



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

**STANFORD
LIBRARIES**

LANE

MEDICAL



LIBRARY

Seidel

Collection

**HISTORY OF MEDICINE
AND NATURAL SCIENCES**

AMERICAN BOOK CO. NEW YORK

Zeitschrift
der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Müller,**
Dr. **Schlottmann,**

in Leipzig Dr. **Krehl,**
Dr. **Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Sechs und dreissigster Band.

Mit 3 Tafeln.

Leipzig 1882,
in Commission bei F. A. Brockhaus.

FEB 19 1965
STACKS

490.5
D486
v. 36

YMA 981.1 3MA.1

Inhalt

**des sechs und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen
Morgenländischen Gesellschaft.**

	Seite
Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G.	I
Protokollarischer Bericht über die Generalversammlung zu Berlin	III
Extract aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1880	VIII
Personalnachrichten	X. XXI. XLVIII
Verzeichniss der für die Bibliothek eingegangenen Schriften u. s. w.	XI. XXII. XLIX
Eröffnungsrede des Präsidenten Prof. Dr. A. Merx	XXXI
Protokollarischer Bericht über die Generalversammlung zu Karlsruhe	XL
Extract aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1881	XLVI
Verzeichniss der Mitglieder der D. M. G. im Jahre 1882	LVI
Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehn	LXVII
Verzeichniss der auf Kosten der D. M. G. veröffentlichten Werke	LXVIII

Der arabische Dialekt von Mōṣul und Mārdīn. Von <i>A. Socin</i>	1
Die Parsen in Persien, ihre Sprache und einige ihrer Gebräuche. Von <i>A. Houtum-Schindler</i>	54
Sendschreiben von Dr. <i>Franz Teufel</i> an Prof. Fleischer	89
Zu Nāṣir Chusrau's Ruṣanāināma. In Text und Uebersetzung von Prof. Dr. Ethé. Von <i>F. Teufel</i>	96
Zu: Le livre de la félicité, p. Nāṣir ed-Dīn b. Khosrōu. Par E. Fagnan. Von <i>F. Teufel</i>	106
Armeniaca. III. Von <i>H. Hübschmann</i>	115
Miscellanea. Von <i>R. Pischel</i>	135

	Seite
Edessenische Inschriften. Mitgetheilt und erklärt von <i>Ed. Sachau</i> .	142
Zu Chamisso's Radak-Vocabularium. Von <i>F. Harnsheim</i>	168
Aus einem Briefe des Herrn Dr. <i>Alois Führer</i>	171

Beiträge zur jüdisch-apokalyptischen Litteratur. Von <i>Karl Wieseler</i>	185
Abhandlung über das Licht von Ibn al-Haitam. Von <i>J. Baarmann</i>	195
Der arabische Dialekt von Mōsul und Mārdīn. Von <i>A. Socin</i>	238
Beiträge zur Erklärung des Kitāb al-Fihrist. Von <i>Ig. Goldziher</i>	278
Das Eigenthumsrecht nach moslemischem Rechte. Von <i>Baron v. Tornaau</i>	285
Die persischen Bruchzahlen bei Belādhori. Von <i>M. J. de Goeje</i>	339
Ueber einige in Granada entdeckte arabische Handschriften. Von <i>R. Dozy</i>	342
Zur Trilinguis Zebedaea. Von <i>Ed. Sachau</i>	345
Der Adler mit dem Soma. Von <i>R. Roth</i>	353
Beiträge zur Kenntniss indischer Dichter. Von <i>Th. Aufrecht</i>	361
Berichtigung	384

Des 'Abd al-ghānī al-nābulusī Reise von Damascus nach Jerusalem. Von <i>J. Gildemeister</i>	385
Abulwalid Ibn Ġanāḥ und die neuhebräische Poesie. Von <i>W. Bacher</i>	401
Askara oder Schem hammephorasch. das ausdrücklich ausgesprochene Tetragrammaton. Von Dr. <i>Fürst</i>	410
Ueber das Mānava-Gr̥hya-Sūtra. Von <i>P. v. Bradke</i>	417
Auswahl aus Nāsir Chusrau's Kaṣīden. Von <i>Hermann Ethé</i>	478
Beiträge zur Kenntniss indischer Dichter. Von <i>Theodor Aufrecht</i>	509
Beiträge zur Kenntniss des Avesta. II. Von <i>Chr. Bartholomae</i>	560
Zur Textkritik des Awestā. Von <i>F. Spiegel</i>	586
Sendschreiben von Dr. <i>C. Lang</i> an Prof. Fleischer	620
Études avestiques par <i>C. de Harlez</i>	627
Aus einem Briefe von Dr. <i>Goldziher</i> an Prof. Fleischer	647
Aus einem Briefe des Herrn Oberrabb. Dr. <i>Imm. Löw</i> an Prof. Fleischer	649
On some Nepalese Coins in the Library of the German Oriental Society. Von <i>Cecil Bendall</i>	651
Ueber die Erklärung des Wortes āgama im Vākyapadiya II. 1—6. Von <i>G. Bühler</i>	653
Orientalische Rüstungsstücke. Von <i>E. Rehatsek</i>	655
Bemerkungen zu den von Th. Aufrecht in dieser Zeitschrift, Bd. 36, S. 361 fgg. mitgetheilten Strophen. Von <i>O. Böhtlingk</i>	659
Bemerkungen über die Ṣafā-Inschriften. Von <i>Franz Praetorius</i>	661

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Generalversammlung zu Berlin.

Protokollarischer Bericht

über die bei Gelegenheit des 5. Internationalen Orientalistencongresses zu Berlin am 16. Sept. 1881 abgehaltene Generalversammlung d. D. M. G.

Berlin, Freitag den 16. Sept. 1881.

Prof. Dillmann eröffnete die Sitzung $\frac{1}{4}$ nach 2 Uhr und forderte die Herren Proff. Jacobi und Nowack auf das Protokoll zu führen und ertheilte sodann Herrn Prof. Schlottmann das Wort zur Erstattung des Secretariatsberichts ¹⁾. Prof. Windisch giebt Nachricht über die Redaction der Zeitschrift und der von der Gesellschaft herausgegebenen Schriften ²⁾. Prof. Dillmann schliesst daran das Desiderium, dass statt der alten Ludolf'schen Typen des Ge'ez die von Brockhaus eingeführt werden, Prof. Sachau wünscht die Anschaffung der Estrangelo-Typen, die Prof. Nöldeke vorläufig noch für entbehrlich hält. Prof. Strack vermisst unter den vom Redacteur angegebenen Schriften, die mit Unterstützung der Gesellschaft veröffentlicht werden, die von Stade herausgegebene alttestamentl. Zeitschrift, was nach Prof. Windisch nur darin seinen Grund hat, dass ihm eine amtliche Nachricht über die Ausführung der Unterstützung noch nicht zugekommen ist. Ueberhaupt hält Prof. Strack die Unterstützung dieser Zeitschrift nicht für richtig im eigenen Interesse der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Im Namen des Vorstandes rechtfertigt Prof. Schlottmann den Beschluss desselben, Prof. Nöldeke betont, dass dem Vorstand die Aktionsfreiheit gewahrt werden müsse, nur in dringenden Fällen dürfe die Versammlung eine Kritik üben. Für Prof. Müller erstattet Prof. Schlottmann den 'Bibliotheksbericht' ³⁾ und Prof. Windisch giebt eine Uebersicht über den Stand der Vereinskasse; worauf die Decharge ertheilt wird. Prof. v. d. Gabelentz wird durch Acclamation, als nach den Statuten in Leipzig amässiges Mitglied, in den Vorstand gewählt, die vier austretenden Mitglieder wurden wiedergewählt: Pott mit 42, Wüstenfeld mit 34, Nöldeke mit 40, Gildemeister mit 41 Stimmen, ausserdem fielen auf Prym 1, Dillmann 2,

1) S. Beilage A.

2) S. Beilage B.

3) S. Beilage C.

IV Protokollar. Bericht über die Generalversammlung zu Berlin.

Socin 4, Weber 1, Sachau 1, Schrader 1, Thorbecke 1 Stimme. Prof. Nöldeke stellt den Antrag, dass die nächste Generalversammlung am Ort der Philologenversammlung abgehalten werde. Die Wahl des Präsidenten der nächsten Versammlung wird dem geschäftsführenden Vorstand der Gesellschaft überlassen.

Dillmann als Vorsitzender.
Schlottmann
als z. Secr. der D. M. G.

H. Jacobi.
Nowack.
Windisch.

Beilage A.

Secretariatsbericht 1880—81.

Beigetreten sind der D. M. G. in dem verflossenen Jahre 18 Mitglieder und die K. Universitätsbibliothek in Greifswald.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die folgenden Mitglieder, von denen mehrere zu den hervorragendsten Zierden unserer Wissenschaft gehörten:

Die Ehrenmitglieder: Dr. von Dorn in St. Petersburg, Prof Dr. Benfey in Göttingen.

Die ordentlichen Mitglieder: Adalbert Kuhn in Berlin; Mögling, Pfarrer in Esslingen; Jaromir Kořut, Docent an der Universität Prag; Professor Nesselmann in Königsberg; Dr. Pius Zingerle, Subprior des Stiftes Marienberg in Tyrol.

Im März d. J. wurde uns plötzlich und unerwartet durch eine nach wenigen Tagen tödtliche Krankheit in voller Manneskraft ein Mitarbeiter in besonderem Sinne des Wortes, der Prof. Dr. Loth entrissen, der seit October 1873 Mitglied des Vorstandes gewesen war und bis October 1879 die Redactionsgeschäfte unserer Zeitschrift mit vieler Treue und Umsicht geleitet hatte. Als tüchtiger Arbeiter auf dem Gebiete arabischer Sprache und Litteratur hatte er sich bereits bewährt; was Weiteres und Grösseres von ihm erwartet werden durfte, ist von befreundeter Seite in wehmüthiger Erinnerung dargelegt worden. Ich habe hier insbesondere im Namen des geschäftsführenden Vorstandes seine lang. jährige eifrige Mitarbeit dankend hervorzuheben.

Auf unser Ersuchen hatte Herr Prof. Krehl die Güte, an Stelle des Dahingeschiedenen, vor welchem er 8 Jahre hindurch die Zeitschrift der D. M. G. redigirt hatte, uns seine Mitwirkung zunächst bis zur gegenwärtigen Generalversammlung zu schenken.

Vom Jahrgange 1880 unserer Zeitschrift wurden geliefert; an Mitglieder der Gesellschaft 479 Exemplare, an gelehrte Gesellschaften und Institute 33, an verschiedene Buchhandlungen 135, zusammen 647.

Statutengemäss ist hier ferner mitzuthellen, dass das Fleischer-Stipendium zum 4. März d. J. durch Herrn Geh. Rath Prof. Dr. Fleischer an Herrn Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der Kaiserlich Deutschen Gesandtschaft in Konstantinopel im Betrage von M. 460,50 ertheilt worden ist und dass der Bestand der Stiftung darnach M. 9557,16 betrug.

Am 8. Jan. d. J. feierte der Herr Kirchenrath Löbe in Rasephas bei Altenburg sein fünfzigjähriges Doctor-Jubiläum, einer der ältesten Mitglieder

unserer Gesellschaft, der in derselben als verdienstvoller germanistischer Forscher den Zusammenhang dieses seines wissenschaftlichen Gebietes mit dem orientalistischen gleich zu Anfang in dankenswerther Weise vertrat. Der Secretär drückte ihm durch ein Gratulationsschreiben im Auftrage und Namen des geschäftsführenden Vorstandes dessen warme Theilnahme aus.

Die gleiche Feier beging am 17. Febr. Herr Prof. Dr. Wüstenfeld in Göttingen, einer der Mitbegründer der Gesellschaft, der dreizehnte unter allen eingeschriebenen Mitgliedern, der in unermüdlicher Thätigkeit durch Edition und Bearbeitung wichtiger arabischer Texte sich ein hohes allgemein anerkanntes Verdienst erworben hat. Der geschäftsführende Vorstand betheiligte sich an der Feier durch Uebersendung einer beglückwünschenden Votivtafel.

In meinem vorjährigen der Stettiner Generalversammlung erstatteten Bericht legte ich dieser die seitens des geschäftsführenden Vorstandes in Betreff des fünften internationalen Orientalisten-Congresses gepflogenen Verhandlungen und deren Resultate, so wie drei daran sich knüpfende, auf die nächste Generalversammlung bezügliche Anträge vor (s. Zeitschr. XXXV S. XXI ff.). Diese Anträge wurden genehmigt. Dass wir die uns dadurch übertragenen Mandate erfüllt haben, liegt Ihnen in der gegenwärtigen Versammlung und deren geehrtem Präsidium vor Augen.

Berlin d. 16. Sept. 1881.

Schlottmann.

Beilage B.

Redactionsbericht für 1880—1881.

Wir entnehmen demselben nur die Angaben über die auf Kosten der Gesellschaft im Jahre 1881 erschienenen oder im Druck befindlichen Publicationen. Der 35. Band der Zeitschrift ist in den Händen der Mitglieder, ebenso

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahr 1878, herausg. von *Ernst Kuhn*. Erste Hälfte. [Die zweite Hälfte ist gleichfalls zum Theil gedruckt.]

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahr 1879, herausg. von *Ernst Kuhn* und *August Müller*.

Ferner ist erschienen:

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band, No. 4: Das *Saptaçatakam* des Hāla, herausg. von *Albrecht Weber* (32 M., für Mitgl. d. D. M. G. 24 M.). Dazu der Gesamttitel des VII. Bandes.

VIII. Band, No. 1: Die *Vetālapañcaviñçatikā* in den Recensionen des *Çivadāsa* und eines Ungenannten, herausg. von *Heinrich Uhle* (8 M., für Mitgl. d. D. M. G. 6 M.).

Weiter ist erschienen:

Naiṭrāyaṇī Saṃhitā, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder*. Erstes Buch (8 M., für Mitgl. d. D. M. G. 6 M.).

VI Protokollar. Bericht über die Generalversammlung zu Berlin.

Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft [herausg. von A. Müller.] II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes (3 M., für Mitgl. d. D. M. G. 1 M. 50 ♂).

Im Druck befindlich und ziemlich vollendet ist das 6. Heft von Jahn's Ausgabe des *Ibn Ja'is*, ebenso W. Wright's Index zum *Kāmil*. Ferner ist im Druck befindlich Thorbecke's Ausgabe der *Mufaddaliyat*.

Beilage C.

Bibliotheksbericht für 1880—1881.

Das verflossene Jahr hat uns die endliche Vollendung des gedruckten Bibliothekskataloges gebracht, dessen zweiter Theil, dank der gütigen Beihilfe mehrerer Mitglieder der D. M. G., fast in jeder einzelnen der sehr verschiedenartigen Abtheilungen mit der Ausführlichkeit eines catalogue raisonné hergestellt werden konnte. Wie in der Vorrede zu dem Hefte, so bitte ich auch an dieser Stelle allen denjenigen, welche bereitwillig und uneigennützig sich der nicht immer anziehenden Aufgabe gewidmet haben, im Namen des Gesellschaftsvorstandes den aufrichtigsten Dank aussprechen zu dürfen.

Gleich in den Beginn des Geschäftsjahres fiel die Uebersiedlung der Sammlungen in das neue Local, welches die Fürsorge der unserer Gesellschaft allzeit mit entgegenkommendstem Wohlwollen geneigten Königlich Preussischen Behörden in dem jüngst vollendeten Bibliotheksgebäude der Hallischen Universität uns zur Verfügung gestellt hat, und dessen Beschaffenheit, vorzüglich im Vergleich mit den früheren Räumlichkeiten, ebenso die Verwaltung erleichtert als die Zugänglichkeit vermehrt. Auch hiefür sei der schuldige Dank der Gesellschaftsvorstände heute wiederholt.

Der Zuwachs zu unseren Beständen ist im letzten Jahre nicht unbefriedigend gewesen. Wieder konnten einige Lücken in den Zeitschriften ausgefüllt werden, theils durch weiteres Entgegenkommen einiger unserer Correspondenten, theils vermittelt des zu diesem Zwecke vor drei Jahren bewilligten und bisher noch nicht vollkommen aufgebrauchten Ergänzungsfonds. Durch Austausch von Doubletten wurden eine Anzahl Werke besonders aus der älteren Litteratur gewonnen; mehrere besonders werthvolle Publicationen neuester Zeit, wie Fergusson's *Cave Temples* und Rieu's *Catalogue*, verdanken wir wiederum der stets durch theilnehmende Freunde neu angeregten englischen Freigebigkeit. Auch das Interesse der deutschen Gesellschaftsmitglieder für die Bibliothek scheint — wenn wir nicht etwa in vorschnellem Optimismus befangen sind — in einer allerdings weiteren Aufschwunges noch in hohem Grade bedürftigen Hebung begriffen. So haben wir denn im Ganzen den Eingang von 274 Büchersendungen zu verzeichnen gehabt, einer Anzahl, welche fast die durch besondere Verhältnisse gesteigerten Accessionen des Jahres 1879—80 erreicht: sie setzt sich aus 142 Fortsetzungen und 132 neuen Werken zusammen. Ein besonders werthvolles Vermächtniss ist endlich der Handschriftensammlung zugekommen: den grössten

Theil von Loth's wissenschaftlichem Nachlass haben die Aeltern des Heimgegangenen unserer Gesellschaft überwiesen, deren Vorstände derselbe so lange angehört hatte. Mögen die Ergebnisse der Lebensarbeit des zu früh verstorbenen Forschers, in unabgeschlossener Gestalt wie sie gewissenhafter Benutzung hier zugänglich gemacht werden, für die Wissenschaft, welcher er eine unablässige und selbstlose Thätigkeit gewidmet, nicht ohne Frucht bleiben.

Anwesende Mitglieder und Gäste der D. M. G. ¹⁾

- | | |
|--------------------------------------|-----------------------------|
| 1) Dillmann. | 27) Thiessen. |
| 2) Jacobi. | 28) R. Rost. |
| 3) Nowack. | 29) Erman. |
| 4) Weber. | 30) Dr. K. Kessler. |
| 5) Schlottmann. | 31) H. Hirschfeld. |
| 6) Windisch. | 32) H. Wenzel. |
| 7) Dr. Strauss. | 33) A. H. Sayce. |
| 8) Dr. L. v. Schroeder. | 34) C. P. Tiele. |
| 9) Th. Nöldeke. | [35) E. A. Budge.] |
| 10) E. Prym. | 36) O. Donner. |
| 11) E. Schrader. | [37) Manigk.] |
| 12) Herm. L. Strack. | 38) Zimmer. |
| 13) A. Socin. | 39) Zachariae. |
| 14) Dr. Ch. Michel. | [40) Dr. M. di Martin.] |
| 15) Dr. prof. E. M. W. Petr. | 41) Dr. Wilhelm Lotz. |
| 16) Dr. prof. Leo Schneedorfer. | 42) Dr. W. Pertsch. |
| 17) Friedrich Baethgen. | 43) Prof. Dr. W. Volck. |
| 18) Prof. Steinthal, Berlin. | 44) Dr. Hermann Brunnhofer. |
| 19) v. d. Gabelentz. | 45) Dr. J. Klatt. |
| 20) M. J. de Goeje. | 46) Dr. Hillebrandt. |
| 21) Victor v. Rosen, St. Petersburg. | 47) R. Garbe. |
| [22) Brozeis.] | 48) C. Bezold. |
| 23) Merx. | 49) Thorbecke. |
| 24) Lucien Gautier (Lausanne). | 50) R. L. Bensly. |
| 25) E. Kautzsch, Tübingen. | 51) Ed. Sachau. |
| 26) E. Kuhn. | 52) Kleinert. |

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Einzeichnung. Die in Klammer gesetzten Namen gehören den Gästen der D. M. G. an.

Extrakt aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1880.

Einnahmen.

23336	M. 23 -j	Kassenbestand vom Jahre 1879.
181	M. — -j	auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für die Jahre 1877 bis 1879.
6146	" 15 "	Jahresbeiträge derselben für 1880.
6327	" 15 "	
10	" 70 "	Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1880, lt. statutenmäßig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:
9557	M. 16 -j	Bestand nach der Rechnung pro 1880.
9546	" 46 "	" " " " 1879.
10	M. 70 -j	Zuwachs des Fleischer-Stipendii w.o.
477	" 65 "	Zinsen von hypothek. u. zeitweise auf Rechnungsbuch d. Allgem. D. Creditanstalt zu Leipzig angelegten Geldern.
61	" 45 "	zurückerstattete Auslagen.
—	" 45 "	Luerum durch Coursdifferenzen u. auf eingegangene Wechsel und Checks.
2745	" — "	Unterstützungen, als:
345	M. — -j	(200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung.

Ausgaben.

10239	M. 08 -j	für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band XXXIV“, der „Abhandlungen f. d. K. d. M. VII. Bd. No. 4“, von „Ibn Ja'is Commentar zu Zamachšari's Mufassal, ed. Jahn Heft 5 (Sign. 81'100)“, des „Wissenschaftl. Jahresberichts f. 1878, erste Hälfte“ und von „Accidentien“.
51	" — "	Unterstützung orientalischer Druckwerke.
2987	" 86 "	Honorare, als:
1498	M. 86 -j	für „Zeitschrift Bd. XXXIV“.
1189	" — "	„Abhandlungen f. d. K. d. M. VII. Bd. No. 4“.
240	" — "	ferner, f. „Wissensch. Jahresbericht für 1876, 77 Heft 1/2“.
60	" — "	für Revision von „Ibn Ja'is Commentar, ed. Jahn, Heft 5“.
2987	M. 86 -j	w. o.
150	" — "	Reisediäten an Vorstandsmitglieder zur Generalversammlung in Stettin.
1440	" — "	Honorare für Redaction d. „Zeitschrift“, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.
104	" 40 "	zur Completion d. Bibliothek d. Ges. in Halle, a Conto der dafür von d. Generalversammlung in Hamburg, bezw. vom Vorstande bewilligten Mittel.

1000	"	—	"	von der Königl. Preuss. Regierung.
900	"	—	"	"
2745	M.	—	—	5 Mchs.
				W. o.
1171	M.	05	—	durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh. lt. Rechnung v. 28. Juli 1881 gedeckten Ausgaben.
3003	"	—	"	Baarszahlung derselben vom 28. Juli 1881.
4174	"	05	"	
37132	M.	68	—	Summa. Hiervon ab:
17227	"	10	"	Summa der Ausgaben, verbleiben:
19905	M.	58	—	Bestand. (Davon: 9900 M. — in hypothek. angelegten Geldern,
		9557	"	16 " Vermögensbestand d. Fleischer-Stipendil
		und 448	"	42 " baar)
		19905	M.	58 — W. o.

829	"	09	"	für Buchbinderarbeiten (incl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle).
288	"	87	"	für Portl, Frachten etc., incl. der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.
4	"	50	"	für Ausfertigung von 9 Stück Diplomen.
93	"	45	"	Insgemein (für Anzeigen, Wechselstempel u. Coursdifferenzen, für Umräumen d. Bibliothek d. Ges., Reinigung der Sitzungs- u. Bibliotheks-Localen, für Aufwartung u. für Kisten u. Emballage).
		1171	M.	05 — Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. Rechnung vom 28. Juli 1881.
		132	"	20 " ab: für Posten, welche in vorstehend der Specification vertheilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.
1038	"	85	"	demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den Absatz von der „Zeitschrift“, den „Abhandlungen“ etc., lt. Rechnung vom 28. Juli 1881.
17227	M.	10	—	Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Boltze in Halle, als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. Gesellschaft beigetreten:

- 1013 Herr Dr. Lauer, Regierungs- und Schulrath in Merseburg.
1014 „ Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut.
1015 „ Waldemar Ettel, cand. theol. in Berlin.
1016 „ Karl Ehrenberg, stud. philol. in Leipzig.
1017 „ Theophilus Goldridge Pinches, 1st Class Assistant, British Museum, London.
1018 „ Dr. Wilhelm Schenz, königl. Lycealprofessor in Regensburg.
1019 „ Dr. Christian Snouck Hurgronje in Leiden.
1020 „ Dr. F. Mc Curdy, Princeton, New Jersey, N. A.

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds ist eingetreten:

Die Königl. Universitätsbibliothek zu Kiel.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die Ehrenmitglieder Herrn Dr. Johann Paul Freiherrn von Falkenstein, K. S. Staatsminister a. D., Excellenz, † den 14. Jan. 1882, und Dr. John Muir, † den 7. März 1882, ferner ihre ordentlichen Mitglieder Se. Durchlaucht Dr. Friedrich Graf Noer, † den 25. Dec. 1881, Herrn Professor Dr. Redslob in Hamburg, † den 28. Febr. 1882.

Berichtigung.

Auf den ausdrücklichen Wunsch des Herrn Dr. Johannes Rödiger in Königsberg berichtigen wir die Mittheilungen in Bd. 28, p. XV dahin, dass Herr Prof. Dr. Emil Rödiger am 15. Juni 1874 gestorben ist.

Verzeichniss der bis zum 6. Februar 1882 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 155 a [77] ¹⁾. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XXXV. Bd. IV. Heft. Leipzig 1881. 8.
2. Zu Nr. 202 [153]. Journal asiatique. Septième série. Tome XVIII. No. 2. Août-septembre 1881. No. 3. Octobre-novembre-décembre 1881. Paris. 8.
3. Zu Nr. 217 [166]. American Oriental Society. Proceedings at New Haven, October 26th, 1881. 8.
4. Zu 294 a [13]. Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe. XCVII. Band. Heft I—III. XCVIII. Band. Heft I. II. Wien 1880. 1881.
5. Zu Nr. 593 a (15) [1107]. Bibliotheca Indica. No. 105. The Sūrya-Siddhānta, with its Commentary the Gūdhārtha-Prakāśaka. Ed. by *Fitz-Edward Hall*, with the Assistance of Pandit *Bāpī Deva Śāstrī*. Fasc. II. Calcutta 1854. 8.
6. Zu Nr. 593 a (22) [970]. Bibliotheca Indica. No. 160. 231. N. S. No. 466. The Sañhitā of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mādhava Āchārya. Ed. by *Maheśachandra Nydyaratna*. Fasc. XI. XXVII. XXXII. Calcutta 1873—1881. 8.
7. Zu Nr. 593 c (1) [1668]. Bibliotheca Indica. No. 121. Wākidy's History of Muhammad's Campaigns, by Aboo 'Abd Ollah Mohammad 'Bin Omar [sic] Al-Wākidy. Ed. by *Alfred von Kremer*. Fasc. IV. Calcutta 1855. 8.
8. Zu Nr. 593 c (2) [1622]. Bibliotheca Indica. No. 62. „The Fotooh Al-Shām:“ being an Account of the Moslim Conquests in Syria. By Aboo Ismā'īl, Mohammad bin 'Abd Allah, al-Azdī al-Baḡrī. Ed., with a few Notes, By *W. N. Lees*. Fasc. II. Calcutta 1854. 8.
9. Zu Nr. 593 c (3) [1646]. Bibliotheca Indica. [Old Series.] No. 61. 69. 75. 83. 86. 93. 101. 106. 111. 123. 128. 136. 138. 205. 207—9. 211. 214. 215. 240. 242. A Biographical Dictionary of Persons who knew Mohammad, by Ibn Hajar. Edited, in Arabic, by Mawlawies *Mohammad Wajyh*, 'Abd-al-Haqq, and *Gholām Qddir* and Dr. *A. Sprenger* [später:] by *Maulawi Abd-ul-Hai*. Fasc. I—XIII (= Vol. I. II, 1.) Vol. IV, Fasc. 1—7. Vol. III, No. 1. Vol. II, 5. Calcutta 1853—1880.

1) Die in eckige Klammern geschlossenen Ziffern sind die laufenden Nummern des gedruckten Katalogs.

XII Verz. der für die Bibliothek der D.M.G. eingeg. Schriften u. s. w.

10. Zu Nr. 593 c (4) [1671]. Bibliotheca Indica. No. 96. 98. 102. 103. The Conquest of Syria commonly ascribed to Abno 'Abd Allah Mohammad b. 'Omar al-Wáqidí. Ed. with Notes by *Wm. N. Lees*. Fasc. 3—6. Calcutta [1854]. 8.
11. Zu Nr. 593 c (5) [1499]. Bibliotheca Indica. No. 58. A Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Musalmans. Ed. by *Mawlawy Mohammad Wajyh*, *Mawlawies 'Abd al-Haqq* and *Gholám Kádir* and Dr. *A. Sprenger*. Fasc. 1st. [Calcutta] 1853. Fol.
12. Zu Nr. 593 c (6). Bibliotheca Indica. No. 68. Soyúty's Itqán on the Exegetic Sciences of the Qorán. Ed. by *Mawlawies Sadeedood Deen Khán* and *Basheerood-Deen*, with an Analysis by Dr. *A. Sprenger*. Fasc. IV. Calcutta 1858. 8.
13. Zu Nr. 593 c (7). Bibliotheca Indica. No. 60. 107. *Túsy's* List of Shy'ah Books and 'Alam al-Hoda's Notes on Shy'ah Biography. Ed. by Dr. *A. Sprenger*, *Mawlawy 'Abd al-Haqq* and *Mawlawy Gholam Qadir*. Fasc. I. IV. Calc. 1853. 1855. 8.
14. Zu Nr. 594 a (5) [1081]. Bibliotheca Indica. New Series, No. 470. The *Mimáñsa Darśana*, with the Commentary of *Sávara Svámin*, edited by *Maheśachandra Nyáyaratna*. Fasc. XVI. Calcutta 1881. 8.
15. Zu Nr. 594 a (13) [968]. Bibliotheca Indica. New Series, No. 300. *Gohiliya* [sic] *Grihya Sútra*. With the Commentary by the Editor. Ed. by *Chandrahánta Turkálanákara*. Fasc. V. Calcutta 1874. 8.
16. Zu Nr. 594 a (37). Bibliotheca Indica. New Series, No. 471. The *Nirukta*. With Commentaries. Edited by *Paṇḍit Satyavrata Sámaśramí*. Fasc. IV. Calcutta 1881. 8.
17. Zu Nr. 594 a (40). Bibliotheca Indica. New Series, No. 469. The *Śrauta Sútra* of *Apastamba* belonging to the Black Yajur Veda, with the Commentary of *Rudradatta* ed. by *Richard Garbe*. Fasc. II. Calc. 1881. 8.
18. Zu Nr. 594 b (6) [745]. Bibliotheca Indica. New Series — No. 22. The *Tárikh-i Baihaki* — containing the Life of *Masaúd*, Son of *Sultán Mahmúd* of *Ghaznín*. Ed. by *W. H. Morley*. Fasc. 4. [Calcutta.] 1862. 8.
19. Zu Nr. 594 b (13) [748]. Bibliotheca Indica. No. 166. The *Muntakhab al-lubáb* of *Kháfi Khán*. Ed. by *Maulavi Kabír al-Dín Ahmad*. Part II. Fasc. IX. Calcutta 1869. 8.
20. Zu Nr. 594 b (17) [748]. Bibliotheca Indica. New Series. No. 57. 58. 62. 64. 65. The *Muntakhab al-tawárikh* of *Abd al-Qádir bín i Malúk Sháh al-Badáoni*. Ed. by *W. N. Lees*, and *Mawlawi Kabir al-Din Ahmad*, and *Munshi Ahmad Ali*. [Vol. II.] Fasc. I—V. Calcutta 1864—1865. 8.
21. Zu Nr. 609 c [2628]. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. November, December, 1881. January, February 1882. London. 8.
22. Zu Nr. 642 a [26]. Monatsbericht der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Juli & August. September & October. November 1881. Berlin 1881. 8.
23. Zu Nr. 937 [162]. The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1881. No. XXXIX. Vol. XV. Bombay 1881. 8.
24. Zu Nr. 1044 a [160]. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. XXIX. 1860 [Titel u. Index]. — No. II. 1862. — No. III. 1863. — Part II. 1865. [Titel u. Index]. — Vol. L. Part I, Nos. III & IV. Part II, No. III. IV. 1881. Calcutta 1861—1881. 8.

25. Zu Nr. 1044 b [161]. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal.* No. XI. December, 1867. — Id. Titel und Index. Calc. 1867—1868. 8. — No. X. December, 1873. Calcutta 1873. 8.
26. Zu Nr. 1422 a [67]. *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.* Deel XLI. 2e stuk. Batavia 1880. 4.
27. Zu Nr. 1422 b [68]. *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.* Deel XVIII. 1880. No. 1—3. Batavia 1880. 8.
28. Zu Nr. 1456 [69]. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.* Deel XXVI. Afl. 2—4. Batavia 1880. 8.
29. Zu Nr. 1521 a [2620]. *Bulletin de la Société de Géographie.* Avril. Mai. Juin. Juillet 1881. Paris 1881. 8. — *Société de Géographie. Compte rendu des séances.* Séance du 6. janvier 1882. 8.
30. Zu Nr. 1674 a [107]. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.* Vierde Volgreeks. Vijfde Deel. — 1e Stuk. 's Gravenhage 1881. 8.
31. Zu Nr. 1831 [150]. *Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fraenckelscher Stiftung“.* Breslau, am Gedächtnisstage des Stifters, den 27. Januar 1882. Voran geht: *Materialien zur Entwicklung der alt-jüdischen Zeitrechnung im Talmud von B. Zuckermann.* Breslau 1882. 8.
32. Zu Nr. 1856 i [106]. *Reis in Oost- en Zuid-Borneo van Koetei naar Banjermassin, ondernomen op last der Indische Regeering in 1879 en 1880 door Carl Bock.* Met historische Inleiding over Koetei en de betrekkingen van dit leenrijk tot de Regeering van Nederlandsch Indie. Door *P. J. B. C. Robidé van der Aa.* Met Atlas van 30 ethnographische platen in kleurendruk en Schetskaart. Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie. Eerste gedeelte. [Nebst Atlas.] 's Gravenhage 1881. 4.
33. Zu Nr. 2157 b [2452]. *Catalogus Codicum Latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis. Secundum Andream Schmelleri Indices composuerunt Carolus Halm et Guilielmus Meyer.* Tomi II pars IV. Codices Num. 21406—27268 complectens. Monachi 1881. 8.
34. Zu Nr. 2327 [9]. *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München.* 1881. Heft II. 1881. Bd. II. Heft III. München 1881. 8.
35. Zu Nr. 2452 [2276]. *Revue archéologique.* Nouvelle Série — 22e Année. X. XI. Octobre. Novembre 1881. Paris. 8.
36. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner's American, European, & Oriental Literary Record.* Nos. 159—168. New Series. Vol. II. Nos. 1—10. London 1881. 8.
37. Zu Nr. 2771 a [200]. *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthums-kunde* hsg. von *C. R. Lepsius* unter Mitwirkung der Herren *Brugsch, Erman* und *Stern.* 1881. Zweites und drittes Heft. Leipzig. 4.
38. Zu Nr. 3224 [2188]. *Ḥamagid* (herausg. von *David Gordon*). 25. Jahrgang. No. 43—50. Lyck 1881. Fol.
39. Zu 3238 [3280]. *Proceedings of the Thirteenth Annual Session of the American Philological Association held in Cleveland, Ohio, July, 1881.* Cambridge 1881. 8.
40. Zu Nr. 3640 [2623]. *Société de géographie commerciale de Bordeaux.* Bulletin. 9e année. 2e série. No. 2. 1882. 8.
41. Zu Nr. 3769 [12]. *Atti della R. Accademia dei Lincei.* Anno CCLXXIX. Serie Terza. Transunti. Vol. VI. Fasc. 3. 4. Roma 1882. Fol.

XIV *Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

42. Zu Nr. 3863 [2061]. *Aruch completum sive Lexicon vocabula et res, quae in libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis continentur, explicans auctore Nathane filio Jechielis ed. Alexander Kohut. Tomus tertius fasc. primus; secundus. Viennae 1881. 4. [3 Exx.].*
43. Zu Nr. 3868 [46]. *Annales de l'Extrême Orient. Revue asiatique et océanienne. 4e année. No. 41. 42. Novembre. Décembre 1881. Janvier 1882. Paris. 4.*
44. Zu Nr. 3937 [1666]. *Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari quos ediderunt J. Barth, Th. Nöldeke, P. de Jong, E. Prym, H. Thorbecke, S. Fraenkel, J. Guidi, D. H. Müller, M. Th. Houtsma, S. Guyard, V. Rosen et M. J. de Goeje. III, IV. Sectionis tertiae pars quarta quam ediderunt S. Guyard (p. 961—1163) et M. J. de Goeje (p. 1164—1280). Lugd. Bat. 1881. 8.*
45. Zu Nr. 3981. *De Indische Gids. Derde jaargang. 1881. December. Vierde jaargang. 1882. Januari. Februari. Amsterdam. 4.*
46. Zu Nr. 4023. *Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Partie littéraire. 2e série. Tome XIII [sic]. 11e. 12e livr. Novembre. Décembre 1881. Tome XV. 1e livr. Janvier 1882. — Partie technique. 2e série. Tome VII. 9e et 10e. 11e livr. Sept.-oct. Nov. 1881. Paris 1881. 1882. 8.*
47. Zu Nr. 4030. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Sechzehnter Band. Erstes bis fünftes Heft. Berlin 1881. 8.*
48. Zu Nr. 4031. *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band VIII. No. 1—9. Berlin 1881. 8.*
49. Zu Nr. 4033. *Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. Leipzig 1881. 8. [2 Exx.].*
50. Zu Nr. 4260. *Journal of the Anjuman-i-Punjab and Punjab University Intelligencer. (English Section.) Vol. I. No. 30—35. Lahore 1881. Fol.*
51. Zu Nr. 4265. *The Imperial Gazetteer of India. W. W. Hunter, C. I. E., LL. D. IX voll. London 1881. 8. [Doublette].*
52. Zu Nr. 4288. *Comento sopra i Salmi (ס' ס' חלדורח) inedito ed unico del Rabbi Immanuel ben salomo romano trascritto e pubblicato da Pietro Perreau. Fasc. XXV. Parma 1881. Fol.*
53. Zu Nr. 4296. *Atti del IV Congresso degli Orientalisti tenuto in Firenze nel Settembre 1878. Volume I. Con nove tavole. 1880. Vol. II. Con due tavole. 1881. Firenze. 8. [Doublette].*

II. Andere Werke.

4319. *Die sprachgeschichtliche Stellung des Chinesischen. Von Wilhelm Grube. Leipzig 1881. 8.*
4320. *L'Inde française en 1880 par Eugène Gibert. Paris 1881. 8.*
4321. *المقتطف جريدة علمية صناعية تصدر أول كل شهر لمنشئها يعقوب صروف وفارس نمر. Jahrg. VI. No. 6. 7. [p. ۳۳۱—۴۴۸]. Beirut 1881. 4.*
4322. *Aus dem deutschen Gelehrtenleben. Aktenstücke und Glossen herausgegeben von Paul de Lagarde. Göttingen 1880. 8.*

4323. Versione sanscrita dell' episodio dantesco: Francesca da Rimini. Ricordo ai colleghi indologi del Congresso orientalistico di Berlino. *Giovanni Flechia*. 1881. 8.
4324. La Leggenda cristiana della ribellione e caduta degli angeli in rapporto a due tavolette assire del Museo Britannico a proposito di alcuni articoli apparsi sopra vari giornali cattolici Esame storico critico per *Leonello Modona*. Bologna 1878. Kl. 8.
4325. Ueber den Aristeasbrief. Von *Sp. C. Papageorgios*. München 1880. 8.
4326. *Σπυρ. Κ. Παπαγεωργίου. Η Λειτουργική των εν Ανατολή Εκκλησιών.* [S.-A., datiert Febr. 1881.] 8.
4327. *Cesare M. Nakhmias*. Manuale pratico di italiano ed arabo volgare per uso dei viaggiatori italiani in oriente. Fasc. I. Firenze 1881. 8.
4328. *Jas. Burgess*. Memorandum on the Collection and Publication of Indian Historical Inscriptions. Edinburgh 1881. Fol.
4329. Arische Forschungen von *Christian Bartholomae*. Erstes Heft. Halle 1882. 8.
4330. Мингрельскіе Этюды. Первый выпускъ. Мингрельскіе Тексты съ переводомъ и объясненіями. Собр. и изд. *Ал. Цагарели*. — Второй выпускъ. Опытъ фонетики Мингрельскаго языка. *Ал. Цагарели*. Санктпетербургъ 1880. 8.
4331. О грамматической Литературѣ Грузинскаго языка. Критическій очеркъ. *А. Цагарели*. Санктпетербургъ. 1873. 8.
4332. Книга Мудрости и Лжи. (Грузинскія басни и сказки XVII—XVIII стол.) *Саввы-Сулхана Орбелиани*. Перев. и объясн. *Ал. Цагарели*. Санктпетербургъ. 1878. 8.
4333. Fünf Streitfragen der Basrenser und Kûfenser über die Abwandlung des Nomen. Inaugural-Dissertation . . von *Jaromír Kořut*. Leipzig. A. u. d. T.: Fünf Streitfragen der Basrenser und Kûfenser über die Abwandlung des Nomen aus Ibn el-Anbâri's كتاب الانصاف في مسائل الخلاف nach der Leydener Handschrift hsg. u. bearb. von *Jaromír Kořut*. Wien 1878. 8. (A. d. Sitzungsab. d. Wiener Ak. LXXXVIII. Bd., S. 271 ff.).
4334. R. Istituto di Studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Orario e Programmi delle Lezioni e delle Conferenze per l'anno accademico 1880—81. — Id. 1881—82. 8.
4335. Verhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin im September 1881. Erster Theil. Bericht über die Verhandlungen. Berlin 1881. 8.
4336. Die preussisch-türkische Defensivallianz (1763—65). Ein Beitrag zu Friedrichs des Grossen orientalischer Politik. Von *W. Nottebohm*. [Aus der Festschrift des Lehrer-Collegiums zum 200jährigen Jubiläum des Friedrichs-Werderschen Gymnasii zu Berlin. Sept. 1881.] 8.
4337. Philosophy and Philosophical Authors of the Jews. A Historical Sketch with Explanatory Notes, by *S. Munk*. Transl. by *Isidor Kalisch*. Cincinnati 1881. 8.
4338. Ueber Leben und Werke des 'Abdallah Ibn ul-Mu'tazz von *Otto Loth*. Leipzig 1882. 8.
4339. *Herm. L. Strack*. Midrasch. [S.-A. aus Herzog-Plitt's Real-Encyklop. f. prot. Theol. u. Kirche, 2. Aufl. Bd. IX.] 8.

XVI *Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

4340. Theodosius de situ terrae sanctae im ächten Text und der Breviarius de Hierosolyma vervollständigt herausgegeben von *J. Gildemeister*. Bonn 1882. 8.
4341. A Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of His Highness The Maharaja of Bikaner. Compiled by *Rajendralala Mitra*. Published under Orders of the Government of India. Calcutta 1880. 8.
4342. a. Am 17. März 1871. [Gedicht zum Jubiläum P. *Pius Zingerle's*]. — b. Zum 17. März 1871. Verzeichniss der Schriften des Dr. *Pius Zingerle*. Innsbruck. 8.
4343. Le Muséon Revue Internationale publiée par la société des lettres et des sciences. Tome I. No. 1. Louvain 1882. 8.
- 4344¹⁾. Ishinhō. [The useful Book for a Japanese Physician.] 30 Hefte.
4345. Kenmitsu-jikiōron (etc.) or Jukkuan-sho. [The Book for the Buddhism.] 10 Hefte.
4346. Sandai-jitsuroku. [The Record on the Reign of the three Emperors (in the year 857 A. D.).] 20 H.
4347. Genpei-Seisnuki. [The Rise and Fall of the House of Genji and Heiji.] 25 H.
4348. Busso-tōki. [The Description of the celebrated Hindoo Buddhists.] 21 H.
4349. Taihō-kōbutsu-kegonkiō. [The Book for the Buddhism, edited in China.] 34 H.
4350. Razan-sensei-shibunshiū. [The Collection of the Poetry and Phrase by the celebrated Writer called *Razan* (1-31 sentence — 32-58 poetry).] 60 H.
4351. Kokushi-jitsuroku. [The History of Japan from the Beginning to 1594 A. D.] 36 H.
4352. Kokushi. [The several Descriptions about the Tokugawa Government.] 25 H.
4353. Quammei-nikki. [The Record on the Reign of Tokugawa (1625).] 12 H.
4354. Kōbōdaishi-giōjōki. [About the Behaviour of the Kōbōdaishi, the Founder of the Tendai Religion.] 6 H.
4355. Shakafu. [The Description of the Several Things about Shaka (Buddha).] 5 H.
4356. Adzumakagami. [The History of the Middle Age of Japan.] 25 H.
4357. Hatsukenden. [The celebrated Novel written by Mr. *Bakin*, about 50 years ago.] 106 H.
4358. Taihōtō-daishiūkiō. [The Book for the Buddhism.] 15 H.
4359. Shōkiōshiū. [The Extract of the several Books of the Buddhism.] 20 H.
4360. Yafuki. [The Record in the Year 979 A. D.] 8 H.
4361. Kōchōshiriaku. [The Brief History of Japan.] 8 H.
4362. Yengishiki. [The Japanese Ceremony, Laws etc. edited in the year 907 A. D.] 50 H.
4363. Yenkōdaishi-den. [The Biography of the Japanese Buddhist called Yenkō.] 24 H.
4364. On-nempu. [The Chronology of the Reign of Tokugawa.] 25 H.
4365. Jū-jū-shinron. [The Book for the Buddhism.] 10 H.
4366. Koke-shidai. [The System of the Ceremony of Tokugawa.] 19 H.
4367. Nihonshoki. [The Ancient History of Japan.] 15 H.

1) Die bei Nr. 4344—4387 in eckigen Klammern beigegeführten Inhaltsangaben sind buchstäblich einem der Sendung beigegebenen, in Japan selbst angefertigten Verzeichniss entnommen, welches zu verifizieren Herr Professor Dr. v. d. Gabelentz die Güte gehabt hat.

4368. Zoku-Nihonkōki. [The Supplementary to the Japanese History called Nihon-Kōki.] 10 H.
4369. Zoku-Nihonki. [General History of Japan called Nihonki — The Supplementary.] 20 H.
4370. Ruishiū-Sandaikaku. [The several Descriptions of the Laws, Ceremony, etc., of Japan in Ancient Times.] 16 H.
4371. $\left. \begin{array}{l} \text{Midzukagami} \\ \text{Ohkagami} \\ \text{Masukagami} \end{array} \right\} \text{or Mikagami. [The Japanese History written with High Classics.] 15 H.}$
4372. Sendai-kiūji-honki. [The History of the Japanese Mythology.] 18 H.
4373. Koshichō. [The Ancient Writing about the Old History.] 10 H.
4374. Itsusaikiō. [The most important Book for the Buddhism.] 9 H.
4375. Hiradoki. [The Description of the Events in Hirado in the Year 239 A. D.] 9 H.
4376. Riūyeihikan. [The Record of the Tokugawa Government.] 5 H.
4377. Chōkoku-butsuopōkinto. [The Book for the Buddhism.] 4 H.
4378. Zoku-Yotsugi. [The Japanese Classical Book.] 10.
4379. Buntoku-jitsuroku. [The Biography of the Emperor Buntoku.] 5 H.
4380. Gumaiki. [The Record in 1167 A. D.] 7 H.
4381. Mitsugan-shohishaku. [The Book for the Buddhism.] 10 H.
4382. Nichirendaishi-shijitsuden. [The Biography of Nichiren, the Founder of the Hokke Religion.] 5 H.
4383. Hachidai-shūshō. [The Collection of the Japanese poetries.] 50 H.
4384. Jitsusoku-Nihonchidzu. [The Map of Japan.] 4 Blätter.
4385. Giorogushō. [The Description of Offices etc. of Japan in Ancient Times.] 16 Hefte.
4386. Nihohonkoki. [The Addendum to the History of Japan.] 10 H.
4387. Kichigioki. [The Descriptions about the several Things.] 5 H.
4388. Documentos arabicos para a historia portugueza copiados dos originaes da Torre do Tombo com permissao de S. Magestade, e vertidos em portuguez por ordem da Academia real das sciencias de Lisboa por Fr. *João de Sousa*. Lisboa M. DCC. XC. 8.
4389. Fragments arabes et persans inédits relatifs à l'Inde antérieurement au XI^e siècle de l'ère chrétienne, recueillis par *Reinaud*. Paris 1845. 8.
4390. Commentationes de Abul-Alae poetae Arabici vita et carminibus pars prior quam conser. *Carolus Rieu*. Bonnae 1843. 8.
4391. *Abumeron Avenzohar*. Liber theicrisi dahalmodana vahaltadabir cuius est interpretatio rectificatio medicationis et regiminis: editus in arabico a perfecto viro abumaruan Auenzohar et trāslatus de hebraico in latinū venetijs a magistro paraucio physico ipso sibi vulgarizante magistro iacobo hebreo. Anno dm Jesu xpī. M. cc. lxxx. primo mense augusto die iouis in meridie sed'o ducante venetijs viro egregio et preclaro dño Johanne dandolorum sed'o anno sui ducatus: anno autem regni. 679. menses. iiij. dies ij. Fol. (Blatt 1—40 und 4 Bll. ohne Bezeichnung.)
4392. L'algèbre d'Omar Alkhayyāmī, publiée, traduite et accompagnée d'extraits de manuscrits inédits, par *F. Woepcke*. Paris 1851. 8.
4393. Rerum seculo quinto decimo in Mesopotamia gestarum librum e codice Bibliothecae Bodleianae Syriaco edidit et interpretatione Latina illustravit *Ottomar Behnsch*. Vratislaviae 1838. 4.

XVIII *Vers. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

4394. *Gregorii Barhebraei Aaronis filii Orientis maphriani Horreum Mysteriorum sive Commentarios in Testamenti Veteris et Novi Libros Sacros e codicibus manuscriptis Syriacis Musei Britannici Londinensis Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis Regiae Bibliothecae Berolinensis primum edidit commentariis instruxit difficiliore locos transtulit atque explanavit Fridericus Ferdinandus Larsow.* Lipsiae MDCCCLVIII. IV u. 8 pp. 4.
4395. *De dialectorum linguae Syriacae reliquiis scripsit F. Larsow.* (Programm des Gymnasiums zum Grauen Kloster. Berlin 1841.) 4.
4396. *Indo-Aryans: Contributions towards the Elucidation of their Ancient and Mediaeval History. By Rájendralála Mitra.* 2 voll. London 1881. 8.
4397. *Die persische Nadelmalerei Susandschird. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Tapiserie de haute lisse. Mit Zugrundelegung eines aufgefundenen Wandteppichs nach morgenländischen Quellen dargestellt von Joseph Karabacek.* Mit 2 Tafeln und 26 in den Text gedruckten Abbildungen. Leipzig 1881. 4.
4398. *Outlines of Hebrew Syntax. By August Müller.* Translated and edited by James Robertson. Glasgow 1882. 8.
4399. *Ueber einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe. Von Joseph Karabacek.* I. Mit einer Tafel. Wien 1882. gr. 8.
4400. *Ioannis Seldeni I. C. De Dis Syris Syntagmata II. Adversaria nempe de Numinibus commentitij in Veteri Instrumento memoratis. Accedunt fere quae sunt reliqua Syrorum. Prisca porro Arabum, Aegyptiorum, Persarum, Afrorum, Europaeorum item Theologia, subinde illustratur. Editio altera emendatior et tertia parte auctior. Ad Virum Ampliss. Danielelem Heinsium. Lugduni Batavorum. Anno CIOIOCCXXIX.* 8.
4401. *De Indis Orientalibus Libri Duo, Quorum prior est duabus partibus, viz. 1, Historia Shahiludii Latine; deinde 2, Historia Shahiludii Heb. Lat. per tres Judaeos. Liber posterior continet Historiam reliquiorum ludorum Orientis. [Separattitel:] Mandragorias seu historia Shahiludii, viz. ejusdem origo, antiquitas, ususque . . . Acc. de eodem Rabbi Abraham Abben-Esrae elegans Poëma rhythmicum: R. Bonsenior Abben-Jachiae facunda oratio prosaica: Liber Deliciae regum Prosa, Stylo puriore, per Innominatum . . . congeßit Thomas Hyde.* Oxonii MDCXCIV. — *Historia Nerdiludii, hoc est dicere, Trunculorum, cum quibusdam aliis Arabum, Persarum, Indorum, Chinensium & aliarum Gentium Ludis . . . De Ludis Orientalibus Lib. 2dus, quem horis succisivis congeßit Thomas Hyde.* Oxonii MDCXCIV. 8.
4402. *Muhammedis Fil. Ketiri Ferganensis, Qui vulgo Alfraganivs dicitur, Elementa astronomica, Arabice & Latine. Cum Notis ad res exoticas sive Orientales, quae in iis occurrunt. Opera Jacobi Golii.* Amstelodami, 1669. 4.
4403. *Het Mekkaansche Feest. Academisch Proefschrift . . . door Christian Snouck Hurgronje.* Leiden 1880. 8.
4404. *Historia de Zeyyad Amir el de Quinena, hallada en la biblioteca del Escorial, y traslada directamente del texto arábigo original á la lengua castellana, por Francisco Fernandez y Gonzalez.* (Publicala el Museo Español de Antigüedades.) Madrid 1882. fol.
4405. *Meyer's Reisebücher. Der Orient. Haupttrouten durch Aegypten, Palästina, Syrien, Türkei, Griechenland. Erster Band: Aegypten. — Zweiter Band: Syrien, Palästina, Griechenland und Türkei.* Leipzig 1881. 1882. Kl. 8.
4406. *Geschichte des semitischen Alterthums von Victor Floigl.* Mit 6 Tabellen. Leipzig 1882. 8.

4407. Die Religion der Arier nach den indischen Vedas. Von *L. Krummel*. (Sammlung von Vorträgen. Herausgegeben von *W. Frommel* und *Friedr. Pfaff*.) Heidelberg 1881. 8.
4408. Das Gebetbuch und der Religionsunterricht zwei hochwichtige Fragen im jetzigen Judenthume historisch-kritisch beleuchtet von *M. Mannheimer*. Darmstadt 1881. 8.
4409. Armenische Chrestomathie von *M. Lauer*. Zu des Verfassers Grammatik der classischen armenischen Sprache. Wien 1881. 8.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

- B434. Papierabklatsch (von Dr. *Joh. Schmidt*) der im Museum zu Cagliari befindlichen, von Herrn Prof. D. *Dillmann* im Monatsbericht der Berliner Akademie (5. Mai 1881) veröffentlichten punischen Inschrift.

Abschriften und Auszüge aus Berliner Handschriften, angefertigt von *Adalbert Kuhn* und aus dessen Nachlass der D. M. G. überwiesen:

- B435. Rgveda Heft 2. 3. 4. 7. 8. (I, 18, 2 - 24, 12; II, 1, 1 - VI, 5, 12; X, 1, 10 - 12, 40. — Aus Codd. Chamb. 44 a. b. 67.). Kl. 4.
- B436. Nirukti (Buch 1—6 aus Codd. Chamb. 57. 204. 207. 671. 676; Buch 7—12 aus Chamb. 85. 208; Buch 13. 14 ohne Angabe des Codex). 3 Bde. Kl. 4.
- B437. Sâyana's Scholien zum Rgveda (Abschriften und Auszüge aus verschiedenen Theilen, ohne Angabe der Codd.) 1. Bd. 4.

Ferner folgende durchschossene und mit zum Theil zahlreichen Nachträgen versehene Wörterbücher:

- B438. Glossarium Sanscritum a Francisco Bopp. Berolini 1830. 8.
- B439. Sanskrit-Wörterbuch herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von *Otto Böhtlingk* und *Rudolph Roth*. 7 Theile [in 9 Bände gebunden]. St. Petersburg 1852—75. Fol.

Anzeige.

Die 36. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner soll am 27. bis 30. September lauf. Jahres in Karlsruhe abgehalten werden. Das Präsidium (Direktor Wendt in Karlsruhe und Geh. Hofrath Professor Wachsmuth in Heidelberg) ersucht die Herren Fachgenossen, welche Vorträge zu halten oder Thesen zu stellen gedenken, um baldige Anmeldung derselben.

Der Geschäftsführende Vorstand der D. M. G. fügt die Mittheilung hinzu, dass Herr Professor Dr. Merx aus Heidelberg in der orientalischen Section den Vorsitz führen wird, und dass demgemäss die für diese bestimmten Vorträge bei ihm anzumelden sind.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. Gesellschaft beigetreten:

- 1021 Herr Dr. Ernst Leumann, zur Zeit in Berlin.
1022 „ Dr. Franz Kielhorn, Professor a. d. Universität zu Göttingen.
1023 „ A. S. Binion, Custos a. d. Peabody Institute Library zu Baltimore, U. S. A.
1024 „ David Samuel Margoliouth, Fellow of New College, Oxford.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder Herrn W. Grigorieff, kaiserl. russ. Geheimrath, Excellenz, in St. Petersburg, Herrn Chr. A. Holmboe, Professor in Christiania, und Herrn Dr. E. Haas, Professor am University College zu London, † den 3. Juli 1882.

Verzeichniss der bis zum 1. Juli 1882 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9 a [28]¹⁾. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Tome XXVII, No. 4 et dernier. St. Pétersbourg 1881. Fol.
2. Zu Nr. 29 a [157]. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. XIII. Part IV. Vol. XIV. Part I. II. London 1881. 1882. 8.
3. Zu Nr. 154 b [76]. Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahre 1879 hsg. von *Ernst Kuhn* und *August Müller*. Leipzig 1881. 8.
4. Zu Nr. 155 a [77]. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XXXVI. Bd. I. Heft. Leipzig 1882. 8.
5. Zu Nr. 183 a [2]. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. XVI. Bd. 2. Abth. München 1882. 4.
6. Zu Nr. 202 [153]. Journal asiatique. Septième série. Tome XIX. No. 1. 2. Janvier. Février-Mars 1882. Paris. 8.
7. Zu Nr. 203 [165]. Journal of the American Oriental Society. Eleventh Volume. Number I. New Haven 1882. 8.
8. Zu Nr. 239 [85]. a. Göttingische gelehrte Anzeigen. 1881. 2 Bde. — b. Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusta-Universität zu Göttingen. Aus dem Jahre 1881. Göttingen 1881. 8.
9. Zu Nr. 594 a (36). Bibliotheca Indica. New Series, No. 472. Kathā Sarit Sāgara or Ocean of the Streams of Story, translated from the original Sanskrit, by *C. H. Tawney*. Vol. II. Fasc. X. Calcutta 1882. Gr. 8.
10. Zu Nr. 594 a (40). Bibliotheca Indica. New Series, No. 474. The Śrauta Sūtra of Āpastamba belonging to the Black Yajur Veda, with the Commentary of Rudradatta edited by *Richard Garbe*. Fasc. III. Calc. 1882. 8.
11. Zu Nr. 594 b (5) [758]. Bibliotheca Indica. New Series, Nos. 394 and 395. The Tabakāt-i-Nāsirī: of Minhāj-i-sarāj, Abū 'Umr-i-'Usmān, son of Muḥammad-i-Minhāj, al-Jurjānī. Translated from the Persian, by *H. G. Raverty*. Fasc. XIII & XIV. London 1881. 8.
12. Zu Nr. 594 b (12) [742]. Bibliotheca Indica. New Series, Nos. 467, 468. The Akbarnāmah by Abul-Fazl i Mubārak i 'Allāmi. Edited by Maulawī 'Abd ur-Rahmān. Vol. III. Fasc. I. Calcutta 1881. Fol.

1) Die in eckige Klammern geschlossenen Ziffern sind die laufenden Nummern des gedruckten Katalogs.

13. Zu Nr. 609 c [2628]. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. Vol. IV., No. 3—6. March—June 1882. London. 8.
14. Zu Nr. 642 a [26]. Monatsbericht der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. December 1881. Berlin 1882. 8.
15. Zu Nr. 1044 a [160]. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Extra Number to Part I for 1880. (A. u. d. T. An Introduction to the Maithili Language of North Bihâr containing a Grammar, Chrestomathy & Vocabulary. By *George A. Grierson*. Part I. Grammar). — Id. vol. LI. Part I, No. 1. 1882. Calcutta 1882. 8.
16. Zu Nr. 1044 b [161]. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. IX. X. November. December 1881. No. I. II. III. January. February. March 1882. Calcutta 1881. 1882. 8.
17. Zu Nr. 1422 a [67]. Verhandeligen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLI. Derde aflev. Deel XLII. 1e stuk. Deel XLIII. Batavia 1881. Leiden 1882. 4.
18. Zu Nr. 1422 b [68]. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XIX. 1881. No. 2—4. Batavia 1881. 8.
19. Zu Nr. 1456 [69]. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel XXVII. Aflev. 1—5. Batavia 1881. 8.
20. Zu Nr. 1521 a [2620]. Société de Géographie. Compte rendu des séances. No. 1—11. 13. [Paris] 1882. 8. — Bulletin de la Société de Géographie. Août-Décembre 1881. Paris. 8.
21. Zu Nr. 1521 c [2622]. Société de Géographie. Liste des Membres au 31 décembre 1881. Paris 1882. 8.
22. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Vierde Volgreeks. Vijfde Deel. — 2e, 3e stuk. Zesde Deel. 1e stuk. 's Gravenhage 1881. 1882. 8.
23. Zu Nr. 2244 [2598]. Société Impériale Russe de Géographie. Séance plénière mensuelle du 2 décembre 1881. St. Pétersbourg. 4.
24. Zu Nr. 2261 [3347]. Beiträge zur Kenntniss der Melanesischen, Mikronesischen und Papuanischen Sprachen, ein erster Nachtrag zu *Hans Conon's von der Gabelentz Werke „Die Melanesischen Sprachen“* von *Georg von der Gabelentz* und *Adolf Bernhard Meyer*. Des VIII. Bandes der Abhh. der philol.-hist. Cl. der Kgl. Sächs. Ges. d. W. No. IV. Leipzig 1882. 4.
25. Zu Nr. 2327 [9]. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1881. Bd. II. Heft IV. V. 1882. Heft I. München 1881—82. 8.
26. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue archéologique. Nouvelle série — 22e année. XII. Décembre 1881. 23e année. I—IV. Janvier. Février. Mars. Avril 1882. Paris. 8.
27. Zu Nr. 2521 [1505]. *Fleischer*. Achte Fortsetzung der Beiträge zur arabischen Sprachkunde. (Abdr. a. d. Berichten der philol.-hist. Cl. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. 1881.) [Leipzig 1881.] 8.
28. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner's American, European, & Oriental Literary Record*. Nos. 169—70. New Series. Vol. II. Nos. 11—12. Vol. III. Nos. 1—2. 3—4. London 1881. 1882. 8.
29. Zu Nr. 2771 a [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthums-kunde herausgegeben von *C. R. Lepsius* unter Mitwirkung der Herren *Brugsch, Erman* und *Stern*. 1881. Viertes Heft. Leipzig 1882. 4.

XXIV Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.

30. Zu Nr. 2852 a [2595]. Izvěstija Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obsčestva. Tom XVI. Vyp. 5. 6. Tom XVII. Vyp. 4. Tom XVIII. Vyp. 1. S. Peterb. 1882. 8.
31. Zu Nr. 2852 b [2596]. Otcet Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obsčestva za 1881 god. S. Peterb. 1882. 8.
32. Zu Nr. 2971 a [167]. Proceedings of the American Philosophical Society, held at Philadelphia, for promoting Useful Knowledge. Vol. XIX. No. 108. January to June, 1881. 8.
33. Zu Nr. 3097 [1748]. The Kāmil of El-Mubarrad, edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. Eleventh Part. The Indexes. Leipzig 1882. 4.
34. Zu Nr. 3131 [3278]. Numismatische Zeitschrift. XIII. Jahrg. Zweites Halbjahr Juli—December 1881. Wien 1881. gr. 8.
35. Zu Nr. 3209 [3173]. Catalogus der numismatische Afdeeling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia 1869. 8. [Doublette.]
36. Zu Nr. 3213 [3345]. St. Petersburger Herold. No. 171. 1877. (Darin: Zeitgemässe Forschungen [Anzeige von *Europaeus*, Zahlwörtertabelle.]
37. Zu Nr. 3219 [2487]. Notices of Sanskrit Manuscripts by *Rājendralāla Mitra*. Published under orders of the Government of Bengal. Vol. V. Part II. For the year 1879. Volume VI. Part I. For the year 1880. Calcutta 1880. 1881. 8.
38. Zu Nr. 3390 [2194]. סִמְרַת הָאֶרֶץ Simrath Ha-Arez. Vierteljahres-Schrift. Ebräisches Organ für Religion und Bildung. I. Jahrg. II. Heft. Redigirt von *M. S. Rabener*. Jassy [1872.] 8.
39. Zu Nr. 3411 [2338]. Archaeological Survey of India. Report of Tours in the Central Doab and Gorakhpur in 1874—75 and 1875—76. By *A. C. L. Carlleyle*, under the Superintendence of *A. Cunningham*. Vol. XII. Calcutta 1879. 8.
40. Zu Nr. 3450 [163]. Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society. 1880. New Series, No. XV. [Shanghai 1880.] — Vol. XVI, P. 1. 2. Shanghai 1882. 8.
41. Zu Nr. 3563 [2455]. A Catalogue of Sanskrit Manuscripts existing in Oudh for the Year 1880. Prepared by Pandit *Devi Prasāda*. Fasciculus XIII. Allahabad 1881. 8.
42. Zu Nr. 3640 [2623]. Société de géographie commerciale de Bordeaux. 9e année. 2e série. No. 3. 4. 6—9. 11. 12. Bordeaux 1882. 8.
43. Zu Nr. 3641 [2385]. Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter ending 31st December 1881. (Appendix to the Calcutta Gazette. Wednesday, February 8, 1882). Fol.
44. Zu Nr. 3644 [2389]. Statement of Particulars regarding Books, Maps, &c., published in the North-Western Provinces and Oudh, and registered under Act XXV. of 1867, during the Fourth Quarter of 1881. (Allahabad 1882). Fol.
45. Zu Nr. 3648 [2384]. Assam Library. Catalogue of Books and Pamphlets for the Quarter ending the 31st December 1881. Fol.
46. Zu Nr. 3746 [893]. La Turquie. 16e année No. 112. Mercredi, 24. Mai 1882. Fol. [Enthält eine Aufzählung der Bibliotheken Constantinopel's unter Angabe der Bändezahl jeder einzelnen nebst Vorschlägen über die wünschenswerthe Organisierung einer Nationalbibliothek.]
47. Zu Nr. 3769 [12]. Atti della R. Accademia dei Lincei. Serie Terza. Transunti. Vol. VI. Fasc. 5. 6. 9—11.

48. Zu Nr. 3818 [2547]. Beiträge zur Entzifferung der lykischen Sprachdenkmäler. Von *J. Savelsberg*. Erster Theil. Die lykisch-griechischen Inschriften. Bonn 1874. 8.
49. Zu Nr. 3843 [2470]. Collections scientifiques de l'Institut des Langues Orientales du Ministère des Affaires Étrangères. IV. Monnaies de différentes dynasties musulmanes inventoriées sous la direction de M. l'Académicien *Dorn*. 2^{me} fasc. St.-Petersbourg 1881. 8.
50. Zu Nr. 3863 [2061]. Aruch completum sive Lexicon vocabula et res, quae in libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis continentur, explicans auctore Nathane filio Jechielis ed. *Alexander Kohut*. Tomus tertius fasciculus tertius; quartus; quintus. Viennae 1882. 4. [3 Exx.].
51. Zu Nr. 3866 [2390]. A Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the North-Western Provinces. Compiled by Order of Government, N.-W. P. and Oudh. Part VI. Allahabad 1881. 8.
52. Zu Nr. 3868 [46]. Annales de l'Extrême Orient. 4^e année. No. 44. 45. 46. 47. — Février — Juin 1882. Paris. gr. 8.
53. Zu Nr. 3890 [2405]. Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha. Verzeichnet von *Wilhelm Pertsch*. Vierter Band. I. Heft. Gotha 1882. 8.
54. Zu Nr. 3981. De Indische Gids. Vierde jaargang. 1882. Maart. April. Mei. Juni. Juli. Amsterdam. 4.
55. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Partie littéraire. Deuxième série. Tome quinzième. XXXIV^e de la collection. 2^e. 3^e. 4^e. 5^e. 6^e livraison. Février. Mars. Avril. Mai. Juin 1882. — Partie technique. Deuxième série. Tome treizième [sic]. XXXIII^e de la collection. 12^e livr. Décembre 1881. Tome huitième. XXXVI^e de la collection. 1^e et 2^e livr. 3^e et 4^e livr. 5^e livr. Janvier — Mai 1882. Paris 1881. 1882. 8.
56. Zu Nr. 4024. Revista de Ciencias históricas publicada por *S. Sanpere y Miquel*. Tomo IV. Núm. I. Barcelona [1882]. 8.
57. Zu Nr. 4030. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. XVI. Band. VI. Heft. XVII. Band. I. II. Heft. Berlin 1881. 1882. 8.
58. Zu Nr. 4031. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band VIII. No. 10. Band IX. No. 1—5. Berlin 1881. 1882. 8.
59. Zu Nr. 4032. Mittheilungen der Afrikanischen Gesellschaft in Deutschland. Band II. Heft 4. 5. Band III. Heft 1. 2. Berlin 1881. 1882. 8.
60. Zu Nr. 4070. The Sacred Books of the East translated by Various Oriental Scholars and edited by *F. Max Müller*. Vol. VIII. The Bhagavadgītā with the Sanatsugātiya and the Anugītā transl. by *Kāshināth Trimbak Telang*, M. A. — Vol. XII. The Satapatha-Brāhmaṇa according to the Text of the Mādhyandina School transl. by *Julius Eggeling*. Part I. Books I and II. — Vol. XIII. Vinaya Texts transl. from the Pāli by *T. W. Rhys Davids* and *Hermann Oldenberg*. Part I. The Pātimokkha. The Mahāvagga, I—IV. — Vol. XVI. The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. Transl. by *James Legge*. Part II. The Yi King. Oxford 1882. 8.
61. Zu Nr. 4129. علاوة الجوائب في يوم الثلاثاء ٤ ربيع الاول سنة ١٢٩٩
[Verzeichniss von arabischen und türkischen Werken, welche in der Gawāib-druckerei gedruckt oder bei deren Vertretern zu haben sind]. Ein Blatt. Fol.
62. Zu Nr. 4203. Annales du Musée Guimet. Tome II. III. Paris 1881. 8.

XXVI *Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

63. Zu Nr. 4204. *Revue de l'histoire des religions. Deuxième Année. Tome III. No. 3, mai-juin. Tome IV, No. 4. 5. juillet-oct. Paris 1881. 8.*
64. Zu Nr. 4343. *Le Muséon Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et Sciences. Tome I. No. 2. Louvain 1882. 8.*

II. Andere Werke.

4410. *Carte de la Syrie méridionale comprenant les montagnes du Liban et de l'Anti-Liban et les territoires des Drouzes et des Maronites jusqu'à l'est de Damas. Dessinée et autographiée par Henri Kiepert. Berlin, Août 1860. 1 Blatt gr. Fol.*
4411. *Elementa Persica. Edidit Georgius Rosen. (A. u. d. T. حکایات پارسی id est Narrationes Persicae. Ex libro manuscripto edidit, glossario explanavit, grammaticae brevem adumbrationem praemisit Georgius Rosen). Berolini 1843. 8.*
4412. *گلستان شیخ مصباح الدین سعدی شیرازی Le Parterre de Fleurs du Cheïkh-Moslih-eddin Sâdi de Chiraz. Edition Autographique publiée par N. Semelet. Paris 1828. 4.*
4413. *Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Forschungen und Mittheilungen. Eine Vierteljahrsschrift herausgegeben von Theodor Benfey. Bd. I. II. III, 1—3. Göttingen 1862—1865. 8.*
4414. *Das altiranische Verbum in Formenlehre und Syntax. Dargestellt von Christian Bartholomae. München 1878. 8.*
4415. *Tsuni- || goam the Supreme Being of the Khoi-Khoi by Theophilus Hahn. London 1881. 8.*
4416. *Mémoires de la Société académique Indo-Chinoise de Paris. Tome deuxième. L'ouverture du fleuve rouge au commerce et les événements du Tong-kin 1872—1873. Journal de Voyage et d'Expédition de J. Dupuis. Ouvrage orné d'une carte du Tong-kin d'après des documents inédits et précédé d'une préface par le M^{re} de Croizier. Paris 1879. 4.*
4417. *Les monuments de l'ancien Cambodge classés par provinces par le M^{re} de Croizier. Paris 1878. Kl. 8.*
4418. *Rapport sur la possibilité d'établir des relations commerciales entre la France et la Birmanie par Louis Vossion. Paris 1879. 8.*
4419. *Société académique indo-chinoise de Paris. Actes Compte rendu des séances Année 1877, dernier trimestre. Année 1878. Année 1879, 1^{er} semestre. Paris 1879. Gr. 8.*
4420. *Diccionario español latino-arabigo en que siguiendo el diccionario abreviado de la Academia se ponen las correspondencias latinas y arabes, para facilitar el estudio de la lengua arábica á los misioneros, y á los que viajaren ó contratan en Africa y Levante. Compuesto por el P. Fr. Francisco Cañes. 3 Tomos. Madrid MDCCLXXXVII. Fol.*
4421. *Reale Accademia dei Lincei Anno CCLXXVI (1878—79). Della sede primitiva dei popoli Semitici. Memoria del socio Ignazio Guidi. Roma 1879. 4.*
4422. *Fabrica ovvero Dittionario Della lingua volgare arabica, et italiana, Copioso de voci; & locutioni, con osservare la frase dell' vna & dell' altra lingua. Raccolto Dal P. Fra Domenico Germano de Silesia. Roma, Propag. 1636. Kl. 4.*

4423. [J. v. Hammer.] Catalogo dei Codici arabi, persiani e turchi della Biblioteca Ambrosiana. [S.-A. s. l. et a.] 8.
4424. الأحكام في صرف السريانية ونحوها وشعرها تأليف القس
جبرئيل القرداحي اللبذني معلم العربية والسريانية في المدرسة
الأرمنية برومة الكبرى عفى عنه Al 'Yhkam seu linguae et artis
metricae Syrorum institutiones auctore P. *Gabriele Cardahi* Libanense.
Romae MDCCCLXXX. 8.
4425. Bidrag til de indiske Lande Málavas og Kanyakubjas Historie. Af N. L.
Westergaard. Kjöbenhavn 1868. 8.
4426. Der Denarfund von Teschenbusch, ein Beitrag zur Pommerschen Münz-
kunde von H. *Dannenberg*. Berlin 1878. 8. (S.-A. aus Bd. VI. der
Zeitschrift f. Numismatik).
4427. Baltische Studien. Herausgegeben von der Gesellschaft für Pommersche
Geschichte und Alterthumskunde. XXI, 2. XXVII. XXVIII, 5. XXXI, 1.
Stettin 1866--1881. 8. [Enth. Mittheilungen über Funde orientalischer
Münzen in Pommern.]
4428. Vocabulaire et grammaire de la langue géorgienne, Par M. J. *Klaproth*.
Ouvrage publié par la Société Asiatique. Première partie, contenant le
vocabulaire géorgien-français et français-géorgien. Paris 1827. 8.
4429. Die Propädeutik der Araber im zehnten Jahrhundert von *Friedrich*
Dieterici. Mit einer Karte und zwei Schrifttafeln. Berlin 1866. 8.
4430. Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul. Texte und Ueber-
setzung herausgegeben von *Albert Socin*. Tübingen 1882. 4.
4431. Das japanisch-chinesische Spiel „Go“, ein Concurrent des Schach von
O. *Korschelt*. Mit 84 Tafeln. Separatabdruck aus dem 21. bis 24. Hefte
der „Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völker-
kunde Ostasiens“. Yokohama 1881. Fol.
4432. *Adolf Erman*. Neue arabische Nachahmungen griechischer Münzen.
[Mit 1 Tafel. S.-A. aus Num. Ztschr. 1882. Berlin.] 8.
4433. Zur arabischen Literaturgeschichte der älteren Zeit. Von Baron *Victor*
Rosen. (Mélanges asiatiques Tome VIII. $\frac{9}{21}$ Septembre 1880). St. Peters-
burg. 8.
4434. Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée Asiatique par le Baron
Victor Rosen. Première livraison. St. Pétersbourg 1881. 8.
4435. No. 302. Bibliotheca Orientalis. A New Catalogue of Works on the
History and Languages of the East; comprising also those of Africa and
Polynesia. Offered for Cash at the affixed nett Prices by *Bernard*
Quaritch. London 1876. 8.
4436. Das Lautsystem des Altpersischen. Von *Julius Oppert*. Berlin 1847. 8.
4437. Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-
européennes. Par *Ferdinand de Saussure*. Leipsick 1879. 8.
4438. Studien zur Vergleichung der ugrofinnischen und indogermanischen Sprachen
von *Nicolai Anderson*. I. Dorpat 1879. 8.
4439. Grammaire palie esquisse d'une phonétique et d'une morphologie de la
langue palie par J. *Minayef* traduite du russe par *Stanislas Guyard*.
Paris 1874. 8.
4440. Niels Ludvig Westergaard, hans Liv og Virksomhed. Et Foredrag holdt
i det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs Møde den 11. Oktober 1878

XXVIII Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.

- af Vilh. Thomsen. Afr. af Overs. over d. K. D. Vid. Selsk. Forh. 1878. Kjöbenhavn 1879. 8.
4441. Die Legende von Kisägotämi. (Erster Theil.) Von *Jacob H. Thiessen*. (Diss.). Kiel o. J. 8.
4442. Altphrygische [und] Neuphrygische Inschriften. Autographirt von *H. Kiepert*. Berlin o. J. 1 Blatt Quer-Quart.
4443. a. *O. Böhtlingk*. Zur Charakteristik Max Müllers (Abdr. a. d. Anzeiger z. Jen. Literaturz. 1876. Nr. 6) — b. New-York Daily Tribune, Saturday, February 19, 1876. Triple Sheet. — c. Anzeiger zur Jenaer Literaturzeitung. Nr. 9. 1876. (Enth.: *F. Max Müller*. Zur Charakteristik Sr. Excellenz des Kaiserlichen Russischen Wirklichen Staatsraths Dr. *Otto von Böhtlingk*, etc. etc. — *O. Böhtlingk*. Entgegnung.) — d. Müller's Chips from a German Workshop (from the Nation of March 23, 1876.) — e. The London 'Academy' and Professor Whitney (from the Nation of March 30, 1876.)
4444. *Ariodante Fabretti*. Moneta Inedita di Acalissus (Licia). (Estratto della Riv. d. Numism. Fasc. I. Asti, 1864.) 8. [Mit 1 Taf.]
4445. An Herrn Professor Theodor Benfey zum XXIV. October MDCCCLXXVIII. [Adresse der Berliner Akademie]. 1 Blatt Fol.
4446. Pali Text Society. [Prospect. London o. J.] 4 pp. 8.
4447. *Suparṇadhyāyāḥ*, *Suparṇi Fabula*. Auct. *Elimar Grube*. Berol. 1875. 8. (Diss.).
4448. Ein Kapitel vergleichender Syntax. Der Conjunctiv und Optativ und die Nebensätze im Zend und Altpersischen in Vergleich mit dem Sanskrit und Griechischen. Von *Julius Jolly*. München 1872. 8.
4449. Linguistik. Von *H. Steinthal*. [Anleitung zu wissenschaftl. Beobachtungen auf Reisen S. 551—570.] 8.
4450. Nouvelle Carte de la Régence de Tunis dressée par *Henri Kiepert*. Berlin 1881. Quer-Fol.
4451. Troja und der Burgberg von Hissarlik. Von *Rud. Virchow*. [S.-A. aus der Deutschen Rundschau. Berlin.] 8.
4452. Index Scholarum Aestivarum in Universitate Litterarum Ienensi A. MDCCCLXXXI habendarum. Praemissa est *Mauricii Schmidt* Commentatio de Columna Xanthica. (Jena 1881.) 4.
4453. Siebenzig Lieder des Rigveda übersetzt von *Karl Geldner* und *Adolf Kaegi*. Mit Beiträgen von *R. Roth*. Tübingen 1875. 8.
4454. *Abel Hovelacque*. Instructions pour l'étude élémentaire de la Linguistique indo-européenne. Paris 1871. 8.
4455. *Angelo de Gubernatis*. Cenni sopra alcuni Indianisti viventi. Firenze 1872. (Estr. d. Riv. Europea.) 8.
4456. Griechische Grammatik von *Gustav Meyer*. (Indogermanische Grammatiken. Band III.) Leipzig 1880. 8.
4457. Die Revolutionen in Constantinopel in den Jahren 1807 und 1808. Ein Beitrag zur Reformgeschichte der Türkei, nach grösstentheils einheimischen, d. i. orientalischen Quellen dargestellt von *Ottokar Freiherrn v. Schlehta-Wssehrd*. (Mit zwei Portraits.) Wien, 1882. 8. (Aus dem Jahrgange 1882 der Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der Kais. Akademie der Wiss. bes. abgedr.)
4458. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. I—XVII. Mit 7 Tafeln und dem Verzeichniss der Mitglieder der Akademie am 1. Januar 1882. Berlin 1882. 4.

4459. Bidrag till Filosofiens Historia med särskilde hänseende till den Judiska Religionsfilosofien af *M. Wolff*. Stockholm 1882. 8.
4460. פְּרָשֵׁי אֲבוֹת Die Sprüche der Väter, ein ethischer Mischna-Traktat mit kurzer Einleitung, Anmerkungen und einem Wortregister von *Herm. L. Strack*. Karlsruhe und Leipzig 1882. 8.
4461. The Chronicle of Joshua the Stylite composed in Syriac A. D. 507, with a Translation into English and Notes by *W. Wright*. Cambridge 1882. 8.
4462. Hindu Tribes and Castes: together with an Account of the Mahomedan Tribes of the North West Frontier and of the Aboriginal Tribes of the Central Provinces. By *M. A. Sherring*. Vol. II. III. Calcutta 1879. 1881. Fol.
4463. The Early History of the Mediterranean Populations, etc. in their Migrations and Settlements. By *Hyde Clarke*. London 1882. 8.
4464. Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-A's'ari's. Von *Wilhelm Spitta*. Leipzig 1876. 8.
4465. Tabel van Oud- en Nieuw-Indische Alphabetten. Bijdrage tot de Palaeographie van Nederlandsch-Indië door *K. F. Holle*. Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia 1882. 8.
4466. Revue de l'Extrême-Orient publiée sous la direction de *M. Henri Cordier*. Tome I. No. 1. 2. Janvier-juin. Paris 1882. 8.
4467. Leviticus XVII—XXVI und Hezekiel. Ein Beitrag zur Pentateuchkritik von *L. Horst*. Colmar 1881. 8.
4468. Iggereth Baale Chajjim Abhandlung über die Thiere von Kalonymos ben Kalonymos oder Rechtsstreit zwischen Mensch und Thier vor dem Gerichtshofe des Königs der Genien, ein arabisches Märchen nach Vergleichung des arabischen Originals aus dem Hebräischen ins Deutsche übertragen und mit Textescorrecturen wie mit sachlichen Erläuterungen versehen von *Julius Landsberger*. Darmstadt 1882. 8.
4469. Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab alMaghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe herausgegeben von *J. Wellhausen*. Berlin 1882. 8.
4470. Die Klagelieder des Jeremias und der Prediger des Salomon. Im Urtext nach neuester Kenntniss der Sprache behandelt, (erstere metrisch) übersetzt, mit Anmerkungen und einem Glossar versehen. Neuer Gesichtspunct für Hebräisches Versmaass eröffnet. Von *Andreas Raabe*. Leipzig 1880. 8.
4471. Report of the Third International Geographical Congress. Venice, September 1881. By *G. Kreitner*, Delegate of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. S. l. et a. 4.
4472. Rabbi Jehuda Hanassi und die Redaction der Mischna, eine kritisch-historische und vergleichend-mythologische Studie von *S. Gelbhaus*. Wien 1876. 8.
4473. Mémoire sur les origines de l'écriture alphabétique par *C. Schoebel* (mit Appendice I. II. von *L. Rodet*.) O. O. u. J. [Separatabdruck; 89 pp. 8.]
4474. Das Dodekapropheten der Alexandriner. Von *K. A. Vollers*. Erste Hälfte: Naüm, Ambaküm, Sophonias, Angaios, Zacharias, Malachias. Berlin 1880. 8.
4475. Sulamit oder das Hohe-Lied Salomo's als ein dramatisches Singspiel dargestellt, in metrisch gereimten Rhythmen übertragen, nebst ebräischem Urtexte von *M. S. Rabener*. Jassy 1880. 8.

XXX *Verz. der für die Bibliothek der D.M.G. eingeg. Schriften u. s. w.*

4476. לוח על ארבע מאות שנה מאת הצעיר מהחידו שמהה בן יהודה
ראבענער. Jassy o. J. 1 Blatt Quer-Fol.
4477. Die Nichtjuden und die Sekten im talmudischen Schriftthum. Vortrag.
gehalten in der 85. diesjährigen Versammlung deutscher Philologen und
Schulmänner, Sektion der Orientalisten, zu Stettin. Von Dr. *J. Ham-*
burger. Neustrelitz 1880. 8.
4478. The Indian Balhará, and the Arabian Intercourse with India in the
ninth and following Centuries. By *Edward Thomas*. (Reprinted from
Vol. III. „Numismata Orientalia“, 1882.) London 1882. 4.
4479. The Book of the Mainyo-i-khard also an old Fragment of the Bundeshesh
both in the Original Pahlavi being a Facsimile of a Manuscript brought
from Persia by the late Professor Westergaard and now preserved in
the University-Library of Copenhagen edited by *Frederic Charles*
Andreas. Kiel 1882. 4.
4480. Proceedings of the Royal Society of Edinburgh. Session 1880—81. 8.
4481. Transactions of the Royal Society of Edinburgh. Vol. XXX. Part I. —
For the Session 1880—81. 4.
4482. Chronological Tablets for Southern India from the Sixth Century A. D.
By *Robert Sewell*. Madras 1881. 4.
4483. Bosnisches und Algerisches Agrarrecht. Vortrag gehalten von Dr. *Karl*
Scheimpflug im Juridisch-politischen Leseverein in Wien am 25. Februar
1882. (Manuscript.) 33 pp. 4. [Autographirt.]
4484. Prospectus and Analysis of a New Work on the Claims of Ishmael by
J. D. Bate. 1 Bogen fol.
4485. *V. v. R[osen.]* Nekrolog [B. v. Dorn's]. (Separatabdruck aus der „St
Petersburger Zeitung“ Nr. 148 vom 28. Mai 1881.)
4486. *P. C[assel.]* Baal im neuen Testament. Berlin [1882.] 8.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

Im gedruckten Katalog II S. 47 ist unter laufender Nummer 6. nach-
zutragen: Zwei Platten des Ztschr. XIII, 341 erwähnten Gypsabgusses der Keil-
inschrift des Pfellers Keli Schin. — B 262. [Dieselben waren zerbrochen und
sind in den Katalog nicht aufgenommen, da ihre Herstellung zu wissenschaft-
lichem Gebrauch unmöglich schien; nachdem dieselbe bei zweien der drei
Platten — von der dritten existirte nur der Holzrahmen — inzwischen doch
gelungen ist, werden sie an dieser Stelle zur Wiedereinfügung in den Katalog
von Neuem aufgeführt.]

Generalversammlung zu Karlsruhe.

Eröffnungsrede,

gehalten

von dem Präsidenten der orientalischen Sektion der
XXXVII. Philologenversammlung,

Professor Dr. **A. Merx**

am 26. Sept. 1882.

Indem ich mich der ehrenvollen Aufgabe unterzog Ihre Verhandlungen in dieser Stadt einzuleiten, überschaute ich die Schicksale unsrer D. M. Gesellschaft, die diesmal nach der glänzenden internationalen Versammlung zu Berlin in den Herbsttagen des verflossenen Jahres für sich allein tagt, und vermöge des dem menschlichen Geiste eignen Zahlenwahnsinnes, der gewissen runden Zahlen immer eine höhere Bedeutung beilegt, musste ich für mich das abgelaufene Jahr als ein epochemachendes im Leben unsrer Gesellschaft ansehen. Die Zahl der Mitglieder hat die Tausend erreicht und überschritten, und mit Befriedigung mögen die noch lebenden Theilnehmer jener ersten Besprechungen in Darmstadt, welche jetzt als Ehrenmitglieder für unsre Gesellschaft eine Ehre sind, auf jenen Tag zurückblicken, wo das Samenkorn in den Boden gelegt ist, dem dieser kräftige Baum entsprossen ist.

Aber es ist nicht die Zahl der Mitglieder allein, die bei der rückwärtsschauenden Betrachtung hohe Befriedigung erregt, es ist auch die Summe des Geleisteten, das in der stattlichen Reihe von Bänden der Zeitschrift und der Abhandlungen vorliegt, worüber hier ein Wort zu verlieren überflüssig sein würde, es ist die Gewissheit, dass die bewährte Organisation auch für den zukünftigen Bestand und die Leistungsfähigkeit der Gesellschaft Gewähr leisten wird, und es ist endlich der Blick auf die weitverzweigten Verbindungen der Gesellschaft, die von Shangai bis New Haven sich

erstrecken und einen gelehrten Austausch ermöglichen, der seine Früchte in immer wachsender Erkenntniss trägt.

Je wohliger und sichrer aber eine Familie sich fühlt, um so mehr ist sie geneigt sich die Erinnerung an ihre Mitglieder und deren Thaten wach zu halten, und dies ist der Punkt, auf welchen ich Ihre Aufmerksamkeit zu lenken wünsche. Jahr um Jahr rafft der Tod Mitglieder unsrer Gesellschaft dahin, wobei wir uns bisher mit der einfachen Anzeige der Thatsache begnügt haben. Kaum aber dürfte Jemand unter den Verstorbenen sein, bei dem man nicht wünschen möchte eine gedrängte Uebersicht über seine Thätigkeit, etwa in der Form einer kurzgefassten Aufzählung seiner Schriften zu besitzen. Durch solche Zusammenstellung entsteht das Bild der wissenschaftlichen Persönlichkeit der Geschiednen wie von selbst, und mir wenigstens hat es eine innere Befriedigung gewährt, das Material zu sammeln, so lückenhaft auch meine Darstellung bleiben musste. Ich glaube es würde die Arbeit des Secretär's nicht wesentlich vermehren, wenn er an die Familie oder einen Freund des Verstorbenen die Bitte um einen Bericht über seine Schriften richtet, und selten wird Jemand so vereinsamt leben, dass ein solcher Bericht nicht gegeben werden könnte. Bisher ist nur für Lane, Mohl und Blochmann ein Nekrolog gegeben worden. Insbesondere aber möchte ich den Einwand nicht gelten lassen, dass vielleicht gelegentlich keine Nachrichten gegeben werden, es ist dies kein Grund, diejenigen, welche gegeben werden, nicht zu veröffentlichen, so dass das Bessere der Feind des Guten wird. Denn ein solches, wie ich mir es denke, kurz gefasstes Verzeichniss ist ein Gut und hat für die Zukunft auch eine sehr praktische Bedeutung, sofern es eine Uebersicht über die Litteratur bildet, welche durch den Generalindex, in dem nur der Name aufgenommen wird, ausserordentlich handlich wird, indem dasjenige, was in den Jahresberichten über lange Zeiten verstreut werden muss, hier mit einem Blicke zur Uebersicht gebracht wird.

Indem ich nun diesen Gedanken Ihrer Erwägung anheim gebe, theile ich zunächst mit, was mir bei beschränkten Hülfsmitteln über die Todten dieses Jahres zusammenzustellen gelungen ist, vorbehaltlich einer spätern Vervollständigung:

Vasili Vasilievitch Grigorieff studierte an der Petersburger Universität unter Senkowski, Charmoy, Mirza Topči-bešew und promovierte 1834 mit einer mit nützlichen Anmerkungen versehenen Uebersetzung des die Mongolengeschichte behandelnden Abschnittes von Chondemirs *Hulâsat el ahbâr* (*Istorijsa Mongolow etc.* Petersb. 1834). Zuerst Docent der arabischen Litteratur an der Universität in Petersburg, dann Professor der orient. Sprachen am Richelieu-Gymnasium zu Odessa, wurde er zur Orenburg'schen Grenzcommission berufen und wirkte als Civilgouverneur der Orenburgischen Qirgizensteppe energisch für Aufnahme des Qirgizqazatischen Türkisch als Verkehrssprache, anstatt des bis dahin von

den Behörden benutzten Tatarisch, welches durch die den Qirgizen aufgenöthigten tatarischen Molla's die mohammedanische Propaganda in der Steppe verstärkt hatte. Später redigierte er das Journal des Ministeriums für Volksaufklärung, ward Professor der orientalischen Geschichte an der Universität in Petersburg und seit 1853 Mitglied der Academie, bis er endlich Chef des Presswesens in Russland wurde.

Seine Arbeiten erstrecken sich über die verschiedensten Gebiete der orientalischen Forschung, sind aber in vielen periodischen Publicationen zerstreut und schwer zugänglich. Was bis 1864 erschien, verzeichnet Chwolson in den statistischen Nachrichten über die orientalische Facultät der Universität zu St. Petersburg. Lpzg. Voss. 1864.

Aus dieser Liste von 43 Nummern verdienen besonders hervorgehoben zu werden: Studien „über die in der Qrym geprägten Münzen der Dschutschiden, Genuesen und Gireiden“ (Denkwürdigkeiten der Odessaer Gesellsch. für Alterthumsk. I. 1844). — Ueber die Jarlyke des Tochtamisch und Sejadet Girei ebd. 1844. — Die Könige des kimmer. Bosphorus nach ihren gleichzeitigen Denkmälern und Münzen. Petersburg 1851. — Ueber die Münzen des Kokandschen Chanats (Arbeiten der orient. Abtheilung der k. archäol. Gesellsch. II 1855). — Ueber neuentdeckte Dschutschiden-Münzen (Nachrichten [Iswestija] d. k. archäol. Ges. I 1858). — Unedirte buchar. u. chiwesische Münzen ebd. II 1860 — Kokand'sche Münzen und die letzten Ereignisse in Kokand ebd. IV. — Ferner sind zu nennen die trefflichen für Geschichte und Geographie Mittelasien sehr bedeutenden Anmerkungen, welche er seiner Ausgabe von Blankennagels Tagebuch über seine Reise nach Chiwa im Boten (Wěstnik) der K. R. geogr. Ges. 1858 beigab, sowie ein sich daran schliessender Commentar zu einer anonymen Beschreibung des Chanats von Chiwa (Denkwürdigkeiten der geogr. Ges. 1861).

Als Grigorieffs Hauptwerk möchte seine Herausgabe und commentierte russische Uebersetzung der persisch geschriebnen „Memoiren des Mirza Šems Buchari über einige Begebenheiten in Bochara, Kokand und Kašgar“, Kazan 1861, zu bezeichnen sein, eine wegen der aus der Fülle eingehendster Kenntniss geschöpften Anmerkungen bahnbrechende Arbeit. — Ferner schrieb er la vie et les travaux de Paul Savélieff Petersburg 1861 und bearbeitete aus Ritters Geographie Kabulistan und Kafiristan, sowie Ostturkestan. — Letztere Schriften bilden einen Theil der durch das Legat des Moskauer Kaufmanns Golubkoff 1869 veranlassten russischen Bearbeitung von Ritters Werke. Grigorieffs Zusätze überwiegen bei weitem den Ritter'schen Text an Umfang, es ist in ihnen alles nach Ritter's Arbeit bekannt gewordene Material verwerthet, und beide Arbeiten, sowohl die über Turkestan (Petersburg 1869—73) als die andre sind die Standard works auf diesem

Gebiete. Vgl. Lerch in der Russ. Revue 1873 und IV 1874 und Khanikoff im Journ. as. 1869 Janv. P. 68.

Weiter ist zu nennen eine kritische Studie „über den arabischen Reisenden des X. Jahrb. Abu Dolef und seine Wanderungen in Centralasien“ im Journ. des Ministeriums für Volksaufklärung 1872 September. Vgl. A. H(arkavy) Russ. Revue II. Dann eine Arbeit über die Saken in den Arbeiten (Trudy) der orient. Abtheilung der arch. Gesellsch. Bd. XVI und endlich die Herausgabe und commentierte Uebersetzung (russisch) des die Ilekhane betreffenden Abschnittes aus der türkischen Chronik des Munagǧim Baši St. Peterb. 1874. Hierzu kommt noch eine lettre sur l'écriture carrée du Pagba Lama Journ. as. 1861 I 522 und zwei Vorträge über eine specifisch russisch-politische Frage unter dem Titel: Die Nomaden als Nachbarn und Eroberer civilisirter Staaten Peters. 1875 Roettger.

Ueber die Lehrthätigkeit des in Deutschland nicht bekannt genug gewordenen grossen Forschers finden sich Angaben in Wesselsky's Nachrichten über den Unterricht in den orient. Sprachen in Russland im ersten Bande der Arbeiten des Petersburger intern. Orientalisten Congresses, über welche Publication Grigorieff selbst in der Russ. Revue Bd. XVIII berichtet hat.

Er starb im Frühling 1882.

Den weitaus grössten Theil vorstehender Nachrichten verdankt der Leser mit mir der gütigen Mittheilung des Herrn Dr. F. Teufel in Karlsruhe.

Dr. Ernst Haas geboren zu Coburg den 18. April 1835 kam nachdem er in Berlin und Tübingen studiert hatte, als Lehrer in das Haus des Lord Minto, fand alsdann eine Stellung als Bibliothekar am britischen Museum und war gleichzeitig als Eggelings Nachfolger 1875 Professor des Sanskrit an der London University. Was Haas als Bibliothekar leistete, wo er die Catalogisierung aller orientalischen gedruckten Bücher mit Ausnahme der chinesisch-japanischen Litteratur zu besorgen hatte, das wird von allen Seiten anerkannt, die davon Kunde haben, und dass er schwer wird ersetzt werden können, ist die Ueberzeugung derjenigen Beamten des Museum's, welche seine Thätigkeit beobachteten. Sein „Catalogue of Sanskrit and Pali Books in the British Museum“ (London, 1876) ist eine der werthvollsten Publicationen auf dem Gebiete der Bibliographie. Dass sein Tod ein grosser Verlust für die deutschen Gelehrten ist, welche im Museum arbeiten, das werden mit mir alle diejenigen bezeugen, die dort seine Hülfe und seinen Rath und in seinem gastfreien Hause freundschaftlichen Verkehr und künstlerischen Genuss gefunden haben.

Die durch schwere Bibliotheksarbeit in Anspruch genommene Zeit hat ihm nicht gestattet grössere Werke auszuarbeiten, ich kann nur noch drei Abhandlungen von ihm namhaft machen, aber alle drei sind schwerwiegend und ein Beweis für seine ausgebreitete

Belesenheit, Unbefangenheit des Urtheils und geistreiche Darstellung. Er starb am 3. Juli 1882.

Aus früherer Zeit stammt die Abhandlung über die indische Ehe (Weber's Indische Studien V, 267—412), in welcher er die altrömischen Ehegebräuche vielfach zur Vergleichung gezogen hat.

Jüngsten Datums sind die zwei Abhandlungen über das Alter der indischen Medicin und ihrer Darstellung (Ztschr. d. DMG. XXX und XXXI), in denen er seine Zweifel an ihrem hohen Alter begründet und eine Begrenzung ihrer Ursprungszeit im 10—15. nachchristlichen Jahrhundert versucht. Der erhobne Widerspruch hat ihn persönlich nicht überzeugt, wie er mir selbst mittheilte und er war entschlossen den Gegenstand weiter zu verfolgen und näher zu erforschen, Krankheit und Tod haben ihm aber die Grenze gesteckt und so ist das Problem liegen geblieben.

Christian Andreas Holmboe war (seit 1840?) Professor der morgenländischen Sprachen an der Universität Christiania, wo er gleichzeitig semitische und indische Sprachen lehrte, auch las er gelegentlich neupersisch. Ein umfangreicheres Werk von ihm, obwohl er für ein solches 1864—66 beurlaubt war, ist mir nicht bekannt geworden, dagegen sind zahlreiche Abhandlungen von ihm in den Veröffentlichungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Christiania enthalten. Ein auffallender Zug in denselben ist das Interesse an der heimathlichen nordischen Alterthumskunde, welche er bestrebt ist mit der morgenländischen Archäologie in Beziehung zu setzen, wobei er auch auf Tibetanisches und Mongolisches eingeht und sich vielfach mit dem Buddhismus beschäftigt. Münz- und Gewichtkunde hat er vielfach behandelt. Von seinen Abhandlungen kann ich aufzählen:

1858 Praeget paa nogle i Norden fundne Guldmynter.

1858 Asaland Fortsetzung 1872. — Langdysser.

1859 Om haugelys. — Om ordet קשיטה. — Om שרף.

1859 Om Ortug eller Tola i skandinavisk og indisk Vaegteenheid.

1859 Om mjolnir og vadjra. — Buddhist. og nord. Monumenter.

1863 Om kong Svegders Reise til Godheim.

Om Eedsringe i Oldtiden.

1864 Om guul og rod jord i Gravhoie.

Nummelandsfundet.

De saakaldte Dandserhauge.

1865 Om Hesteoffer.

Om Helleristninger.

Forholdet mellem det aeldre skandinavisk og indiske Vaegtsystem

1866 Om de hebraiske Talemaade דרך הקשה.

Norges Myntvaesen fra 1536.

Om Tallene 108 og 13.

Spor af Çivaisme i Europa.

Kleine Abhandlungen zur nordischen Münzkunde.

- 1866 Ezechiels Syner og Chaldaeernes Astrolab. — Om de Ni tallet.
 1867 Russlands aeldere Vaegtsystem. — Om Gravhoie.
 Om Russiske Rubel-Barrer. — Om flaghougen paa Karmoen
 og de Buddhistiske toper i Asien.
 1868 Om Vildsviintypen paa galliske og indiske Mynter.
 1869 Norske Vegtlodder fra fjortende Aarhundrede.
 Et Guldbrecteate Praeg som ofte forekommer.
 Om Naever in Nordiske Gravhoie.
 Ibn Fozlan om nordiske Begraevelses-Skikke (auch 1876).
 1870 Et buddhistisk Legende benyttet i et christeligt Opbyggelses-
 skrift. — Stenhuset paa Folden-Fjeld. — Dat chinesiske
 Skakspil.
 1871 Om Vaegten af nogle Smykker. — Et lidet Fund af Mynter
 fra 11. Aarhundrede.
 1872 Asaland.
 1873 Hexe og Dakini. — En maade at betegne Tal paa, som er
 i brug blandt Handelsmaend i Arabien og Persien.
 1874 Guldmynten fra Aak.
 1875 Om brugen af Pincetter som jaevnligen findes i gamle nor-
 diske Gravhauge. — Nickel som Myntmaterial i Oldtiden.
 1877 Edda og Avesta om Oterens Vaerd.

Alles in den Forhandlinger i Videnskabs-Selskabet i Christiania.

Es lag mir nahe, seine Auffassung von Ezechiels Cherubvision näher anzusehen, in welcher der Verfasser nach den Quellen forscht, aus welchen diese absonderliche Anschauung des Propheten geflossen ist. Er glaubt in den in einander gesetzten 4 Rädern, welche ein Ganzes bilden, die concentrischen Himmelszonen zu erkennen, und in den zahlreichen Augen, welche diese Räder besetzten, die Sterne des Himmels. Die Cherube selbst, welche ein Reflex der von den Chaldäern verehrten Monstra seien, bedeuten die natürlichen Kräfte, welche im Dienste des Höchsten stehen, und welche die Gestirne in ihre Kreisbewegung versetzen. Das Rad sei in Asien verbreitetes Symbol der Herrschaft, und wenn Jahve über dem Rade thront, so bezeichne ihn der Prophet als Lenker des Weltalls.

Die Wahl der concentrischen Räder leitet der Verfasser ab aus einer ungenügenden Bekanntschaft des Ezechiel mit dem chaldäischen Astrolab, das aus sieben concentrischen Kreisen bestanden habe, die den 5 bekannten Planeten nebst Sonne und Mond entsprechen. — Der Zweck der Vision sei Einschärfung des Glaubens an Jahveh, der Himmel und Erde regiere, im Gegensatz zu den heidnischen Neigungen der mit dem Propheten in der Verbannung lebenden Juden.

Johann Ludwig Krapf am 11. Januar 1810 zu Derendingen bei Tübingen geboren, einige Jahre auf dem Tübinger Gymnasium unterrichtet, trat im Frühjahr 1827 in das Baseler Missionshaus. Durch die Lectüre von Schriften der Guyon und

Jacob Böhmes beirrt, verliess er dasselbe und studirte in Tübingen Theologie, nach deren Absolvirung 1834 er Vicar wurde, aber einer apocalyptischen Predigt wegen mit der Kirchenbehörde bald in Conflict gerieth. Er verliess den Kirchendienst und wurde durch ein Zusammentreffen mit einem früheren Baseler Genossen Fjelstätt der Mission wieder zugeführt, und ging im Dienste der Church Missionary Society 1837 unter grossen Schwierigkeiten nach Abyssinien. Bald erhoben sich in Tigre die einheimischen Geistlichen gegen ihn und veranlassten den König Ubie ihn nebst Isenberg und Blumhardt aus Adana zu vertreiben. Die Missionare gingen über Massaua nach Djidda, hier trennte sich Krapf von ihnen und begab sich nach Mocha, um von da nach Schoa vorzudringen, dessen König Sahela Selase Isenberg zu sich eingeladen hatte. Eine Dysenterie zwang ihn indess vorläufig nach Kairo zurückzugehen, wo er sich wieder mit Isenberg vereinigte um nach Schoa, eventuell zu den Galla's vorzudringen. Sie erreichten Schoa im Mai 1839 und liessen sich in Ankober nieder, von wo Isenberg indessen schon nach einigen Monaten wieder zurückkehrte. Krapf verweilte bis Frühling 1842, seine Thätigkeit und die gefahrvollen Reisen beschreiben die Journals of the Rev. Messers Isenberg and Krapf, *Missionaries of the Church Missionary Society*. Seelcy, Burnside and Seelcy, Fleet Street London 1843. Eine Hauptabsicht Krapf's war die bisher ungeschriebene Gallasprache aufzunehmen und er konnte durch Isenbergs Vermittlung 1. ein Vocabulary, 2. die Elements of the Galla Language, 3. St. Mathew's Gospel, 4. St. Johns Gospel zum Drucke bringen. Auch die Genesis und den Römerbrief übersetzte er in das Galla. — Für Isenberg war der sprachwissenschaftliche Erfolg dieser Reise sein Amharic Spelling book, Grammar, Dictionary, Catechism, Church History und Amharic general history.

Nach seiner Vermählung in Kairo ging Krapf nach Tadjurra und Zela, konnte aber in Schoa nicht wieder eindringen, da die abyssinische Geistlichkeit den König gegen ihn stimmte, und der französische Agent Rochet ihm entgegenarbeitete, um den englischen Einfluss zu verhindern. Ein Versuch sich in Gondar festzusetzen, missglückte, und so wandte sich Krapf nach Zanzibar, um die Mission unter den Gallas von Süden aus zu beginnen. Als geeigneten Ausgangspunkt wählte er Mombas, wo er zuerst die Suahili- und die Kinikasprache erlernte, für die damals noch nicht Grammatik und Lexicon existierte. Er lernte durch Vermittlung des Arabischen und begann bald die Genesis in die genannten Sprachen zu übersetzen. Hier verband sich Rebmann mit ihm (Juni 1846), jeder von ihnen unternahm Forschungsreisen, Rebmann entdeckte den Kilimandjaro, Krapf drang nach Usambala vor, gelangte in einer zweiten Reise zu den Wakamba und machte eine Küstenfahrt bis zum Cap Delgado. Nun aber zog es ihn nach dreizehnjährigem Leben in Afrika nach Europa zurück, und nach einem kurzen

Aufenthalt in seiner schwäbischen Heimath begab er sich nach London, wo ihn als berühmten Reisenden wider seinen Willen die höchsten Herrschaften zu sehen wünschten.

Hier wurde der Beschluss gefasst, seine Grammatik und sein Wörterbuch des Kisuaheli und das Evangelium Marci in Kikamba zu drucken, der in Tübingen zur Ausführung kam. Ausserdem sollten die Missionsstationen mit Handwerkern versehen und die Zahl der Missionare vermehrt werden, um so die Lieblingsidee Krapfs, die Ueberspinnung Africas mit Stationen, die immer vorrückend gegründet werden sollten, zur Ausführung zu bringen. Nach einem nochmaligen Besuche in London kehrte er Anfang 1851 über Berlin, wo Friedrich Wilhelm IV. ihn empfing, und wo er mit Ritter und Lepsius bekannt wurde, nach Africa zurück. Dort bewährte sich nun zunächst die Verstärkung des Missionspersonales nicht, Krankheit und Streitigkeiten zersprengten die im Grunde schön gedachte Unternehmung.

Krapf unternahm von der Station im Gebiete der Wanika jetzt eine Reise nach Ukambani, die er unter den schwersten Fährlichkeiten beendete und die zu dem Ergebniss führte, dass die für dies Land geplante Stationsgründung noch verfrüht sei. Auch in Usambara misslangen die Versuche. Die geschwächte Gesundheit zwang ihn October 1853 nach Europa zurückzukehren, wo er erfuhr, dass der Bischof Gobat von Jerusalem die Absicht hege, eine Anzahl von Chrischonabrüdern nach Abyssinien zu entsenden, und sich erbot, die Einleitungen für diese beabsichtigte Mission zu treffen. Im November 1854 reiste er über Jerusalem und Aegypten nach Massana und Abyssinien.

In diesem Lande war seit Krapf's Abzuge 1843 alles verändert. Kassai, ein Mann niedrer Abkunft, der sich durch Tapferkeit emporgeschwungen hatte, war Schwiegersohn des amharischen Königs Ras Ali geworden, hatte diesem die Herrschaft entrissen und Ubie, den König von Tigre geschlagen, so dass er sich unter dem Namen Theodor als negusa nagast oder Kaiser von Abyssinien ausrufen liess. Er war dem Abuna (Patriarchen) Dank schuldig, vertrieb ihm zu Liebe die römisch-katholischen Missionare, welche in das Kirchenregiment eingriffen und getaufte Abyssinier wieder taufte, und war den englischen Missionaren und den Europäern günstig gesinnt, wobei er es freilich mehr auf gute Handwerker als auf etwas andres absah. Krapf wurde im Lager des Königs, der die Wollo Gallas bekriegte, freundlich von Theodor aufgenommen und mit einem Briefe an Gobat entlassen, dessen Sinn war, er verbitte sich solche Priester, die die Ruhe im Lande stören würden. — Zu Lande weiter nach Süden vorzudringen, war bei den Kriegszuständen nicht gerathen, und so wandte sich Krapf mit seinem Begleiter Flad über Chartum, Berber und Korosko nach Kairo zurück, von wo er wieder nach Württemberg heimkehrte. Er nahm seinen Sitz in Kornthal und beschrieb hier die Reisen, die er

1837—55 ausgeführt hatte. Diese Reisen in Ost-Afrika erschienen Kornthal 1858 und englisch bei Trübner unter dem Titel *Travels and Missionary labours in Africa and Abyssinia*. 1860 und 1867.

Noch einmal ging Krapf 1861 im Herbst nach Ostafrika, um eine Mission für die Wanika von Mombas aus einzurichten, doch kehrte er nach einem Jahre nach Deutschland zurück. Endlich betrat er den afrikanischen Boden zum letzten Male mit dem englischen Heere, das den Theodor besiegte, um mit seiner Kenntniss der verschiedenen abyssinischen Landessprachen als Dolmetsch zu dienen. Er verliess Kornthal im October 1867 und gelangte bis in's abyssinische Hochland, doch konnte er das Klima nicht mehr vertragen und reiste nach Haus, wo er im April 1868 eintraf.

Seine letzten Lebensjahre verlebte er ruhig in Kornthal, so viel ich weiss, beschäftigt mit dem Drucke des neuen Testaments und andrer Schriften, die in amharischer, äthiopischer und Tigré-sprache auf der Chrischona hergestellt sind. Leider enthält sein Lebensbild von W. Claus (Basel, Spittler 1882) von seiner litterarischen Thätigkeit so gut wie nichts. Zu seinen litterarischen Verdiensten gehört es auch, dass er den ersten Tigrétext gedruckt hat, die vier Evangelien, die unter Isenberg's Leitung Deberta Matheos übersetzt hat. Eine Sammlung von äthiopischen Handschriften verkaufte er der Bibliothek zu Tübingen, von wo ihm die philosophische Facultät die Doctorwürde honoris causa verliehen. Vgl. Z. I. P. 1 ff. Ausser den genannten Schriften gab er *Vocabularien des Pokomo, Nika, Kamba und Kwafi* heraus. Vgl. Cust im *Journ. of the R. A. S.* 1882 S. 160. Der 26. November 1881 setzte dem thatenreichen Leben des energischen Mannes ein Ziel.

Unter den Afrikaerforschern wie unter den Begründern der afrikanischen Sprachwissenschaft wird er immer als einer der Bahnbrecher gelten und zu den Zierden der deutschen Wissenschaft gehören. Von seiner Missionsthätigkeit im engeren Sinne zu reden, ist nicht dieses Ortes.

Dr. Karl Gustav Schwetschke, geb. den 5. April 1804 in Halle, studirte dort und in Heidelberg Philologie, verwickelte sich in burschenschaftliche Agitationen, gab das Studium auf und wandte sich dem Buchhandel zu. Allgemein bekannt wurde er durch seine *novae epistolae obscurorum virorum* 1849 und die *novae epistolae clarorum virorum* 1855, sowie seine *Bismarkias* und *Varzinias*. Ausserdem veröffentlichte er vielerlei culturhistorische und litterarische Schriften, die 1866 gesammelt herauskamen. Für die Geschichte des Buchhandels ist sein *Codex nundinarius Germaniae litteratae bisecularis* 1850, zweiter Theil 1877, von bedeutender Wichtigkeit. Für die morgenländischen Studien ist er als Verleger von Einfluss gewesen, denn er hatte den Muth, Freytags arabisches Lexicon herauszugeben. Auch Roediger's *Loqmân* und Harbrückers Uebersetzung des *Schahrastâni* sind bei ihm erschienen. — Er starb den 26. November 1882.

Protokollarischer Bericht
über die in Karlsruhe vom 26. bis 29. September 1882
abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Mittwoch, den 26. Sept. 1882.

Der Vorsitzende eröffnet die Sitzung um 12 Uhr mit einem Vortrag über die literarische Thätigkeit in diesem Jahre verstorbener Mitglieder der Gesellschaft. Hierauf constituirte sich die Section und ernannte zum stellvertretenden Vorsitzenden Prof. Reuss, zu Schriftführern Dr. Teufel und Dr. Lindner. Nunmehr erstattete Prof. Schlottmann den Secretariatsbericht und proclamirte die auf einstimmigen Beschluss des grösseren Vorstandes neu ernannten Ehrenmitglieder: Dr. von Kremer, k. k. österr. Handelsminister a. D. in Wien, Prof. Dr. de Goeje in Leiden, Michele Amari, Senator des Königreichs Italien in Rom und Prof. Dr. Whitney in New-Haven — ferner die Ernennung des Dr. R. Rost, Oberbibliothekar des India Office in London zum correspondirenden Mitglied¹⁾

Weiter verlas Prof. Windisch den Redactions- und Kassenbericht²⁾. Die Versammlung beauftragte Prof. Gildemeister in Verein mit den beiden Vorsitzenden die Rechnung zu prüfen und über das Resultat in einer folgenden Sitzung zu berichten.

Im Anschluss an den Redactionsbericht erklärt Prof. Müller, dass er, nachdem er die von ihm übernommene Verpflichtung, auf zwei Jahre die Redaction der semitischen Abtheilung des Jahresberichts zu führen, durch vollständige Einlieferung der Berichte für 1879 und 80 erfüllt hat, auf die Weiterführung dieser Aufgabe verzichten muss. Eine analoge Erklärung gab Prof. Kuhn ab, indem er es aussprach, dass er nach Ablieferung der rückständigen Theile der Jahresberichte 1878—80 auf eine weitere Fortführung dieses Unternehmens verzichten werde. Er knüpft hieran den Antrag, dass in §. 10 der Statuten die Worte: „und über den Zustand der orientalischen Studien überhaupt“ gestrichen werden sollen.

Nach einer lebhaften Discussion wurde auf Antrag des Prof. Socin eine weitere Verhandlung des Gegenstandes auf die nächste Sitzung vertagt.

1) Vgl. Beilage A.

2) Vgl. Beilage B.

Protokollar. Bericht über die Generalversammlung zu Carlsruhe. XLI

Prof. Gildemeister überbringt den Dank von Prof. Aufrecht für die Bemühungen des Prof. Windisch, durch die es gelungen ist, die Druckerei der Gesellschaft zur Anschaffung vorzüglicher Sanskrittypen zu veranlassen. Derselbe spricht schliesslich den allgemein getheilten Wunsch aus, dass mit dem Schlussheft dieses und der weiteren Jahre die Protokolle der Generalversammlung ausgegeben werden ¹⁾).

Zweite Sitzung.

Donnerstag, den 27. Sept. 1882.

Eröffnung der Sitzung 9 $\frac{1}{2}$ Uhr. Das Protokoll der ersten Sitzung wird verlesen und genehmigt. Hierauf theilt der Vorsitzende mit, dass das Gr. Ministerium des Innern in hoher Geneigtheit es ihm ermöglicht hat, die von ihm im Verein mit Prof. Thorbecke verfasste Festschrift zu drucken und der Section zu überreichen. Die Exemplare werden vertheilt.

Es folgt die Wiederaufnahme der Verhandlungen über den Jahresbericht. Prof. Socin erklärt sich dahin, dass zunächst in jedem Falle der Jahresbericht fortzusetzen und die Rückstände zu liefern sind, da die bisherigen Bestimmungen noch zu Recht bestehen. Hauptsächlich handle es sich aber beim Jahresbericht überhaupt um baldige Lieferung desselben, selbst auf Kosten der Vollständigkeit, welche bei dem heutigen Stande der morgenländischen Studien kaum mehr zu erreichen sei. Weiter betonte er, dass diese umfänglichen Jahresberichte das Budget der Gesellschaft sehr hoch belasten. Der Vorschlag des Prof. Merx, bloss bibliographische Register in der Form der Friderici'schen Bibliotheca zu verfertigen, eventuell selbst mit letzterer in Beziehung zu treten, sei in's Auge zu fassen.

Nachdem hierauf von dem Vorsitzenden die verschiedenen Auffassungen der Frage des Jahresberichts präcisirt worden waren, ertheilte derselbe HH. Prof. Müller und Kuhn das Wort zu nochmaliger Klarstellung ihrer Ansicht. Der Vorsitzende machte bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam, mit Hinweisung auf den Wortlaut von §. 10, dass im Lauf der Zeit der Jahresbericht aus den Grenzen seiner ursprünglichen Bestimmung herausgewachsen und somit der Wortlaut des §. schon seit längerer Zeit nicht mehr zur Ausführung gekommen sei.

Prof. Nöldeke gibt seine Zustimmung zu dem in der vorigen Sitzung entwickelten Ansichten des Prof. Kuhn zu erkennen.

Prof. Schlottmann beantragt die Abstimmung über Kuhn's und Socin's Vorschläge, zieht jedoch später diesen Antrag zurück zu Gunsten des Antrags Gildemeister. Dieser, vielseitig unterstützt, geht dahin:

es solle von der gegenwärtigen Generalversammlung eine Commission ernannt werden, welche der nächsten Generalversammlung den Stand der Frage präcisire und einen formulirten Vorschlag zur Abstimmung vorlege.

Prof. Lefmann befürwortet diesen Antrag, auch Prof. Reuss empfiehlt die Erhaltung des Jahresberichts in irgend einer Weise.

1) Mit der Erfüllung dieses Wunsches hängt die späte Ausgabe dieses Heftes zusammen.
Die Red.

XLII Protokollar. Bericht über die Generalversammlung zu Carlsruhe.

Der Antrag Gildemeister wird einstimmig angenommen. In die Commission wird Prof. Gildemeister als Vorsitzender gewählt ¹⁾. [Die Wahl der übrigen Mitglieder erfolgte in der dritten Sitzung.]

Prof. Müller verliest den Bibliotheksbericht ²⁾ und knüpft daran den Antrag, dem neu anzustellenden Bibliothekar seinen Gehalt auf 300 M. zu erhöhen.

Nachdem die Zweifel des Vorsitzenden, ob die Versammlung in Budgetfragen ohne materiellen Vorbericht competent sei, durch den Hinweis auf Präcedenzfälle, besonders den in Tübingen, aus dem Wege geräumt waren, wurde der Antrag auf Gehaltserhöhung einstimmig angenommen. Prof. Reuss äusserte sich dahin, dass nach seiner Ansicht das durch einen Präcedenzfall zwar für den Augenblick ermöglichte Verfahren principiellen Bedenken unterliege und einer statutarischen Bestimmung werth sei. Prof. Schlottmann spricht Hrn. Prof. Müller für seine vorzügliche Ordnung und Leitung des Bibliothekwesens den herzlichsten Dank der Gesellschaft aus, wobei sich die versammelten Mitglieder zum Zeichen ihrer Uebereinstimmung von den Sitzen erheben.

Der Vorsitzende verliest den Bericht über die Justification der Casse und beantragt die Decharge des Rechnungsführers, welche ertheilt wird.

Hr. Prof. Müller berichtet über seine in Kairo gedruckte Ausgabe des Ibn Abi Usaibiah und legt die ersten Bogen vor. Er knüpft hieran einige Bemerkungen über seine Abhandlung in Z. XXXIV, 465.

Prof. Nöldeke theilt mit, dass Vullers Ausgabe des Šāhnāmah in Dr. Landauer einen sichern Fortsetzer gefunden habe.

Dritte Sitzung.

Freitag, den 28. Sept. 1882.

Das Protokoll der zweiten Sitzung wird verlesen und genehmigt.

An Stelle des ausscheidenden Bibliothekars Prof. Müller schlägt der Vorstand Prof. Wellhausen (Halle) vor. Derselbe wird durch Acclamation einstimmig gewählt.

Aus dem Vorstande haben statutenmässig auszuscheiden die in Trier gewählten Mitglieder: von der Gabelentz, v. Roth und Windisch. Es wurden 17 Stimmzettel abgegeben und alle drei wurden wiedergewählt.

Es wird vorgeschlagen, in die Commission zur Erledigung der Jahresberichtsfrage zu erwählen die Herren Socin, Müller, Kuhn, Klatt, Kautzsch, Gildemeister. Der Vorschlag wird einstimmig angenommen.

Es folgt der Vortrag von Dr. Cornill über seine Bearbeitung des Ezechieltextes.

Hierauf sprach Herr Dr. Teufel über: Šāh Tahmasp I und seine Denkwürdigkeiten.

Es folgte eine Pause bis 11³/₄ Uhr.

Nach derselben trug Hr. Prof. Schlottmann vor: Ueber das Verhältniss der semitischen Schrift zur ägyptischen einerseits und zu der Runenschrift andererseits.

1) Vgl. Beilage C. 2) Vgl. Beilage D.

Protokollar. Bericht über die Generalversammlung zu Karlsruhe. XLIII

Herr Prof. **Leumann** machte einige Mittheilungen über eine vedische Frage.

Endlich legte der Vorsitzende photolithographische Abdrücke von dem **Codex Reuchlinianus** der **Karlsruher Bibliothek** vor, deren Vorzüglichkeit und Treue im Interesse eines Versuches, diesen Codex zu veröffentlichen, von den Anwesenden anerkannt wurde.

Schluss der Sitzung 1 Uhr.

Beilage A.

Aus dem Secretariatsbericht für 1881—82.

Seit October 1881 sind 16 Mitglieder beigetreten. Durch den Tod verlor die Gesellschaft 2 Ehrenmitglieder und 7 ordentliche Mitglieder. Von der Zeitschrift wurden versandt an Mitglieder 481 Exemplare, an gelehrte Körperschaften und Institute 39, an verschiedene Buchhandlungen und Private 129, zusammen 649 Exemplare. Das Fleischer-Stipendium wurde durch Herrn Geh. Rath Prof. Dr. Fleischer zum 4. März d. J., im Betrage von M. 453,25 an Herrn Dr. Gies in Konstantinopel ertheilt. Der Kassenbestand jener Stiftung betrug nach dem Kassenabschluss am 31. Jan. d. J. M. 9565,86.

Beilage B.

Aus dem Redactionsbericht für 1881—1882.

Der 36. Band der Zeitschrift ist in den Händen der Mitglieder.

Der wissenschaftliche Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahr 1880, herausg. von *Ernst Kuhn* und *August Müller* ist im Druck, ebenso die zweite Hälfte des Jahresbericht für 1878.

Von den weiteren Publicationen der D. M. G. ist erschienen:

Ibn Ja'is Commentar zu *Zamach'sari's Mufasssal*, herausg. von *G. Jahn*. 6. Heft. 1882. 4. 12 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 8 M.)

The *Kāmil* of el-Mubarrad. Ed. . . by *W. Wright*. 9th Part (Indexes) 1882. 4. 16 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 12 M.)

Im Druck befindlich ist No. 2 von Band VIII der Abhandlungen, enthaltend eine Ausgabe des *Aupapātika Sūtra* der Jaina von Dr. *E. Leumann*, ferner das zweite Buch von Dr. *von Schroeder's Māitrāyaṇī Samhitā*.

Beilage C.

Es wurde beschlossen, folgende Aufforderung in der Zeitschrift zu veröffentlichen:

Diejenigen Mitglieder der Gesellschaft, welche in Bezug auf die künftige Einrichtung des Jahresberichts Vorschläge zu machen wünschen, werden ersucht, dieselben schriftlich vor Ostern 1883 an Herrn Professor Gildemeister in Bonn gelangen zu lassen.

Beilage D.

Bibliotheksbericht für 1881—1882.

Die Gunst der Verhältnisse, welcher die Bibliothek im Jahre 1880/81 eine ungewöhnliche Anzahl von Eingängen verdankte, ist unseren Sammlungen im letzten Jahre nicht nur treu geblieben, sondern, dank einigen besondern Umständen, noch förderlicher geworden. Insbesondere sind es zwei grössere Serien, welche wir unsern Beständen haben hinzufügen können: die Sammlung von gegen hundert Nummern, welche das Präsidium des V. Orientalistencongresses aus den von den verschiedensten Seiten dieser gelehrten Versammlung überreichten Geschenken unserer Gesellschaft zugewendet hat; und die Reihe von 44 zum Theil sehr umfänglichen und durchweg werthvollen japanischen Werken, welche wir gegen eine Anzahl unserer eigenen Veröffentlichungen durch die uneigennützig und geschickte Vermittlung des Herrn Prof. Dr. Brauns in Tokio (jetzt in Halle a. S.) haben eintauschen können. Dem Dank, welcher dem Präsidium des Congresses und Herrn Prof. Brauns für diese erhebliche Förderung unserer Interessen vom Vorstande gebührende Massen ausgesprochen ist, wird sich die Generalversammlung ohne Zweifel bereitwillig anschliessen; nicht minder aber mit uns Herrn Professor E. Kuhn sich verpflichtet fühlen, der aus dem Nachlasse seines heimgegangenen Vaters ausser einer Anzahl von interessanten Druckwerken auch einige Abschriften und Drucke mit handschriftlichen Notizen uns überwiesen hat, welche ein pietätvoll zu hütendes Denkmal der Thätigkeit eines unserer hervorragendsten Gelehrten für uns bleiben werden. Zusammen mit den übrigen dankenswerthen Geschenken und den aus dem Tauschverkehr sich ergebenden Eingängen, so wie einer Anzahl von älteren Werken, die durch Umtausch von Doubletten erworben werden konnten, erreicht der Zuwachs in diesem Jahre die Höhe von 193 Fortsetzungen, 264 anderen Druckwerken, 6 Handschriften, einer indischen Münze und einem Papierabklatsch einer phönizischen Inschrift, insgesamt von 465 Nummern. Ferner sei auch an dieser Stelle hervorgehoben, dass in Folge einer von Herrn Sayce gegebenen Anregung der gelungene Versuch gemacht worden ist, die beiden von Blan's Gypscopie der Keilinschrift des Pfeilers von Keli Schin vorhandenen, aber auf dem Transporte s. Z. arg zerbrochenen Platten so zusammenzufügen, dass es Herrn Sayce gelungen ist, die auf denselben befindliche altarmenische Inschrift zu entsiffern. Nähere Mittheilungen, welche die vorläufige Anzeige des Herrn Sayce an mich noch nicht enthält, werden das in unserem Besitze befindliche Unicum hoffentlich bald für die Forschung nutzbar machen.

Ist der Bericht, welchen Sie diesmal über Ihre Bibliothek erhalten, ein besonders günstiger, so muss derselbe doch mit einem Ausdruck des Bedauerns von Seiten des Bibliothekars schliessen. Ich bin in Folge einer nothwendigen Veränderung meines Wohnsitzes gezwungen worden, meine Herren Kollegen in der statutengemässen Weise um die Erlaubniss zur Niederlegung meines Amtes mit dem Ende dieses Monats zu ersuchen, und nachdem dieses Gesuch in einer für mich sehr dankenswerthen Weise Annahme gefunden hat, bin ich in der Lage, heute mein Amt in die Hände dieser hochansehnlichen Versammlung zurückzugeben. Es geschieht das in der Gesinnung lebhafter Dankbarkeit für

die Ehre und das Vertrauen, welche die Deutsche Morgenländische Gesellschaft mir durch Uebertragung dieses Amtes erwiesen hat, und mit dem aufrichtigen Bedauern, aus einer Thätigkeit scheiden zu müssen, die mir in vieler Beziehung lieb geworden ist. Möchten die Resultate derselben, welche in Folge der mir im Anfang fehlenden bibliothekarischen Erfahrung manche inzwischen theilweise mir selbst schon fühlbar gewordene Mängel aufweisen müssen, auch nach meinem Rücktritte von dem Nachfolger, den ich Sie mir zu geben bitte, wie von den Mitgliedern der Gesellschaft selbst mit freundlicher Nachricht beurtheilt werden. Mit dieser Bitte und mit dem wiederholten, aufrichtigsten Danke schliesse ich meine Thätigkeit als Bibliothekar der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

A. Müller.

Beilage E.

Theilnehmer an der Generalversammlung der D. M. G. zu Karlsruhe 1882.

- 1) A. Holtzmann aus Freiburg.
 - 2) A. Müller aus Halle.
 - 3) R. Smend, Prof. aus Basel.
 - 4) Ed. Reuss, Prof. aus Strassburg.
 - 5) Schlottmann, Prof. aus Halle.
 - 6) J. Gildemeister, Prof. aus Bonn.
 - 7) Th. Nöldeke aus Strassburg.
 - 8) C. H. Cornill.
 - 9) H. Thorbecke.
 - 10) A. Socin.
 - 11) W. Fell.
 - 12) v. Gutschmid.
 - 13) S. Lefmann, Heidelberg.
 - 14) C. Pauli, Ülzen.
 - 15) R. E. Brünnow in Vevey.
 - 16) Jülz aus Innsbruck.
 - 17) C. F. Seybold, Tübingen.
 - 18) E. Kuhn, München.
 - 19) A. Kaegi, Zürich.
 - 20) B. Lindner, Leipzig.
 - 21) E. Windisch, Leipzig.
 - 22) Palm, Mannheim.
 - 23) Dr. Teufel, Karlsruhe.
 - 24) Dr. C. F. Zimmermann, Basel.
 - 25) Bartholomae, Halle a/S.
 - 26) Jacob Wackernagel, Basel.
 - 27) Dr. E. Gossweiler, Basel.
-

Extract aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1881.

Einnahmen.

19905	M.	58	-j	Kassenbestand vom Jahre 1880.
243	M.	85	-j	auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für die Jahre 1879 und 1880.
6207	"	28	"	Jahresbeiträge derselben für 1881.
720	"	—	"	Beiträge von drei Mitgliedern auf Lebenszeit à 240 M.
7171	"	13	"	_____
8	"	70	"	Vermögens - Zuwachs des Fleischer - Stipendii pro 1881, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüfitem Abschluss:
9565	M.	86	-j	Bestand nach der Rechnung pro 1881.
9557	"	16	"	" " " 1880.
8	M.	70	-j	Zuwachs des Fleischer-Stipendii w.o.
456	"	75	"	Zinsen von hypothek. u. zeitweise auf Rechnungsbuch d.Allgem.D.Creditanstalt zu Leipzig angelegten Geldern.
86	"	72	"	zurückerstattete Auslagen.
5	"	94	"	Lucrum durch Coursdifferenzen u. auf eingegangene Wechsel und Checks.
2745	"	—	"	Unterstützungen, als: 1500 M. — -j von der Königl. Preuss. Regierung.

Ausgaben.

9180	<i>N.</i> 54	—	für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band 35“, des „Katalog's der Bibliothek d. Ges., Band 2“, der „Abhandlungen f. d. K. d. Morgenl. VIII. Bd. No. 1“, des „Wissenschaftl. Jahresberichts f. 1879“, von „von Schroeder, Māitrāyaṇī I. Buch“ und von „Accidentien“.
269	<i>N.</i> 72	—	Unterstützung oriental. Druckwerke.
300	—	—	Unterstützung zu einer oriental. Forschungsreise d. Hrn. Dr. Langer, Wien an d. Geograph. Gesellschaft, daselbst.
<hr/>			
569	—	72	—
1702	—	52	Honorare, als:
	1002	<i>N.</i> 52	für „Zeitschrift, Band 35“.
	148	—	„Katalog der Bibliothek der Ges., Band 2“.
	174	—	„Abhandlungen f. d. K. d. M. VIII. Bd. No. 1“.
	192	—	„Wissenschaftl. Jahresbericht f. 1878, I. Hälfte“.
	186	—	für Correctur von „the Kamil, by Wright, Part XI“.
<hr/>			
	1702	<i>N.</i> 52	f. w. o.
<hr/>			
1440	—	—	Honorare für Redaction d. „Zeitschrift“, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.

900	—	—	(200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung.
900	—	—	von der Königl. Sächs. Regierung.
2745	ℳ.	—	w. o.
1557	ℳ.	25	— durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh. lt. Rechnung v. 28. Juli 1882 gedeckten Ausgaben.
5580	—	60	— Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 28. Juli 1882.
7137	—	85	—
37517	ℳ.	67	— Summa. Hiervon ab:
15397	—	12	— Summa der Ausgaben, verbleiben:
22120	ℳ.	55	— Bestand. (Davon: 9900 ℳ. — — in hypothek. angelegten Geldern,
9565	—	86	— Vermögensbestand d. Fleischer-Stipendii
und 2654	—	69	— baar)
22120	ℳ.	55	— w. o.
46	—	—	zur Completirung der Bibliothek d. Ges. in Halle.
582	—	35	— für Buchbinderarbeiten (incl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle).
411	—	01	— für Porti, Frachten etc., incl. der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.
10	—	50	— für Ausfertigung von 21 Stück Diplomen.
111	—	25	— Insgesamt (für Anzeigen, Wechselstempel u. Coursdifferenzen, Schreibmaterialien, f. Kisten, Emballage u. Verpackungen, für Reinigung der Sitzungs- u. Bibliotheks-Locale und für Aufwartung).
1557	ℳ.	25	— Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 28. Juli 1882.
213	—	02	— { ab: für Posten, welche in vorstehender Specification vertheilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.
1344	—	23	— demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den Absatz von der „Zeitschrift“, den „Abhandlungen f. d. K. d. M.“ etc., lt. Rechnung vom 28. Juli 1882.
15397	ℳ.	12	— Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Boltze in Halle, als Monent.

F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. Gesellschaft beigetreten:

Für 1882:

- 1025 Herr Dr. Franz Teufel, Bibliothekar a. d. Grossherzogl. Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe.
- 1026 „ Dr. Oscar von Lemm, am kaiserl. Alexander-Lyceum in St. Petersburg.
- 1027 „ Dr. Adolf Kaegi, Prof. am Gymnasium und Docent a. d. Univ. in Zürich.
- 1028 „ Dr. Paul Bernard Lacombe, Prof. des Bibelstudiums der Pariser Provinz des Dominicanerordens, z. Z. in Voldersbrück (Tirol).
- 1029 „ Dastur Peshotun, Parsi Highpriest in Bombay.
- 1030 „ Dastur Jamaspji, Parsi Highpriest in Bombay.
- 1031 „ Dr. Friedrich Knauer, Magister in Tübingen.

Für 1883:

- 1032 Herr Justin V. Prásek, k. k. Prof. in Klattau (Böhmen).
- 1033 „ E. A. Budge in Cambridge.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied Herrn Geh. Ober-Regierungsrath Dr. Justus Olshausen in Berlin, † den 28. December 1882, und ihr ordentliches Mitglied Herrn Professor Dr. J. C. W. Vatke in Berlin, † den 19. April 1882.

Verzeichniss der bis zum 1. Januar 1883 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9 a [28] ¹⁾. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Tome XXVIII, No. 1. 2. St. Pétersbourg 1882. Fol.
2. Zu Nr. 29 a [157]. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. XIV. Part III. London 1882. 8.
3. Zu Nr. 155 a [77]. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XXXVI. Band. II. Heft. Leipzig 1882. 8.
4. Zu Nr. 202 [153]. Journal asiatique. Septième série. Tome XIX. No. 3. — Avril-Mai-Juin 1882. — Tome XX. No. 1. 2. Juillet-Août-Sept. 1882. Paris. 8.
5. Zu Nr. 217 [166]. American Oriental Society. Proceedings at Boston, May 24th 1882. Proceedings of the 16th annual session, held in Cambridge, Mass., July 1882. 8.
6. Zu Nr. 294 a [13]. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe. XCVIII. Band. Heft III. — XCIX. Bd. Heft I. II.. Wien 1881—82. 8.
7. Zu Nr. 295 a [2864]. Archiv für österreichische Geschichte. LXII. Band. 2. Hälfte — LXIII. Bd. Wien 1881—1882. 8.
8. Zu Nr. 593 c (3) [1646]. Bibliotheca Indica. Old Series, Nos. 244. 245. A Bibliographical Dictionary of Persons who knew Mohammad, by Ibn Hajar. Ed. by Maulavi *Abd-ul-Hai*. Fasc. XX, XXI (Vol. III, No. 3. 4). Calcutta 1882. 8. (Fasc. XXI in zwei Exempl.)
9. Zu Nr. 594 a (19) [1062]. Bibliotheca Indica. New Series, No. 475. 481. Chaturvarga Chintāmaṇi. By Hemādri. Ed. by Paṇḍita *Yogeśvara Smṛitiratna*, and Paṇḍita *Kāmākhyanātha*. Vol. III. Part. I. Paṇḍitashakhaṇḍa. Fasc. II. III. Calcutta 1882. 8.
- ¹⁰⁾ Zu Nr. 594 a (33). Bibliotheca Indica. New Series, No. 476. The Vāyu Purāṇa. Ed. by *Rājendralāla Mitra*. Vol. II. Fasc. II. Calcutta 1882. 8.
11. Zu Nr. 594 a (37). Bibliotheca Indica. New Series, No. 477. The Nirukta. With Commentaries. Edited by Paṇḍit Satyavrata Sāmaśramī. Vol. I. Fasc. V. VI. Calc. 1882. 8.

1) Die in eckigen Klammern geschlossenen Ziffern sind die laufenden Nummern des gedruckten Katalogs.

L *Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

12. Zu Nr. 594 a (38). Bibliotheca Indica. New Series, No. 473. The Lalita-Vistara, or Memoirs of the Early Life of Sākya Siñha. Transl. by *Rājendralāla Mitra*. Fasc. II. Calc. 1882. 8.
13. Zu Nr. 594 a (40). Bibliotheca Indica. New Series, No. 479. The Śrauta Sūtra of Apastamba belonging to the Black Yajur Veda, with the Commentary of Rudradatta ed. by *Richard Garbe*. Fasc. IV. Calc. 1882. 8.
14. Zu Nr. 594 a (41). Bibliotheca Indica. New Series, No. 478. 482. The Yoga Aphorisms of Patanjali, with the Commentary of Bhoja Rājā and an English Translation. By *Rājendralāla Mitra*. Fasc. II. Calc. 1882. 8. (No. 482 in zwei Exempl.)
15. Zu Nr. 609 c [2628]. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. Vol. IV. No. 7—9. July-September 1882. London. 8.
16. Zu Nr. 641 a [22]. Philosophische und historische Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1880. Berlin 1881. — Desgl. aus dem Jahre 1881. Berlin 1882. 4.
17. Zu Nr. 878 [2422]. Oriental Manuscripts purchased in Turkey. [By *J. Lee*.] November, 1830. [London.] 4. [Doublette; Geschenk von *W. von Tiesenhhausen*.]
18. Zu Nr. 1044 a [160]. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LI, I, 2. II, 1. — 1882. Calcutta 1882. 8.
19. Zu Nr. 1044 b [161]. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. IV. V & VI. April, May & June 1882. Calcutta 1882. 8.
20. Zu Nr. 1101 a [99]. Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures and Condition of the Institution for the year 1880. Washington 1881. 8.
21. Zu Nr. 1232 a [10]. Mittheilungen des historischen Vereins für Steiermark. Heft XXX. Graz 1882. 8.
22. Zu Nr. 1422 [67]. Realia. Register op de generale resolutiën van het kasteel Batavia 1632—1805. Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. I deel. Leiden 1882. 4.
23. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. 1^{er} et 2^e trimestre 1882. Paris 1882. 8.
24. Zu Nr. 1521 a [2620]. Société de Géographie. Compte rendu des séances. No. 14. 15. 16. 17. 18. Paris 1882. 8.
25. Zu Nr. 1674 a [107]. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlanesch-Indie. Vierde Volgreeks. Zesde Deel 2^e Stuk s'Gravenhage 1882. 8.
26. Zu Nr. 2244. Bulletin de la Société Impériale Russe de Géographie, publié sous la direction de M. V. J. de Sreznevsky. Vol. XVIII. 2. Fasc. 1882. 8.
27. Zu Nr. 2327 [9]. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der K. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1882. Heft II, III. Band II. Heft 1. München 1882. 8.
28. Zu Nr. 2427 [32]. A Magyar Tudományos Akadémia 1881. évi május 22-én tartott XLI-dik Közülésének Tárgyai. A. M. T. Ak. Évkönyvvei XVI. Köt. VII Dar. Budapest 1881. Fol.
29. Zu Nr. 2451 [2274]. Compte rendu de la Commission Impériale Archéologique pour l'année 1880. Avec un Atlas. St.-Petersbourg 1882. Fol.

30. Zu Nr. 2452 [2276]. *Revue archéologique. Nouvelle série.* — 23. année. V. VI. VII. Mai. Juin, Juillet 1882. Paris 1882. 8.
31. Zu Nr. 2574 [1544]. *Lane's Arab.-Engl. Lexicon*, ed. by Stanley Lane Poole VII 2 (Kaf). London 1882. 4.
32. Zu Nr. 2727 [2905]. *Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen.* Herausgegeben vom historischen Vereine für Steiermark. 18. Jahrgg. Graz 1882. 8.
33. Zu Nr. 2763 [2503]. *Trübner's American, European & Oriental Literary Record.* Nos. 175—6. New Series. — Vol. III. Nos. 5. 6. London 1882. 8.
34. Zu Nr. 2771a [200]. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, herausgegeben von C. R. Lepsius unter Mitwirkung der Herren H. Brugsch, Ad. Erman und L. Stern. II. III. Heft. Leipzig 1882. 4.
35. Zu Nr. 2859 [1113]. *The Pandit. A monthly publication of the Benares College, devoted to Sanscrit Literature.* New Series vol. IV Nos. 1. 2. 3. 4. Benares (Lazarus) 1882. 8.
36. Zu Nr. 2938 [41]. *Nyelotudományi Közlemények.* Kiadja a Magyar Tudom. Ak. XVI, 2. 3. XVII, 1. Budapest 1881. 8.
37. Zu Nr. 2971a [167]. *Proceedings of the American Philosophical Society, held at Philadelphia, for promoting Useful Knowledge.* Vol. XIX. No. 109. June to December, 1881. 8.
38. Zu Nr. 2989 [37]. *A Magyar Tudományos Akadémia Értesítője.* XV. évfolyam. 1—8 Szám. Budapest 1881. 8.
39. Zu Nr. 2940 [42]. *Magyar Tudom. Akadémiai Almanach MDCCCXXXII^{re}.* Budapest 1882. 8.
40. Zu Nr. 3100 [38]. *Értekezések anyelv-és széptudományok Köreiből.* IX. Kötet. VI—XII. Szám. Budapest 1881. 8.
41. Zu Nr. 3131 [3278]. *Numismatische Zeitschrift*, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien. XIV. Jahrg. Erstes Halbjahr. Jänner—Juni 1882. Wien 1882. 8.
42. Zu Nr. 3411 [2338]. *Archaeological Survey of India. Report of Tours in the South-Eastern Provinces in 1874—75 and 1875—76.* By J. D. Beglar, under the Superintendence of A. Cunningham. Volume XIII. Calc. 1882. 8.
43. Zu Nr. 3636 [3438]. *The Palaeographical Society. Facsimiles of Ancient Manuscripts. Oriental Series. Part VII.* Ed. by William Wright. London 1882. Fol. [3 Exempl.]
44. Zu Nr. 3640 [2623]. *Société de géographie commerciale de Bordeaux. Bulletin.* II Série Année 9 No. 1. 5. 10. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 21. 22. Bordeaux 1882. — Dazu *Catalogue Spécial des objets composant l'exposition géographique.* Bordeaux 1882. 8.
45. Zu Nr. 3644 [2389 a]. *Statement of Particulars regarding Books, Maps, &c, published in the North-Western Provinces and Oudh, and registered under Act XXV of 1867, during the first Quarter of 1882.* (Allahabad 1882.) Fol.
46. Zu Nr. 3647 [2387]. *Catalogue of books and pamphlets printed in British Burma during the fourth quarter of 1881.* 1 Blatt Quer-Fol.
47. Zu Nr. 3769 [12]. *Atti della R. Accademia dei Lincei Anno CCLXXVIII. 1880—81. Anno CCLXXIX. 1881—82. Serie Terza. Transunti. Vol. V. Fasc. 1—7 [Doublette]. Vol. VI. Fasc. 1—10. 13. 14. [Davon 1—10 Doubletten.] Roma 1881—82. Fol.*

LII *Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

48. Zu Nr. 3864 [2398]. Extract from the Proceedings of the Government of India in the Home Department (Public), — under date Simla, the 22^d July 1881. [Ueber die Resultate der indischen Handschriftenverzeichnung 1879—80.]. Fol.
49. Zu Nr. 3868 [46]. Annales de l'Extrême Orient. No. 49. 50. 51. 52. Juillet—Août—Septembre—Octobre 1882. Paris. 4.
50. Zu Nr. 3877 [186]. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Bd. V, Heft 1. Leipzig 1882. 8.
51. Zu Nr. 3884a. Ungarische Revue. Mit Unterstützung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von *Paul Hunfalvy*. 1881, V.—XII. Heft. 1882. I—VI. Heft. Leipzig 1881. 1882. 8.
52. Zu Nr. 3927 [1513]. Ibn Ja'is' Commentar zu Zamach'sari's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Dr. *G. Jahn*. Sechstes Heft. Leipzig 1882. 4.
53. Zu Nr. 3937 [1666]. Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir Al-Tabari quos ed.... *M. J. de Goeje*. II, 1. III, 2. 3. 4. Lugd. Bat. 1880. 1881. 8.
54. Zu Nr. 3981. De Indische Gids. Vierde Jaargang. 1882. Augustus, September, October, November. Amsterd. 8.
55. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Partie littéraire. 2^e série. Tome quinzisième. XXXV^e de la collection. 1^e—4^e livr. Juillet—Oct. 1882. — Partie technique. 2^e série. Tome huitième. XXXVI de la collection. 6^e et 7^e. 8. 9. livr. Juin—Juillet—Août—September 1882. Paris 1882. 8.
56. Zu Nr. 4029. A Catalogue of Books Printed in the Mysore Province, during the Months of January, February and March (or the 1st Quarter of) 1882. (Bangalore 1882) 4.
57. Zu Nr. 4030. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. XVII. Band. 3. Heft. Berlin 1882. 8.
58. Zu Nr. 4031. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin Band IX. No. 6. 7. Berlin 1882. 8.
59. Zu Nr. 4032. Mittheilungen der afrikanischen Gesellschaft in Deutschland. Band III. Heft 3. Berlin 1882. 8.
60. Zu Nr. 4108. The Madras Journal of Literature and Science for the year 1881, ed. by *G. Oppert*. Madras 1882. 8.
61. Zu Nr. 4189. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Herausgegeben von *Bernhard Stade*. Jahrgang 1882. Heft 2. Giessen 1882. 8. [5 Expl.]
62. Zu Nr. 4192. Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung bearbeitet von *Otto Böhtlingk*. Dritter Theil. Zweite Lieferung. St. Petersburg 1882. Fol.
63. Zu Nr. 4283. Dictionnaire turc-français. Supplément aux dictionnaires publiées jusqu'à ce jour par *A. C. Barbier de Meynard*. Vol. I. Livr. 2. Paris 1882. 4.
64. Zu Nr. 4335. Verhandlungen des fünften Internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin im September 1881. Zweiter Theil. Abhandlungen und Vorträge. Erste Hälfte. Zweite Hälfte. Berlin 1882. 8. [A. u. d. T.: Abhandlungen und Vorträge des fünften Internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin im September 1881. Erste Hälfte. Abhandlungen und Vorträge der Semitischen und Afrikanischen

Section. Mit einer autographischen Beilage und zwei Tafeln. Berlin 1882. 8. — Zweite Hälfte. Abhandlungen und Vorträge der indogermanischen und der ostasiatischen Section. Mit zwei chromo-lithographirten Tafeln. Berlin 1882. 8.

65. Zu Nr. 4343. Le Muséon. Revue Internationale. Tome I. — No. 3. 4. Louvain 1882. 8.

66. Zu Nr. 4458. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XVIII—XXXVIII. 13. April—27. Juli 1882. Berlin 1882. 4.

67. Zu Nr. 4466. Revue de l'Extrême-Orient. Tome premier No. 3. Juillet. Août. Sept. Paris 1882. 8.

II. Andere Werke.

4487. Tam tu kinh ou Le Livre des phrases de trois caractères. Avec le grand commentaire de Vu'ong tân thäng. Texte, transcription annamite et chinoise, explication littéraire et traduction complètes par *Abel des Michels*. Paris 1882. 4. (Publ. de l'Éc. des langues or. viv. XVII).

4488. a. *AEONTIOT MAXAIPA XPONIKON KTPPOT*. Chronique de Chypre. Texte grec par *E. Müller* et *C. Sathas*. Avec une carte chromolithographie [sic]. Paris 1882. 4. (Publ. de l'Éc. des langues or. viv. II. S. III.)

4488. b. Chronique de Chypre par Léonce Machéras. Traduction française par *E. Müller* et *C. Sathas*. Paris 1882. 4. (Publ. de l'Éc. d. langues or. viv. II. S. III.)

4489. Mirâdj-Nâmeh publiée pour la première fois d'après le manuscrit ouïgour de la Bibliothèque Nationale, traduit et annoté par *A. Pavet de Courteille*. Paris 1882. 4. (Publ. de l'Éc. d. l. or. viv. II. S. VI.)

4490. Mâitrâyanî Samhitâ herausgegeben von *Leopold von Schroeder*. Erstes Buch. Gedruckt auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig 1881. 8.

4491. Het Leven van Johannes van Tella door Elias. Syrische Tekst en Nederlandsche Vertaling door *Hendrik Gerrit Kleyn*. (Academ. Proefschrift). Leiden 1882. 8.

4492. Jacobus Baradaeus de Stichter der syrische monophysietische Kerk. Door *Hendrik Gerrit Kleyn*. (Academ. Proefschrift.) Leiden 1882. 8.

4493. Du mode de filiation des racines sémitiques et de l'inversion par *Cl. Cazet*. Paris 1882. 4.

4494. *K. Himly*. Die amtliche Beschreibung von Schöng-King. (Sep.-Abdr. a. *Kettler's* Zeitschr. f. wissensch. Geogr., Bd. II. H. I.) [Lahr 1880]. 4.

4495. Pahlavi, Gujarâti and English Dictionary. By *Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana*. 3 voll. Bombay A. Y. 1246—1251. A. D. 1877—1882. 8. (Auch mit Gužaratititel.)

4496. Der Papyrusfund von El-Faijûm. Von *Josef Karabacek*. Mit 4 Tafeln. Wien 1882. Fol. (Separatabdruck a. d. XXXIII. Bde. der Druckschriften der philos.-hist. Cl. der Kais. Akad. d. Wiss.)

4497. The Integrity of the Book of Isaiah. By *Wm. Henry Cobb*. [S.-A. aus Bibliotheca Sacra. July 1882.] 8.

4498. The Oriental Biographical Dictionary by the Late *Thomas William Bale*. Ed. by the Asiatic Society of Bengal under the Superintendence of *Henry George Keene*. Calcutta 1881. 4.

LIV *Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

1199. Second mémoire. Relations diplomatiques des Princes chrétiens avec les Rois de Perse de la race de Tchingiss, depuis Houlagou, jusqu' au règne d'Abousaïd. 4
4500. *von Kremer*. Des Scheichs Ábd-ol-Shanij-en-Nabolsi's Reisen in Syrien, Aegypten und Hidschâz. [Sitzb. d. ph.-hist. Cl. d. kais. Akad. d. Wiss. Bd. V, S. 313—356. Wien 1880.] 8.
4501. Supplément à l'Histoire Générale des Huns, des Turks et des Mogols, contenant un abrégé de l'histoire de la domination des Uzbèks dans la grande Bukharie, depuis leur établissement dans ce pays jusqu'à l'an 1709, et une continuation de l'histoire de Kharèzm depuis la mort d'Aboul-Ghazi-Khan jusqu'à la même époque; par *Joseph Senkowski*. St. Pétersbourg 1824. 4.
4502. The International Numismata Orientalia. Part IV. The Coins of the Túlûni Dynasty. By *Edward Thomas Rogers*. London 1877. Fol.
4503. Ueber die Encyklopädie der Perser, Araber und Türken. Von *Hammer-Purgstall*. [Aus den Denkschr. der ph.-hist. Cl. der Kais. Ak. d. Wiss. Wien.] Fol.
(NB. No. 4449—4503 Geschenk des Hrn. v. *Tiesenhausen* in Petersburg.)
4504. Principaux Monuments du Musée égyptien de Florence, par *William B. Berend*. Première partie. Stèles, bas-reliefs et fresques. Paris 1882. Fol.
4505. Ostirânische Kultur im Alterthum von *Wilhelm Geiger*. Mit einer Uebersichtskarte von Ostirân. Erlangen 1882. 8.
4506. Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke. Von *F. Wüstenfeld*. (Aus dem XVIII. und XIX. Bde. der Abhh. der K. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen.) Göttingen 1882. 4.
4507. The Apology of Al Kindy, written at the Court of Al Mâmûn (A. H. 215; A. D. 830), in Defence of Christianity against Islam. With an Essay on its Age and Authorship read before the Royal Asiatic Society. By Sir *William Muir*. London 1882. 8.
4508. Report on the Search for Sanskrit Mss. in the Bombay Presidency, during the Year 1880—81. By *F. Kielhorn*. Bombay 1881. 8.
4509. *R. G. Bhandarkar*. To K. M. Chatfield, Esq., Director of Public Instruction, Poona. [Bericht über Sanskrithandschriften.] Fol.
4510. *J. Halévy*. Essai sur les inscriptions du Safa. Ouvrage couronné par l'institut en 1878. Extr. du J. As. Paris 1882. 8.
4511. *J. P. Six*. Aphrodite-Nemesis. Extrait du Numismatic Chronicle (3^e sér. II 89—102). Londres 1882. 8.
4512. Gregorii Abulfarag Bar Ebhraya in evang. Matthaei commentariorum capita 1—8 e recognitione *Johannis Sparuth*. Lugl. Bat. 1879. 4.
4513. 4513 a. *Mahmud Ekrem* (Conseiller d'Etat, Professeur de Littérature à l'Ecole Civile Impériale de Constantinople), Ta'lim Adabijât (cours de littérature Ottomane) 1^{ère} partie Stambul 1299 (1882). In zwei Expl. 8.
4514. Bibliothèque Orientale . . . par Monsieur *d'Herbelot*. Paris 1697. Fol.
4515. Grammaire de la langue Araméenne selon les deux dialectes syriaque et chaldaïque . . . par sa Grandeur Mgr. *David* Archevêque Syrien de Damas. Mossoul, imp. des Pères Dominicains 1879. 8.
4516. *Winer's* Chaldäische Grammatik über Bibel und Targumim. 3. Aufl., vermehrt durch eine Anleitung zum Studium des Midrasch und Talmud von Dr. *Bernard Fischer*. Lpz. 1882. 8.

4517. Die grammatische Terminologie des *Jehuda b. David* (Abu Zakarja Jahja b. Dâûd) *Hajjug*. Nach dem arabischen Originale seiner Schriften und mit Berücksichtigung seiner hebräischen Uebersetzer und seiner Vorgänger dargestellt von *W. Bacher*. Wien 1882. (S.-A.) 8.
4518. The Pampa Rámáyana or Rámachandra Charita Purána of Abhinava Pampa. An Ancient Jain Poem in the Kannada Language ed. by *Lewis Rice*. Bangalore. Mysore Government Press. 1882. 8.
4519. *Kielhorn*, lists of the Sanskrit manuscripts purchased for Government during the years 1877—78 and 1879—80, and a list of the manuscripts purchased by me for Government from May to November 1881. To the Director of Public Instruction. Poona, 30th Nov. 1881. 8.
- 4519 a. Proposals . . . of a Catalogue of Sanscrit Manuscripts belonging to the Government of Bombay. 8. Vgl. 3864 und 4409.
-

Verzeichniss der Mitglieder der Deutschen Morgen- ländischen Gesellschaft im Jahr 1882.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Michele Amari, Senator des Königr. Italien in Rom.

- Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker, in Jena.
- Dr. R. P. Dozy, Prof. an der Univ. in Leiden.
- Dr. H. L. Fleischer, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig.
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. in Leiden.

Sir Alex. Grant, Baronet, Principal of the University of Edinburgh.

Herr B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in Alderley Grange, Wotton-under-Edge Gloucestershire.

- Dr. Alfr. von Kremer, Exc., k. k. Handelsminister a. D. in Wien.
- Dr. F. Max Müller, Prof. an der Univ. in Oxford.
- Dr. Justus Olshausen, Geh. Ober-Regierungsrath in Berlin.
- Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft an d. Univ. in Halle.

Sir Henry C. Rawlinson, Major-General u. s. w. in London.

Herr Dr. R. von Roth, Oberbibliothekar und Professor an d. Univ. in Tübingen.

- Dr. A. T. Stenzler, Geh. Regierungsrath, Prof. a. d. Univ. in Breslau.
- Dr. Whitley Stokes, früher Secretary of the Legislat. Council of India, jetzt in Oxford.
- Subhî Pascha Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.
- Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts in Paris.
- Dr. W. D. Whitney, Secretär der Amerikan. Morgenl. Gesellschaft und Prof. a. d. Univ. in New-Haven, U. S. America.
- Dr. William Wright, Prof. an der Univ. in Cambridge.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth Esq., Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.

- Bâbu Râjendra Lâla Mitra in Calcutta.
- Dr. G. Bühler, Professor an d. Univ. in Wien.
- Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological Survey of India.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, Exc., kais. russ. w. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Îçvara Candra Vidyâsâgara in Calcutta.
- Oberst William Nassau Lees, LL. D., in London.

Herr Lieutenant-Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul-General in Algeria, in Algier.

- Dr. G. Rosen, kais. deutscher Generalconsul a. D. in Detmold.
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar a. d. India Office Library in London.
- Dr. Edward E. Salisbury, Präsident der Amerikan. morgenl. Gesellschaft und Prof. in New Haven, N.-Amerika.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar, in New York.
- Dr. A. Sprenger in Heidelberg.
- Edw. Thomas Esq. in London.
- Dr. Cornelius V. A. Van Dyck, Missionar in Beirut.

III.

Ordentliche Mitglieder¹⁾.

Herr Dr. Aug. Ahlquist, Prof. in Helsingfors (589).

- Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald (578).
- Karl Ahrens, Gymnasiallehrer in Plön (Holstein) (1011).
- Arthur Amiaud, maître de Conférences à l'École Supérieure des Lettres in Algier (998).
- Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
- Carl von Arnhard, Gutsbesitzer in München (990).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Zittau (494).
- Dr. Joh. Auer, Prof. am akadem. Gymnasium in Wien (883).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Prof. an der Univ. in Bonn (522).
- Freiherr Alex. von Bach Exc. in Wien (686).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (804).
- Dr. Seligman Baer, Lehrer in Biebrich a. Rh. (926).
- Lic. Dr. Friedrich Baethgen, Docent an der Univ. in Kiel (961).
- Dr. O. Bardenhewer, Docent an der Univ. in München (809).
- Dr. Jacob Barth, Professor an der Univ. in Berlin (835).
- Dr. Christian Bartholomae, Docent an der Univ. in Halle (955).
- René Basset, professeur à l'École Supérieure des Lettres in Algier (997).
- Dr. A. Bastian, Professor an d. Univ. in Berlin (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg (704).
- Dr. Gust. Baur, Consistorialrath, Prof. und Universitätsprediger in Leipzig (288).
- J. Beames, Commissioner of Orissa, in Hooghly, Bengal, India (732).
- G. Behrmann, Hauptpastor in Hamburg (793).
- Dr. Wilhelm Bender, Prof. der Theol. in Bonn (988).
- R. L. Bensly, M. A., Fellow and Librarian of Gonville and Caius College in Cambridge (498).
- Adolphe Bergé Exc., kais. russ. wirkli. Staatsrath, Präsident der kaukas. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).
- Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Custos des k. k. Münz- und Antiken-Cabinets in Wien (713).
- Aug. Bernus, Pastor in Basel (785).
- Dr. E. Bertheau, Geh. Regierungsrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).

1) Die in Parenthese beigesezte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

LVIII *Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

Herr Dr. Carl Bezold in München (940).

- **Dr. A. Bezzenberger, Prof. an der Univ. in Königsberg (801).**
- **Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Innsbruck (573).**
- **Freiherr von Biedermann, königl. sächs. General-Major z. D. auf Niederforchheim, K. Sachsen (189).**
- **A. S. Binion, Custos a. d. Peabody Institute Library in Baltimore, U. S. A. (1023).**
- **Rev. John Birrell, D. D., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).**
- **Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. John Hopkins University, Baltimore, Md. U. S. A. (999).**
- **Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).**
- **Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Witzenhausen an d. Werra (133).**
- **A. Bourquin, Scotch Mission, General Assembly's Institution, Bombay (1008).**
- **Dr. Peter von Bradke in Jena (906).**
- **M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).**
- **Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen (764).**
- **Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary, New York (725).**
- **Dr. Ebbe Gustav Bring, Bischof von Linköpingsstift in Linköping (750).**
- **J. P. Broch, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (407).**
- **Dr. H. Brugsch-Bey in Berlin (276).**
- **Rud. E. Brünnow in Vevey (1009).**
- **Lic. Dr. Karl Budde, Professor an der ev.-theol. Facultät in Bonn (917).**
- **Frants Buhl, Prof. der alttestamentl. Wissenschaft a. d. Univ. in Kopenhagen (920).**
- **Freiherr Guido von Call, k. u. k. österreich-ungar. Viceconsul in Constantinopel (822).**
- **L. C. Casartelli, M. A., St. Bode's College, Manchester (910).**
- **Alfred Caspari, Studienlehrer an den Kgl. Bayer. Militärbildungsanstalten in München (979).**
- **Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).**
- **David Castelli, Prof. des Hebr. am R. Istituto di studj superiori in Florenz (812).**
- **Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye, Prof. der Theol. in Amsterdam (959).**
- **Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Literatur an der Univers. in St. Petersburg (292).**
- **Hyde Clarke Esq., Mitglied des Anthropolog. Instituts in London (601).**
- **Dr. Joseph Cohn in Bisenz, Mähren (896).**
- **Lic. Dr. Carl Heinr. Cornill, Docent an der Univ. und Repetent am Seminarium Philippinum in Marburg (885).**
- **Heinrich Graf von Coudenhove in Wien (957).**
- **Edw. Byles Cowell, Professor d. Sanskrit an d. Universität Cambridge (410).**
- **Rev. Dr. Mich. John Cramer, Ministerresident der Verein. Staaten von Nord-Amerika in Bern (695).**
- **Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago (923).**
- **Dr. Georg Curtius, Geh. Hofrath, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).**
- **Robert N. Cust, Barrister-at-law, late Indian Civil Service, in London (844).**
- **Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Conrector am kais. Lyceum in Strassburg (742).**
- **Dr. Berth. Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena (753).**
- **Dr. Franz Delitzsch, Geh. Kirchenrath und Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).**
- **Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. an d. Univ. in Leipzig (948).**
- **Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der École spéciale des langues orientales vivantes in Paris (666).**
- **Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).**

Herr Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin (260).

- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
- Sam. R. Driver, Fellow of New College in Oxford (858).
- Dr. Johannes Dümichen, Professor an der Univ. in Strassburg (708).
- Frank W. Eastlake, stud. or. in Bonn (945).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. in Leipzig (562).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
- Dr. Egli, Pastor emerit. in Engehof b. Zürich (925).
- Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Genf (947).
- Karl Ehrenburg, stud. phil. z. Z. in Berlin (1016).
- Dr. Arthur M. Elliott, Prof. an der Univ. in Baltimore (851).
- Dr. Adolf Erman, Privatdocent an der Univ. in Berlin (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith (641).
- Waldemar Ettel, cand. theol. in Ober-Losnitz bei Kolmar i. Posen (1015).
- Prof. Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibl. in Strassburg (614).
- Edmond Fagnan, attaché à la Bibliothèque Nationale, Paris (963).
- Dr. Fredrik A. Fehr, Prediger in Stockholm (864).
- C. Feindel, Dragomanats-Eleve bei der k. deutschen Gesandtschaft in Peking (836).
- Dr. Winand Fell, Religionslehrer am Marzellen-Gymnasium in Cöln (703).
- Dr. Floeckner, Professor in Beuthen (800).
- Dr. Victor Floigl in Graz (970).
- Fr. Fraidl, Prof. d. Theol. in Graz (980).
- Dr. Ernst Frenkel, Gymnasialoberlehrer in Dresden (859).
- Major George Fryer, Madras Staff Corps, Deputy Commissioner in Rangun (916).
- Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit, St. Xavier College, High School, Bombay (973).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956).
- Dr. H. G. C. von der Gabelentz, Prof. an d. Univ. in Leipzig (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Dr. Richard Garbe, Professor an d. Univ. in Königsberg (904).
- Gustave Garrez in Paris (621).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. der alttest. Theologie in Lausanne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Studienlehrer in Neustadt a/H., Rheinpfalz (930).
- Dr. H. Gelzer, Prof. an der Univ. in Jena (958).
- Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (760).
- Lic. Dr. F. Giesebrecht, Docent an der Univ. in Greifswald (877).
- Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. an d. Univ. in Bonn (20).
- Rev. Dr. Ginsburg in Virginia Water, St. Anns Heath, Chestsey (Sussex) (718).
- Wladimir Girgass, Prof. d. Arabischen bei der orient. Facultät in St. Petersburg (775).
- K. Glaser, Professor am k. k. Gymnas. zu Wien (968).
- Dr. Siegfried Goldschmidt, Professor an d. Univ. in Strassburg (693).
- Dr. Ignaz Goldziher, Docent an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest (758).
- Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. Dr. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Lic. Dr. Julius Grill, Ephorus am theol. Seminar in Maulbronn, Württemberg (780).
- Lic. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grimma (67).
- Dr. Wilh. Grube, am Asiat. Mus. der Academie der Wissensch. in St. Petersburg (991).
- Dr. Max Grünbaum in München (459).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an d. Univ. in Prag (873).
- Ignazio Guidi, Prof. des Hebr. und der semit. Spr. in Rom (819).
- Jonas Gurland, Hofrath und Magister in Nowomoskowsk (771).

LX *Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

Herr Lic. Herm. Guthe, Docent an der Univ. in Leipzig (919).

- Dr. Herm. Alfr. von Gutschmid, Prof. an der Univ. in Tübingen (367).
- Dr. Julius Caesar Haentzsche in Dresden (595).
- S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (551).
- J. Halévy, in Paris (845).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Anton Freiherr von Hammer Exc., k. u. k. Geh. Rath in Wien (397).
- Dr. Alb. Harkavy, Professor d. Gesch. d. Orients an der Univ. in St. Petersburg (676).
- Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen (881).
- Dr. Martin Hartmann, Kanzler-Dragoman bei dem k. deutschen Consulat in Beirut (802).
- Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London, d. Z. in Zürich (570).
- Dr. Joh. Heller, Rector des Collegiums in Pressburg (965).
- Chr. Hermansen, Prof. d. Theol. in Kopenhagen (486).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
- Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankenstift in Dresden (274).
- Dr. A. Hillebrandt, Docent an der Univ. in Breslau (950).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Halberstadt (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld in Berlin (995).
- Dr. Reinhart Hoerning, Assist. Ms. Dep. British Museum, London (1001).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal Cathedral Mission College, Calcutta (818).
- Lic. C. Hoffmann, Pastor in Frauendorf, Reg.-Bez. Stettin (876).
- Dr. Karl Hoffmann, Professor in Arnstadt (534).
- Joh. Hollenberg, Gymnasialoberlehrer in Moers, Rheinprov. (972).
- Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. Privatdocent an d. Univ. zu Freiburg (934).
- Dr. Fritz Hommel, Secretär an der Hof- und Staatsbibliothek und Docent an d. Univ. in München (841).
- Dr. Edw. Hopkins, Columbia University, New York City, U. S. A. (992).
- Dr. M. Th. Houtsma, Adj. Int. Leg. Warn. in Leiden (1002).
- Dr. A. V. Huber, in München (960).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg (779).
- Dr. Eugen Hultsch, Doc. a. d. Univ. in Wien (946).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje in Leiden.
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Akademie in Münster (791).
- Dr. G. Jahn, Docent an der Univ. u. Oberlehrer am Kölln. Gymn. in Berlin (820).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg (815).
- Dr. P. de Jong, Prof. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Utrecht (427).
- Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Litteratur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
- Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynboll, Prof. des Arabischen in Delft (592).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor am Gymnasium und Doc. an der Univ. in Zürich (1027).
- Dr. Isidor Kalisch, Rabbiner in Newark, N. J., N.-America (964).
- Dr. S. J. Kämpf, Prof. an der Universität in Prag (765).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an d. evang.-theol. Facultät in Bonn (462).
- Dr. Simon Kanitz in Lugos, Ungarn (698).
- Dr. Joseph Karabacek, Professor an d. Univ. in Wien (651).
- Albin Kaufmann, Prof. am Gymnasium in Luzern (967).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (892).

Herr Dr. Fr. Kaulen, Prof. an d. Univers. in Bonn (500).

- Dr. Emil Kautsch, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Tübingen (621).
- Dr. Camillo Kellner, Oberlehrer am königl. Gymn. in Zwickau (709).
- Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Docent der Theologie und der orient. Spr. und Repetent an d. Univ. in Marburg (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Prof. a. d. Univ. in Göttingen (1022).
- Dr. H. Kiepert, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
- Rev. T. L. Kingsbury, M. A., Easton Royal, Pewsey (727).
- R. Kirchheim in Frankfurt a. M. (504).
- Dr. M. Klamroth, Gymnasiall. in Altona (962).
- Dr. Johannes Klatt in Berlin (878).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Elbing (931).
- Rev. F. A. Klein in Sigmaringen (912).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theologie in Berlin (495).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
- Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New-York (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest (656).
- Dr. Alexander Kohut in Grosswardein, Ungarn (657).
- Lic. Dr. Eduard König, Docent an der Univ. u. Oberlehrer an der Thomasschule in Leipzig (891).
- Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
- Dr. Cajetan Kossowicz, w. Staatsrath, Exc., Prof. des Sanskrit a. d. Universität in St. Petersburg (669).
- Dr. Rudolf Krause, prakt. Arzt in Hamburg (728).
- Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar in Leipzig (164).
- Dr. Mich. Jos. Krüger, Domherr in Frauenburg (434).
- Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theologie in Leiden (327).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München (712).
- Dr. E. Kurz, Gymnasiallehrer in Burgdorf, Cant. Bern (761).
- Graf Géza Kuun von Oszdola in Budapest (696).
- Dr. Paul Bernard Lacome, Prof. des Bibelstudiums der Pariser Provinz des Dominicanerordens, z. Z. in Voldersbrück, Tirol (1028).
- W. Lagus, w. Staatsrath, Exc., Professor in Helsingfors (691).
- Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden (464).
- Dr. W. Landau, Oberrabbiner in Dresden (412).
- Dr. S. Landauer, Docent an der Univ. in Strassburg (882).
- Dr. Carl Lang, Lehrer an der Victoriaschule in Aachen (1000).
- Dr. Charles R. Lanman, Prof. des Sanskrit, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, N.-America (897).
- Fausto Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an d. Univ. in Florenz (605).
- Dr. Lauer, Regierungs- u. Schulrath in Merseburg (1013).
- Dr. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
- Dr. Oscar von Lemm, am kais. Alexander-Lyceum in St. Petersburg (1026).
- Dr. John M. Leonard, Professor of Greek and Comparative Philology in the State University of Cincinnati, U. S. A. (733).
- Dr. C. R. Lepsius, Geh. Regierungsrath, Oberbibliothekar und Prof. an d. Univ. in Berlin (199).
- Dr. Ernst Leumann in Oxford (1021).
- Rev. J. B. Lightfoot, D. D., Bishop of Durham (647).
- Giacomo Lignana, Professor der morgenl. Spr. in Rom (555).
- Dr. Arthur Lincke in Paris (942).
- Dr. Bruno Lindner, Docent an der Univ. in Leipzig (952).
- Dr. J. Löbe, Kirchenrath in Altenburg (32).

LXII *Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

Herr Dr. L. Loewe, Seminardirector, Examiner der morgenl. Sprachen im
Royal College of Preceptors in Broadstairs, Kent (501).

- Dr. Immanuel Löw, Rabbiner in Szegedin (978).
- Dr. Wilhelm Lotz aus Cassel (1007).
- Dr. Alfred Ludwig, k. k. Ordentl. Universitätsprofessor in Prag (1006).
- Jacob Lütseh, Cand. orient. in St. Petersburg (865).
- A. Lützenkirchen, Stud. orient. in Düren (870).
- C. J. Lyall, B. S. C., in London (922).
- D. G. Lyon aus Benton, Ala., U. S. America (1004).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College, Oxford (1024).
- Lic. Karl Marti, Pfarrer in Buus, Baselland und Doc. d. Theol. a. d. Univ. in Basel (943).
- Abbé P. Martin, Prof. an der kath. Univ. in Paris (782).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in Haag (270).
- Dr. F. McCurdy, Princeton, New Jersey, N.-A.
- Dr. A. F. von Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. Ludwig Mendelssohn, Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
- Dr. A. Merx, Professor d. Theologie in Heidelberg (537).
- Dr. Ed. Meyer, Docent an der Univ. in Leipzig (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. w. Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
- Dr. Friedr. Mezger, Professor in Augsburg (604).
- Dr. Ch. Michel, Docent an der Univ. Lüttich (951).
- Dr. J. P. Minayeff, Prof. an der Univ. in St. Petersburg (630).
- Dr. O. F. von Möllendorff, Consulsdragoman in Hongkong (986).
- P. G. von Möllendorff, kais. deutscher Vicesonsul in Shanghai (690).
- Dr. med. A. D. Mordtmann in Constantinopel (981).
- Dr. J. H. Mordtmann, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (807).
- Dr. Ferd. Mühlau, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in London (437).

Herr Dr. Aug. Müller, Professor an d. Univ. in Königsberg (662).

- Dr. D. H. Müller, Professor an der Univ. in Wien (824).
- Dr. Ed. Müller, Privatdocent an d. Univ. Bern (834).
- Dr. Abr. Nager, Rabbiner in Wronke (584).
- Dr. Eberh. Nestle, Diaconus in Münsingen in Württemberg (805).
- Dr. B. Neteler, Vicar in Ostbevern (833).
- Dr. Karl Joh. Neumann in Halle a. d. S. (982).
- Dr. John Nicholson in Penrith, England (360).
- Dr. George Karel Nieman, Professor in Delft (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Professor d. Theol. in Bern (594).
- Dr. Nicolau Nitzulescu, Professor in Bukarest (673).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgenl. Spr. in Strassburg (453).
- Dr. J. Th. Nordling, Professor in Upsala (523).
- Dr. Geo. Wilh. Nottebohm in Berlin (730).
- Dr. W. Nowack, Professor d. Theol. in Strassburg (583).
- Dr. Johannes Oberdick, Gymnasial-Director in Münster i. W. (628).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. Berlin (993).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France in Paris (602).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an d. Univers. in Basel (707).
- Dr. Georg Orterer, Gymnasiallehrer in München (856).
- August Palm, Professor in Schaffhausen (794).
- Keropé Patkanian Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).
- Dr. C. Pauli, Rector der Höhern Bürgerschule in Ulzen (987).
- Z. Consiglieri Pedroso, Prof. de Historia no Curso Superior de Lettras in Lissabon (975).

Herr Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München (540).

- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha (328).
- Rev. John Peters, Ph. D. in New York (996).
- Peter Peterson, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
- Dr. W. Petr, k. k. Prof. der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an d. Univ. in Prag (388).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock (699).
- Rev. Geo. Philipps, D. D., President of Queen's College in Cambridge (720).
- Dr. Bernhard Pick, ev. Pfarrer in Alleghany, Pa. (913).
- Dr. Richard Pietschmann, Custos der Kön. und Univ.-Bibliothek in Breslau (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, 1st Class Assistant, British Museum, London (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Kiel (796).
- Dr. Plasberg, Progymnasialdirector in Sobernheim, Rheinpr. (969).
- Stanley Lane Poole, M. R. A. S., in London (907).
- George U. Pope, D. D., in Bangalore (649).
- Dr. Geo. Fr. Franz Praetorius, Prof. an d. Universität in Breslau (685).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn (644).
- M. S. Rabener, Directionsleiter an der israelit. deutsch-rumänischen Central-Hauptschule und Director des Neuschotz'schen Waiseninstituts in Jassy (797).
- Dr. Wilhelm Radloff, Prof. in Kasan (635).
- Julius Rainiss, Prof. d. Theol. u. Stiftsbibliothekar in Zircz, Ungarn (966).
- Edward Rehatsek Esq. in Bombay (914).
- Lic. Dr. Reinicke, Pastor in Jerusalem (871).
- Dr. Leo Reinisch, Professor an d. Universität in Wien (479).
- Dr. Lorenz Reinke, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langförden im Grossherzogth. Oldenburg (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts, Prof. der Sem. Sprachen an der Sorbonne in Paris (433).
- Dr. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., New York (887).
- Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (612).
- Fr. Risch aus Gangrehweiler bei Speyer (1005).
- Dr. James Robertson, Professor of Orient. Languages in Glasgow (953).
- Dr. Joh. Roediger, Bibliothekar der Kön. und Univ.-Bibliothek in Königsberg (743).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Hermaringen a. d. Brenz (932).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität in St. Petersburg (757).
- Lic. Dr. J. W. Rothstein, Gymnasiall. in Elberfeld (915).
- Dr. Franz Rühl, Prof. an der Univ. in Königsberg (880).
- Lic. Dr. Victor Ryssel, Docent an d. Univ. u. Oberlehrer am Nicolai-Gymnasium in Leipzig (869).
- Dr. Ed. Sachau, Prof. d. morgenl. Spr. an der Univ. in Berlin (660).
- Mag. Carl Salemann, Bibliothekar d. k. Univers. zu St. Petersburg (773).
- Dr. Carl Sandreczki in Passau (559).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. A. F. Graf von Schack, grossherzogl. mecklenburg-schwerin. Legationsrath und Kammerherr, in München (322).
- Ritter Ignaz von Schäffer, k. k. österreich.-ungar. bevollmächtigter Minister u. ausserord. Gesandter in Washington, U. S. A. und Generalconsul für Egypten in Kairo (372).
- Dr. Wilhelm Schenz, königl. Lycealprofessor in Regensburg (1018).

LXIV *Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

Herr Celestino Schiaparelli, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ. in Rom (777).

- A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen, Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, Assessor in Kitzingen (626).
- O. M. Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. Hofrath in Wien (272).
- Dr. Konstantin Schlottmann, Prof. d. Theol. in Halle (346).
- Dr. Otto Schmid, Prof. d. Theologie in Linz (938).
- Dr. Johannes Schmidt, Prof. an der Univ. Berlin (994).
- Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (620).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. an der theolog. Lehranstalt in Budweis (862).
- Dr. George H. Schodde in Wheeling, West-Virginia (900).
- Erich von Schönberg auf Herzogswalde, Kgr. Sachsen (289).
- Dr. W. Schott, Professor an d. Universität in Berlin (816).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. an der Univ. in Berlin (655).
- Dr. W. Schrameier in Bonn (976).
- Dr. Paul Schröder, Dolmetscher bei der kais. deutsch. Botschaft in Constantinopel (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Docent an der Univ. in Dorpat (905).
- Dr. Fr. Schröring, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
- Dr. Schulte, Prof. in Paderborn (706).
- Dr. Martin Schultze, Rector des Realgymn. in Oldesloe (790).
- Emile Senart in Paris (681).
- C. F. Seybold, Cand. theol. in Tübingen (1012).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Dr. K. Siegfried, Prof. der Theologie in Jena (692).
- Dr. J. P. Six in Asterdam (599).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Basel (843).
- Henry P. Smith, Prof. am Lane Theological Seminary in Cincinnati (918).
- Dr. R. Payne Smith, Dean of Canterbury (756).
- Dr. W. Robertson Smith, Professor an d. Universität in Edinburgh (787).
- Dr. Alb. Socin, Prof. an d. Univers. in Tübingen (661).
- Dr. Arthur Frhr. von Soden, Prof. in Rautlingen (848).
- Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (303).
- Domh. Dr. Karl Somogyi in Budapest (731).
- Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Erlangen (50).
- Dr. Wilhelm Spitta-Bey, Director der vicekönigl. Bibliothek in Kairo a. D. (813).
- Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Essek (798).
- Dr. William O. Sproull, Prof. an der Univ. Cincinnati, Ohio (908).
- Dr. Bernhard Stade, Prof. der Theologie in Giessen (831).
- R. Steck, Prof. d. Theol. a. d. Univ. in Bern (698).
- Dr. Heinr. Steiner, Professor d. Theologie in Zürich (640).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider, Schuldirigent in Berlin (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin (424).
- Dr. Lud. von Stephani Exc., k. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (63).
- Dr. J. G. Stickel, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
- G. Stier, Director des Franciscums in Zerbst (364).
- E. Rob. Stigeler, Rector in Reinach (746).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. d. Theol. in Berlin (977).
- J. J. Straumann, Pfarrer in Muttensz bei Basel (810).
- Dr. F. A. Strauss, Superintendent u. königl. Hofprediger in Potsdam (295).

Herr Victor von Strauss und Torney Exc., Wirkl. Geh. Rath in Dresden (719).

- Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- C. Ch. Tauchnitz, Buchhändler in Leipzig (238).
- Dr. Franz Teufel, a. d. Grossherzogl. Bibliothek in Carlsruhe (1025).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Pisa (444).
- T. Theodores, Prof. der morgenl. Sprachen am Owen's College in Manchester (624).
- Dr. G. Thibaut, Principal, Benares College in Benares (781).
- Dr. J. H. Thiessen, Dozent an der Univ. in Berlin (989).
- Alex. Thompson, stud. ling. or. in St. Petersburg (985).
- Dr. H. Thorbecke, Professor an d. Univ. in Heidelberg (603).
- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Univ. in Leiden (847).
- W. von Tiesenhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg (262).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (755).
- Dr. Trieber, Gymnasiallehrer in Frankfurt a. M. (937).
- Dr. E. Trumpp, Prof. an der Univ. in München (403).
- Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- C. W. Uhde, Prof. u. Medicinalrath in Braunschweig (291).
- Dr. H. Uhle, Gymnasialprofessor in Dresden (954).
- Dr. Max Uhle, Assist. am Kgl. Ethnol. Museum in Dresden (984).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valetton, Prof. d. Theol. in Groningen (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
- Dr. J. C. W. Vatke, Prof. an d. Univ. in Berlin (173).
- Dr. Wilh. Volck, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536).
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstmann, emer. Prediger in Gouda (345).
- G. Vortmann, General-Secretär der Azienda assicuratrice in Triest (243).
- Dr. Jakob Wackernagel, Professor an d. Univ. Basel (921).
- Rev. A. William Watkins, M. A., King's College, London (827).
- Dr. A. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin (193).
- Dr. G. Weil, Professor der morgenl. Spr. an der Univ. in Heidelberg (28).
- Dr. H. Weiss, Prof. der Theol. in Braunsberg (944).
- Dr. J. B. Weiss, Professor der Geschichte a. d. Univ. in Graz (613).
- Dr. J. Wellhausen, Prof. a. d. Univ. in Halle (832).
- Dr. Heinrich Wenzel, z. Z. in Herrnhut (974).
- Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
- Lic. H. Weser, Prediger in Berlin (799).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin (47).
- Rev. Dr. William Wickes, Prof. in Oxford (684).
- Dr. Alfred Wiedemann, Doc. a. d. Univ. in Bonn (898).
- F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardelegen (404).
- Dr. K. Wieseler, Prof. d. Theol. in Greifswald (106).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena (744).
- Monier Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. in Oxford (629).
- Dr. Ernst Windisch, Professor an d. Univ. in Leipzig (737).
- Fürst Ernst zu Windisch-Grätz, k. k. Oberst in Wien (880).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil (29).
- Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D., in Belfast (553).
- W. Aldis Wright, B. A., in Cambridge, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden (639).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Professor und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
- Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Thum, Sachsen (59).

LXVI Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.

Herr Dr. Heinrich Zimmer, Prof. an der Univ. Greifswald (971).

- **Dr. C. F. Zimmermann, Rector des Gymnasiums in Basel (587).**
- **Dr. L. Zunz, Seminardirector in Berlin (70).**

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrash in Berlin.

Die Stadtbibliothek in Hamburg.

„ **Bodleiana in Oxford.**

„ **Universitäts-Bibliothek in Leipzig.**

„ **Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.**

„ **Fürstlich Hohenzollern'sche Hofbibliothek in Sigmaringen.**

„ **Universitäts-Bibliothek in Giessen.**

Das Rabbiner-Seminar in Berlin.

The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.

Die Universitäts-Bibliothek in Utrecht.

„ **Königl. Bibliothek in Berlin.**

„ **Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.**

„ **K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.**

„ **Universität in Edinburgh.**

„ **Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.**

„ **Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin.**

„ **Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München.**

„ **Universitäts-Bibliothek in Amsterdam.**

„ **Nationalbibliothek in Palermo.**

„ **Kaiserl. Universitätsbibliothek in St. Petersburg.**

„ **Königl. Universitätsbibliothek in Greifswald.**

„ **Königl. Universitätsbibliothek in Kiel.**

Der Mendelsohn-Verein in Frankfurt a. M.

**Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute,
die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch
stehen.**

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
 2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
 3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.
 4. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
 5. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
 6. Die Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
 7. Das Real Istituto di Studj superiori in Florenz.
 8. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
 9. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
 10. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
 11. Das Curatorium der Universität in Leiden.
 12. Die Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London.
 13. Die Royal Geographical Society in London.
 14. Das Musée Guimet in Lyon.
 15. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
 16. Die American Oriental Society in New Haven.
 17. Die Société Asiatique in Paris.
 18. Die Société de Géographie in Paris.
 19. Die Société académique indo-chinoise in Paris.
 20. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
 21. Die Kais. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
 22. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
 23. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
 24. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
 25. The Smithsonian Institution in Washington.
 26. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
 27. Die Numismatische Gesellschaft in Wien.
 28. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas.
-

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—XXXVI. Band. 1847—82. 473 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI. à 12 *M.* XXII—XXXVI. à 15 *M.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*)

----- Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

----- Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

----- Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Da von Bd. 1—7 u. 11—18 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreise abgegeben werden. Bd. 8, 9, 10, 26 und 27 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesamten Zeitschrift, und zwar diese auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 26 und 27, welche nur noch mit der ganzen Serie, und zwar zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können. Exemplare der Hefte 3 und 4 d. 26. Bandes stehen einzeln noch zu Diensten.

----- Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche*. 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

----- Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche*. Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

----- Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin*. 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin*. I. Hälfte. 8. 1880. (II. Hälfte noch nicht erschienen.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann*. 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) Vergriffen].

Nr. 2. Al Kindî genannt „der Philosoph der Araber“. Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel*. 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *A. Weber*. 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Rich. Adlb. Lipsius*. 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Haneften von Zein-ad-din Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. — 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. I. Açvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 18 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. I. Açvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn*. 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

LXX Verzeichniss der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. IV. Band. Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alx. Kohut*. 1866. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier*. 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. *Kathā Sarit Sāgara*. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 27 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis mit einer Beilage von *A. Petermann*. 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau*. 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das *Saptaçatakam* des Hāla von *Albr. Weber*. 1870 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn*. 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

No. 1. *Chronique de Josué le Stylite*, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin*. 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler*. II. *Pāraskara*. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider*. 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. II. *Pāraskara*. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 60 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 45 *M.*)

No. 1. *The Kalpasūtra of Bhadrabāhu*, edited with an Introduction, Notes, and a *Prākṛit-Saṃskṛit* Glossary, by *H. Jacobi*. 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

No. 2. *De la Métrique chez les Syriens* par *M. l'abbé Martin*. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann*. 1880. 14 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)


No. 4. Das *Saptaçatakam* des Hāla, herausg. von *Albrecht Weber*. 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 24 *M.*)

VIII. Band. No. 1. *Die Vetālapañcaviṇṣatikā* in den Recensionen des *Çivadāsa* und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle*. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 6 *M.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Verzeichniss der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke. LXXI

- Biblioteca Arabo-Sicula, ossia 'Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)
- Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)
- Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*)
- Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann*. 1861. 4 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
- Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)
- Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlehta-Wssehrd.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)
- Sabhi Bey. Comptes-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlehta-Wssehrd.* 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 30 *Pf.*)
- The Kāmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. 1st. Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) II—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 12 *M.*)
- Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)
- Ibn Ja'is Commentar zu Zamachšari's Mufaššal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn*. 1. Heft. 1876. 2. Heft. 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 8 *M.*)
- Chronologie orientalischer Völker von Albérûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau*. 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*)
- Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen*. 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)
- Mātrāyaṇī Saṃhitā, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder*. Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 6 *M.*)
- Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)
- II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

 Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Franco'einsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Der arabische Dialekt von Mōsul und Mārdīn.

Von

A. Socin.

Als ich im Jahre 1878 in einem Programm der Tübinger Hochschule eine kleine Sammlung von arabischen Sprichwörtern und Redensarten, welche ich namentlich während meines Aufenthaltes in Mārdīn gesammelt hatte, veröffentlichte, hatte ich mich bereits entschlossen, das Material, welches ich für die arabischen Dialekte von Mōsul und Mārdīn zusammengebracht habe, nicht als Ganzes, sondern in kleineren Abtheilungen zu publiciren. Dieses Material besteht nun noch aus folgenden drei Theilen: erstlich einer Fortsetzung der „Redensarten“, an welche sich dann auch noch Volkswitze und anderes anschliessen. Zweitens aus einer kleineren Anzahl von Texten im Dialekt von Mōsul und drittens aus neun grösseren Stücken im Dialekt von Mārdīn. Erst wenn alle diese Texte gedruckt vorliegen, möchte ich grammaticalische Bemerkungen und ein Glossar folgen lassen. Für Grammatik und Wörterbuch besitze ich ausser den Textstücken auch noch anderes Material, von welchem später die Rede sein wird. Zu einer Bearbeitung dieser arabischen Dialekte müssen übrigens auch die andern in jener Gegend gesprochenen Sprachen, vor Allem das Kurdische und Syrische herbeigezogen werden, sowohl für das Wörterbuch, als für die Grammatik.

Die zusammenhängenden Texte, welche ich zunächst veröffentlichte, habe ich ursprünglich durchaus nach dem Gehör niedergeschrieben. Zum Behufe des Druckes habe ich sie nach einem bestimmten System umgeschrieben. Dabei habe ich mich grösstentheils an das Transcriptionsalphabet der DMG. angeschlossen. In den Texten tritt der sonst dem Arabischen fremde Laut *p* auf; den Laut *tsch* bezeichne ich mit *c*, das deutsche *w* mit *v*. Neu

ist \tilde{n} , womit ich den gutturalen Nasal, da wo ich ihn deutlich unterscheiden konnte, ausdrücke; \tilde{g} ist ein härteres g , Repräsentant von ق. In Bezug auf das allgemeine Princip der Transcription verweise ich auf unsre Auseinandersetzung in Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt des Tūr 'Abdīn, Göttingen 1881. Th. I, p. XXVII u. fg. Besonders in Betreff des ع habe ich geglaubt, die von uns empfohlene und gerechtfertigte Bezeichnung mit \mathfrak{z} anwenden zu dürfen. Noch mehr gilt dies für die Darstellung der Vocale, nur dass ich die diakritischen Zeichen hier über dieselben haben setzen lassen. Während also zwei Punkte den Umlaut bezeichnen, so drückt der nach rechts offene Haken eine Trübung des Vocals aus; da der nach links offene Haken in der Druckerei nicht zu beschaffen war, mussten die in offener Silbe stehenden kurzen, sowie die mehr unbestimmten Vocale dadurch bezeichnet werden, dass sie über die Zeile gesetzt wurden.

In meinem Urmanuscripte habe ich häufig eine blosser Schärfung eines Consonanten angemerkt gegenüber der vollen Verdoppelung. In solchen Fällen habe ich mir mit einer Klammer geholfen; eine solche habe ich auch bei j (ي) zwischen zwei Vocalen (همزة بين) bisweilen angewendet. — Den Accent habe ich zunächst in den Fällen ausdrücklich beigesetzt, wenn derselbe auf eine andere Silbe fällt, als diejenige, auf welcher er der allgemeinen Regel nach zu erwarten wäre. Diese allgemeine Regel ist bekanntlich folgende: Der Accent fällt auf die letzte lange Silbe jedes Wortes; die letzte Silbe jedoch hat nur dann den Accent, wenn sie doppelt lang ist (also auf einen langen Vocal und einen Consonanten oder einen kurzen Vocal und zwei Consonanten ausgeht). — Der Verbindungsstrich - (vgl. Prym und Socin ebds. p. XXX) bezeichnet zunächst im Allgemeinen, dass zwei Wörter eng aneinander angeschlossen sind und ist deshalb besonders da zur Anwendung gekommen, wo ein kleineres Wort proklitisch oder enklitisch (mit Nebenton) neben einem anderen steht; in einem solchen Falle habe ich letzteres stets mit einem Accent verstehen, z. B. *ānte-ze*. Wo jedoch bei Wörtern, die mit - verknüpft sind, kein Accentzeichen steht, haben beide ihre gewöhnliche volle Betonung z. B. *kal-lemartu* = *kāl-lemārtu* = قال لامرأته.

Um dem Leser das Verständniss der Texte zu erleichtern, habe ich dieselben (wenigstens theilweise) in arabische Schrift transcribirt, wie bereits früher einen Theil der Sprichwörter (Sprichwörter und Redensarten p. VII). Bisweilen habe ich mir hierbei grössere Freiheit gestattet und beispielsweise gewisse Formen so wiedergegeben, wie sie in der arabischen Schriftsprache lauten würden. Da dieser Text in arabischer Schrift durchaus nur eine nebensächliche Rolle, die eines theilweisen Commentars spielen soll,

so kam es mir auch nicht auf Consequenz an. Als Beispiel diene folgendes. Vor einem determinirten Substantivum, das mit einem Adjectivum oder einem bestimmten Relativsatz verbunden ist, steht gewöhnlich im Dialekt von Mōsul und Mārdīn kein Artikel; in der Umschrift mit arabischen Charakteren habe ich denselben hin und wieder gesetzt, um den Leser auf diese Abweichung der heutigen Sprache von der classischen aufmerksam zu machen. In andern Fällen, wie z. B. bei Verbalformen, habe ich die Schreibweise der classischen Sprache etwas consequenter durchgeführt. — Manche Schwierigkeiten und Widersprüche, die dem Leser auffallen werden, hoffe ich später befriedigend zu lösen.

Was die deutsche Uebersetzung der Texte betrifft, so habe ich auch diese bisweilen etwas freier gestaltet; hier und da wurde einiges zusammengezogen. Eine kleine Anzahl von Bemerkungen habe ich an den Schluss gestellt. Nachweise über das sonstige Vorkommen der in diesen Erzählungen enthaltenen Sagenstoffe zu liefern habe ich absichtlich unterlassen, da ich bloss Unvollständiges hätte bieten können.

a. Der Dialekt von Mōsul.

I.

فرد يوم ثعلبين التقوا بالبرية واحد نشد الآخر قال له اى شىء
تدور قال له من حق انا جوعان كل ادور على اكل مشغانى
ومشغان اولادى الآخر قال له انا زه كل ادور على اكل الثعلب
الواحد سأل الآخر قال له انت اى شىء انت من شىء قال له
نصرانى الثعلب النصرانى سأل الآخر قال له انا يهودى رجّع الثعلب
اليهودى قال للثعلب النصرانى انت كم حيلة عندك قال له
حيلتين قال له اى شىء هم الحيلتين قال له من حق نسيتهم
بالبيت رجّع الثعلب اليهودى قال له يا من رماد براسك عندك
حيلتين ونسيتهم بالبيت قام الثعلب النصرانى سأل الثعلب اليهودى
قال له انت كم حيلة عندك قال له انا عندى اثنا عشر حيلة
قال له لاكن بلكى نحن بالدرب كه نمشى ويشوفنا سبع اى
شىء نسوى قال له امش انت لا تخف بس انا اى شىء اقول
انت قل اى هبهم بالحكى وشافوا سبع جائى قال له قوى جائى
السبع يريد يأكلنا رجّع الثعلب اليهودى امش لا تخف راحوا
قدام السبع قال لهم هاوركم اى شىء تدورون قال له من حق
كه ندور عليك قال له اى شىء تريدون قال له نريد انت تشرع
بيننا هذه امراتى ولنا اثنا عشر ولد وكل يوم تعلمهم هاى امهم
وتخليهم يتقاتلون معى انت شوف اى شىء تشرع السبع
افتكر فى نفسه قال انا جوعان بدال ما آكل هلاثنين يجيبون
الاثنى عشر زه آكل كلتهم قام السبع قال للثعلب اين بيتكم قال

Eines Tages trafen sich in der Steppe zwei Füchse. Der eine derselben fragte den andern: „Wonach suchst du?“ „Wahrhaftig ich bin hungrig“, erwiderte dieser; ich suche Unterhalt für mich und meine Kleinen“. Da sagte der andere: „Auch ich suche Unterhalt“. Darauf fragte der eine Fuchs den andern: „Was bist du?“ „Ich bin ein Christ“, erwiderte er und fragte: „Was bist denn du?“ „Ein Jude“, antwortete dieser. Hierauf fragte der

ferd-jōm tašlebēn iltāko bilbārrije. wēhid nešed illāh qallu
 āiš-eddaúwir. qallu min-ḥākka āna-ḡužān kil-edaúwir sala-ákel miš-
 ḡāni umišḡān-ulādi. illāh qallu āna-ze kil-edaúwir sala-ákel. ettaš-
 leb elwāhid sa'al ellāh qallu ānte āšnak miššē. qallu nuṣrāni. ettaš-
 5 leb ennusrāni sa'al ellāh. qallu āna-jehūdi. reḡaša-tašleb eljehūdi
 kal(1)-tašleb ennusrāni ānta kam-ḥīle šandak. qallu ḥīletēn. qallu
 āšnūm elḥīletēn. qallu min-ḥākka ensitūhum bilbēt. reḡaša-taš-
 leb eljehūdi qallū jā mūr-remād ebrāsak šandak ḥīletēn unesitūm
 bilbēt. kām-t(t)asaleb ennusrāni sa'al-t(t)asleb eljehūdi qallu ānte
 10 kam ḥīle šandak. qallū ana šandi etnaš ḥīle. qallu lākin bālki
 āhna biddārb kē-nimši wišūfna sābze āš ensauwi. qallu imši-ānte
 -lá-teḡāf bās āna āiš aḡul ānta kūl ē. ḥijūm bālḡāki ušāfū sābze
 ḡāji. qallu kauwi ḡājj-essābze jirid jākulna. reḡaša-t(t)asleb elje-
 hūdi emši lá-teḡāf. rāḡu kuḡdām essābze. qallum hāwerkum āiš
 15 eddaúwerūn. qallū min ḥākka kē-ndaúwir šalēk. qallu āiš etoridūn.
 qallū nerid ānte tišraš bēnātna hādī marti ulīna etnaš wālād ukul
 jōm tešallimūm hāi ūmmūm teḡallirūm jitḡātelūn māši bāka ānte
 šuf āiš tišraš. essābze ifteker fī nefsehu qāl āna ḡōžān bedāl ma-
 -ákul halitnēn jēḡibūn eletnaš-ze ákul kūlletūm. kām essābze qāl
 20 litasleb wēn bētkum. qallu hōni qarīb. kāmū-ttašēlib jimšōn

jüdische Fuchs den christlichen: „Wie viel schlaue Streiche hast du in Bereitschaft?“ „Er antwortete: „Zwei“. „Welcher Art sind sie denn?“ fragte jener. „Wahrhaftig, ich habe sie zu Hause gelassen und vergessen“, antwortete er. Da sprach der jüdische Fuchs: „O du, auf dessen Haupt Asche fallen möge, zwei schlaue Streiche weisst du, und hast sie zu Hause gelassen und vergessen!“ Da fragte der christliche Fuchs den jüdischen: „Wie viel schlaue Streiche hast denn du in Bereitschaft?“ „Zwölf“, antwortete dieser. Jener sprach: „Wenn wir nun unsres Weges ziehen und uns ein Löwe antrifft, was sollen wir thun?“ „Geh nur!“ antwortete der andere, „und habe keine Furcht, sondern stimme nur in Alles ein, was ich sage!“ Während sie noch miteinander redeten, sahen sie einen Löwen herankommen, und der eine Fuchs rief: „Da kommt ja gerade der Löwe auf uns los und will uns fressen!“ Der jüdische Fuchs aber erwiderte: „Nur vorwärts, habe keine Furcht!“ So gingen sie dem Löwen entgegen und dieser rief sie an: „Hollah, ihr da, was sucht ihr?“ Der Fuchs sagte: „Wahrhaftig, gerade dich suchen wir“. „Was wollt ihr?“ fragte der Löwe. Der Fuchs antwortete: „Wir wünschen, dass du einen Rechtsstreit zwischen uns schlichtest. Dies hier ist meine Frau, und wir haben zwölf Kinder. Aber jeden Tag unterrichtet sie ihre Mutter hier und macht dass sie sich mit mir zanken; sieh zu, was du darüber urtheilst!“ Da dachte der Löwe an seinen Hunger und überlegte, dass es besser sei, statt die beiden zu fressen, sie auch ihre Jungen herbeiholen zu lassen, und dann alle zusammen aufzufressen. Er fragte daher den Fuchs: „Wo ist eure Wohnung?“ „Hier in der

له هنا قريب قاموا الثعلب يمشون قدام والسبع خلف الى ما ان
وصلوا فرد مغارة صغيرة قال له هذا بيتنا قام السبع قال لها جوزى
وركة طالعى الاولاد هاى زه جازت جازت وعصيت جوا قام الثعلب
اليهودى قال للسبع شف هاى جازت تعلمهم اجوز انا اطالعهم
قال له جز هذا زه جاز الثعلب جوا قال له يا سبع رح بقى
تصالحنا ظلوا فى المغارة يومين جواعى يخافون يطلعون التالى
قلوا الراى اى شىء لون قال الثعلب اليهودى للثعلب النصرانى
تعال انا اقطع عصعوصك وانت اقطع عصعوصى خاطر لشفنا
السبع نقول له نحن جلب جديد جئنا الى هالبلد ونحن اربعين
واحد قام واحد قطع عصعوص الاخر وطلعوا يدورون بالبرية جاوا
على فرد بستان بها اكل كثير اكلوا شبعوا وهيم رجاء شافهم
السبع قال لهم ها اين تخلصون من يدى قالوا له لاى شىء يا
ملك نحن اى شىء كل عملنا قال لهم لاى شىء ما انتم العملتم
حيلة على قالوا له انت متوهم نحن البارحة كه جئنا جلب
جديد هذوك العملوا حيلة عليك كانوا مقطعين عصايعصهم الا ما
مقطعين قال لهم ما مقطعين قالوا له تعال شف نحن اين
عصايعصنا نحن اربعين واحد كه جئنا البارحة من غير بلاد قال
لهم غدا شفتكم اربعين واحد اجوز عنكم وان ما شفتكم اربعين
واحد كوى آكلكم هذول زه اخذوا الدرب وراحوا قال الثعلب
النصرانى للثعلب اليهودى كيف الراى قال له امش انت ما عليك

Nähe“, antwortete dieser. Da machten sich die Füchse auf, und gingen voraus, der Löwe aber hinterdrein, bis sie zu einer kleinen Höhle gelangten. Dasselbst sagte der Fuchs: „Dies ist unsere Wohnung“. Hierauf forderte der Löwe die Füchsin auf, hineinzugehen und die Jungen herauszuholen. Jene ging in der That hinein, blieb aber drinnen. Da sagte der jüdische Fuchs zum Löwen: „Sieh! sie ist hineingegangen, die Jungen zu unterweisen; ich will auch hineingehen und sie heraus holen“. Dies gestattete ihm der Löwe. Da schlüpfte der Fuchs ebenfalls hinein, und nun rief er dem Löwen zu: „Geh nur, Löwe, wir haben uns jetzt ver-

kuddām wussāb³ half lūmmīn wuṣlu ferd-magāra ṣeḡeijira. ʔallu
 hāda bētna. kām essāb³ ʔalla ḡūzi warke ṭeleṣi-lulād. haī-ze ḡāzet
 ḡāzit uṣṣjit ḡauwa. kām ettaṣleb eljehūdī ʔāl lissāb³ šūf haī
 ḡāzet teṣallimūm aḡūz ana aṭēlēsūm. ʔallu ḡūz. hāda-ze ḡāz ettaṣleb
 5 ḡauwa. ʔāllu jā sāb³ rūḥ baḡa-teṣālāḥna. zaḷlū filmēḡāra jōmēn
 ḡowāṣi ihāfūn jiṭlaṣūn. ettāli ʔālū errā'i āš-lōn. ʔāl ettaṣleb el-
 jehūdī littāṣleb ennuṣrānī taṣāl āna iḡṭaṣ ṣaṣṣōṣak wānte iḡṭaṣ ṣaṣṣōṣi
 ḡaṭir la-šāfna-ssāb³ enḡullū āḥna ḡālāb eḡdīd ḡīna elhālbālād wāḥna
 arbaṣīn wāḥid. kām wēḥid ʔaṭaṣ ṣaṣṣōṣ ellah uṭalaṣu idauwerūn
 10 bilbarrije. ḡō ṣala fārd-bistān bī'a ākel keṭir ākalu šibeṣū uḡijūn
 riḡāṣ šāfūm essāb³ ʔallūm hā wēn iṭḡalleṣūn min-īdi. ʔālūlu lēš
 jā-melīk āḥna āiṣ kil-ṣamīlnā. ʔallūm lēš mā āntūm elṣamiltūm
 ḡīle ṣalejji. ʔālūlu ānta mutewāḥḡim. āḥna elbēreḡa ke-ḡīna ḡālāb
 eḡdīd hādōk elṣamelū ḡīle ṣalēk kānū emḡaṭṭeṣīn ṣaṣṣōṣeṣūm illa mā
 15 emḡaṭṭeṣīn. ʔallūm mā emḡaṭṭeṣīn. ʔālūlu taṣā-šūf āḥna wēn ṣaṣṣōṣeṣna
 āḥna arbaṣīn wēḥid ki-ḡīna elbēreḡa min-ḡēr oblād. ʔallūm ḡada
 šiftūkum arbaṣīn wēḥid aḡūz ṣankum wa'in-mā šiftūkum arbaṣīn
 wēḥid kauwi ākūlkūm. hādōl-ze āḡaḡ-eddārb warāḡū. ʔāl ettaṣleb
 ennuṣrānī littāṣleb eljehūdī kēf errā'i. ʔallu emṣī ānte mā ṣalēk.

söhnt*. Die Füchse blieben hierauf während zwei Tagen in der
 Höhle; es hungerte sie; aber sie fürchteten sich hinauszugehen.
 Endlich berathschlagten sie mit einander, was sie beginnen sollten.
 Da schlug der jüdische Fuchs dem christlichen Fuchs vor: „Komm,
 ich will dir den Schwanz ausreißen, und du thue mir dasselbe
 an, damit wir, wenn der Löwe uns erblickt, ihm sagen können,
 wir seien ein neues Rudel, das in diese Gegend gekommen sei,
 und wir seien unserer vierzig“. Da riss der eine dem andern
 den Schwanz aus; hierauf verliessen sie die Höhle und trieben
 sich in der Wüste herum. So gelangten sie zu einem Baumgarten,
 und fanden daselbst reichliches Futter; daran frassen sie sich satt.
 Als sie aber auf dem Rückwege begriffen waren, traf sie der
 Löwe an und rief ihnen zu: „Ha! wie könnt ihr euch nun wieder
 aus meiner Macht befreien?“ Sie fragten den Löwen: „Warum
 dies? o König! was haben wir denn gethan?“ Er fragte sie: „Seid
 ihr denn nicht diejenigen, welche mir einen Streich gespielt haben?“
 „Da irrst du dich“, antworteten jene, „wir sind ein neues Rudel
 und gestern erst hierher gekommen; jene, welche dir einen Streich
 gespielt haben, waren ihre Schwänze ausgerissen, oder nicht?“
 „Ihre Schwänze waren nicht ausgerissen“ sagte der Löwe. Die
 Füchse erwiderten: „Nun so komm und sieh uns nur an! wo sind
 denn unsre Schwänze? wir sind unsrer vierzig und sind gestern
 erst aus einem fremden Lande hierher gekommen“. Da sagte der
 Löwe: „Wenn ich morgen finde, dass ihr eurer vierzig seid, so
 will ich euch das Leben schenken; wenn ich aber dies nicht sehe,
 so werde ich euch sofort fressen“. Nun machten sich die Füchse
 auf den Weg und gingen fort. Da fragte der christliche Fuchs

راحوا لَمُوا ثَعَالِب جَابُوا ثَمَانِيَةَ وَثَلَاثِينَ ثَعَلِب قَالُوا لَهُمْ امشُوا مَعَنَا
 عَلَى فَلَان بَسْتَان هَنَّاكَ اَكُوش اَكُل كَثِير وَاكُوش عَزِيمَةً قَالُوا لَهُمْ
 اَي نَجِيءٍ اخَذُوهُمْ وَرَا حُوا عَلَى الْبَسْتَان الَّذِي شَافَهُم السَّبْع
 هَنَّاكَ جَوَزُوهُمْ عَلَى الْبَسْتَان قَالُوا لَهُمْ اَنْتُمْ اَبْقُوا هُنَا وَنَحْنُ اِثْنَيْنَا
 نَرُوح نَجِيب لَكُمْ اَكُل وَنَجِيءٍ افْتَكِر الثَّعَلِب الْيَهُودِي قَالَ هَكَذَا مَا
 يَصِير نَحْنُ نَرُوح وَاَنْتُمْ يَبْقَى تَلْحَقُونَا صَاحِب الْبَسْتَان يَزْعَل مَا
 يَقْبَل قَالُوا لَكِنْ اَي شَيْء لَوْن قَالَ اَنَا اَجِيب حَبَل وَاَشْدَّكُمْ وَاحِد
 وَاحِد كَلْتَكُمْ مِنْ عَصَاعِيصَكُمْ وَاَرْبَطَكُمْ بِالشَّجَرَةِ وَنَحْنُ نَرُوح نَجِيب
 لَكُمْ اَكُل وَنَجِيءٍ قَالُوا مَا يَخَالِف نَرْضَى قَام رَاح جَاب حَبَل مَتِين
 وَشَدَّهُمْ كُلَّهُمْ وَقَالَ لَهُمْ نَحْنُ رِيَّاح نَجِيب لَكُمْ اَكُل بَقِيَ رَا حُوا عَلَى
 صَاحِب الْبَسْتَان قَالُوا لَهُ بَسْتَانَجِي الثَّعَالِب خَرَبُوا بَسْتَانَكَ قَام
 الْبَسْتَانَجِي وَاَخَذَ لَهُ عَصَا وَرَاح تَا يَقْتُل الثَّعَالِب هَذُول الثَّعَالِب شَافُوا
 الْبَسْتَانَجِي جَآئِي عَلَيْهِمْ وَبِيَدِهِ الْعَصَا تَا يَقْتُلُهُمْ بَقِيَ يَرِيدُونَ
 يَنْهَزْمُونَ وَاحِد يَجْرُ الْآخِر اِلَى مَا تَقْطَعُوا عَصَاعِيصَهُمْ اَنْهَزَمُوا رَا حُوا
 يَرْكُضُونَ السَّبْع بَرَا وَاَقْف يَشُوف اَي وَاحِد الْيَطْلَع عَصْعُوصَهُ مَقْطُوم
 التَّالِي طَلَعُوا هَذُوكِ الثَّعَلِبِينَ شَافُوا السَّبْع وَاَقْف قَالُوا لَهُ مَا شَفْت
 تَمَام نَحْنُ اَرْبَعِينَ وَاحِد اِلَّا مَا تَمَام تَقُول اَنْتُمْ السَّوَيْتُمْ عَلَى
 حِيلَةٍ بَقِيَ نَحْنُ سَوَيْنَا قَالَ لَهُمْ لَا رُوحُوا لَا اَنْتُمْ اَنَا تَوَقَّعْتُ عَلَى
 بَالِي اَنْتُمْ هَذُوكِ الثَّعَلِبِينَ سَوُوا (السَّوُوا؟) عَلَى حِيلَةٍ وَكَهْ اَدُور

den jüdischen Fuchs: „Wie sollen wir's nun anfangen?“ Jener
 erwiderte: „Nur voran, das ist nicht deine Sache“. Da begannen
 sie, die Füchse zusammenzurufen. Als sie achtunddreissig Füchse
 zusammengebracht hatten, schlugen sie denselben vor, sie sollten
 mit ihnen in den und den Baumgarten gehen, woselbst reichliches
 Futter und ein Schmaus zugerichtet sei. Jene waren damit ein-
 verstanden, hinzugehen. Daher führten sie die Füchse nun zu dem
 Baumgarten, woselbst der Löwe ihnen begegnet war und liessen
 sie in den Garten hinein treten. (Hierauf schlugen sie jenen vor:
 „Bleibt hier, wir zwei wollen gehen und euch Futter holen“). Dann
 stellte sich der jüdische Fuchs nachdenklich (*Anm.* 1) und sagte:

rāḥū lāmmū taṣēlib ḡābu tmēni uttīn taṣleb. ḡalūlūm ʿmšō
maṣna sala flān būstān hōnik ākoš akel ketīr wākoš ṣazīme. ḡalū-
lum ē nigī. aḡadūʿum urāḥū ṣalbistān élladi šāfūm essābʿ hōnik
ḡēwezūʿum ṣalbustān. ḡalūlūm āntum ʿbḡō hōni unāḥna tmēnna
5 ʿnrōḥ ʿngīblekum akel unīgi. iftéker-t(t)āṣleb eljehūdi ḡāl hāked
mā ješīr āḥna-nrūḥ wāntum jibḡa tilḡakūn(n)a šāḥib elbistān jizṣal
mā-jibbāl. ḡālū lākin āš-lōn. ḡāl āna aḡib ḡabel wāšidkum wēḡid
wēḡid kūlletkūm min-ṣaṣāšēškūm wārbutkūm bissegāra unāḥna-nrūḥ
ʿngīblekum akel unīgi. ḡālū mā jehālīf nirṣa. ḡām rāḥ ḡāb ḡabel
10 metīn ušāddūm kūllūm uḡallūm āḥna rijāḥ ʿngīblekum akel baḡā.
rāḥū ṣala šāḥib elbūstān ḡalūlu bistēnci ettaṣēlib ḡarrabu bistā-
nak. ḡām elbistēnci waḡādū ṣaṣā urāḥ diḡiḡtil ettaṣēlib. hadōl
ettaṣēlib šāfu-lbistēnci ḡājjī ṣaleijūm ubīdu-lṣaṣāje diḡiḡtilūm baḡa
jeridūn jinhezimūn wāḡid jēḡūrr ellāḡ lūmma-tḡāṭṭaṣu ṣaṣōṣēṣum,
15 inhāzāmu rāḥū jirkeṣūn. essābʿ barra wāḡif ješūf ei-wāḡid eljīṭlaṣ
ṣaṣōṣū maḡtūm. ettāli ṭalaṣu hadōk ettaṣlebēn šāfū-ssābʿ wāḡif
ḡalūlu mā-šūfit tamām āḥna arbašin wēḡid illa mā tamām teḡul
āntūm elsauwētūm ʿalājjī ḡile baḡa nāḥna sauwēna. ḡallūm la rūḡu
lā āntūm āna tuwāḡḡāmtu ṣabāli āntūm hadōk ettaṣlebēn (*Anm.* 2)

„Aber es geht nicht an dass wir vorangehen und ihr immer hinter uns drein laufet, der Besitzer des Baumgartens könnte damit unzufrieden sein und zornig werden“. „Wie soll's denn werden?“ fragten jene. Der Fuchs antwortete: „Ich will ein Seil holen, jeden von euch am Schwanze anbinden und das Seil an einem Baume befestigen; dann wollen wir ausziehen euch Speise herbeizuschaffen“. Damit erklärten sich jene einverstanden. Da ging der Fuchs einen dicken Strick holen, band sie alle daran fest und kündigte ihnen an: „Nun wollen wir gehen und euch Futter herbeischaffen“. Die beiden Füchse jedoch gingen zu dem Gärtner und benachrichtigten ihn, die Füchse seien in seinen Baumgarten eingedrungen. Da machte sich der Gärtner auf, griff nach einem Stock und eilte hin, die Füchse todtzuschlagen. Als die Füchse den Gärtner mit einem Stock in der Hand und in der Absicht, sie umzubringen, herbeieilen sahen, wollten sie die Flucht ergreifen: einer zog an dem andern, so dass ihre Schwänze ausgerissen wurden; so flohen sie eilends auf und davon. Der Löwe aber hatte sich ausserhalb des Baumgartens postirt und sah nun, dass einem jeden, der herauskam, der Schwanz abgerissen war. Als nun zuletzt auch jene beiden Füchse herauskamen, trafen sie den Löwen und fragten ihn: „Hast du nicht gesehen, dass wir in der That unsrer vierzig sind, oder ist es nicht so? Du behauptest ja, wir hätten dir einen Streich gespielt; haben wir es denn gethan?“ Da erwiderte der Löwe: „Nein, geht nur eures Weges; ihr seid es nicht gewesen; ich habe mich versehen, denn ich dachte, ihr wäret die beiden Füchse, die mir einen Streich gespielt haben; ich suche sie Tag für Tag und kann sie nicht finden; denn ich

عليهم كل يوم ما اشوفهم ما اعرف اى صوب راحوا مسكوا الدرب
وراحوا الثعلب اليهودى والثعلب النصرانى سوا على السبع حيلة
وخلصوا نفسم

II.

كان فرد كردى كان له فرد جاحش فرد يوم صار عليه من وجه
العيد قام شيل جحشه حمل واخذ الجاحش واطلعه من الضيعة
جابه على السكة وقال له رح على الكمرک بالموصل عند بقالنا
فلان واحد انت تعرفه وقل له يسلم عليك صاحبي يقول يكون
تبيع الحمل وتشتري له اغراض للعيد هو له شغل ما اطاق جاء
بعثنى لى بداله الجاحش اى شىء ما يقول له صاحبه يهز براسه
صاحب الجاحش اقتهم بعقله الجاحش كه يقول له اى يعنى ضربه
باكورين ثلاثة قال له رح الجاحش ظل يمشى شافه فرد واحد شاف
ما له صاحب اخذه هو وحمله وداه الى بيته هذا صاحب الجاحش
نظر يومين ثلاثة ما جاء جحشه قال لامراته هذا شاف الحلاوى
بالموصل وقعد ياكل ما بقى يجىء الى ما ان يخلص الفلوس
يظل ياكل بها حلاوى قال هى ما تصير العيد قرب وهذا تعوق
الجاحش اريد اروح عليه على الموصل اشوف اى شىء كه يعمل
مسك دربه ونزل على الموصل جاء على الكمرک على بقاله قال له
هذا لاي شىء انت عطلت الجاحش هى اربعة ايام من بعثته وكه
تعرف وجه العيد خليتنى اتعذب واقوم اجىء كه تعرف هذا شاف

weiss nicht, wohin sie sich begeben haben“. Da zog der jüdische Fuchs nebst dem christlichen Fuchs seines Weges, nachdem sie so dem Löwen wiederum einen Streich gespielt und sich aus seiner Gewalt befreit hatten.

Es war einmal ein Kurde, der besass einen Esel. Eines Tages fiel ihm ein, dass das Fest bevorstehe, da belud er seinen Esel und führte ihn aus dem Dorfe heraus, stellte ihn auf die Strasse und befahl ihm: „Geh an den Zoll in Mosul zu unserm Krämer Namens so und so, du kennst ihn“ ihm aus:

sauwu šalāiji hīle ukē-adaūwir šalājjūm kúl-jōm mā ešūfūm mā-sarīf
 ēsob rāhū. mīsiku-ddārb urāhū ettašleb eljehūdi wuttašleb ennuš-
 rāni sauwū šassābē hīle uḡallašū nāfsūm.

kān fārd-kūrdi källu fārd-ḡaḡeš. fārd-jōm šār šalāi mwuḡḡ
 5 elīd. kān šājjil ḡaḡšu hūmel wa'ahad egḡaḡeš uṭēlašu min ezzeša
 ḡābu šassikke ukällu rūḡ šalḡümürük bilmōšeš zānd baḡḡālna flān
 wēhid ānte-tāšrefū uküllu jisāllim šalēk šāhibī jeḡul jekūn etbīs
 elhōmel utištārīlu eḡrāz līšīd hīnu līnu šuḡel mā ṭāḡ ḡā bašātīnīlī
 (Ann. 3) bedālū. egḡaḡeš āš mā-jeḡullu šāhibū jehizz ebrāsu.
 10 šāhib egḡaḡeš iftahām bezaḡlu egḡaḡeš ke-jeḡullū ē jašni. zaḡabu
 bākūrēn ṭāte källu rūḡ. egḡaḡeš zaḡ(1) jīmši. šāfu fārd wāhid šāf
 mā-luwa šāhib āḡadu hīnu uḡūmlu waddānu lebētu. hāda šāhib
 egḡaḡeš naṡar jōmēn ṭāti mā-ḡa ḡaḡšu kāl elmartū hāda šāf elḡalāwi
 bilmōšeš ukāšad jākel mā-baḡā jīḡī lūmin jehallīš elfelūs jeḡul(1)
 15 jākel bīa ḡalāwi. kāl hai mā tešīr elīd ḡarab uḡāda itēauwaḡ
 egḡaḡeš erīd erūḡ šalāihi šalēmōšeš ešūf āš ke-jāšmel. misik dārbu
 unizil šalēmōšeš. ḡā šalḡümürük šala-baḡḡālu källū hāda lēš ente
 šattalt egḡaḡeš hai arbāšat ijjām min bašattūnu uke-tōšrif wuḡḡ
 elīd ḡallētni etēaddeb weḡūm éḡī kē-tōšrif hāda šāf elḡalāwi bil-

Mein Herr lässt dich grüssen und bitten, du mögest das, was auf
 meinem Rücken liegt, verkaufen, und ihm dafür das, was er auf
 das Fest braucht, einkaufen; er ist beschäftigt und konnte daher
 nicht selber kommen; daher hat er mich statt seiner geschickt“.
 Da der Esel zu Allem, was ihm sein Herr sagte, den Kopf schüttelte,
 dachte dieser, der Esel sage in einem fort „ja“. Daher gab er
 ihm noch zwei oder drei Schläge mit seinem Stock und rief:
 „Nun geh!“ Der Esel zog seines Weges; aber als ihn Jemand
 unterwegs erblickte und merkte, dass er herrenlos sei, eignete
 er sich ihn an und führte ihn sammt der ihm aufgeladenen Last
 nach Hause. Der Kurde wartete zwei oder drei Tage; da aber
 sein Esel nicht zurückkam, sagte er zu seiner Frau: „Jener hat
 in Mosul Süssigkeiten gefunden und nun frisst er fortwährend da-
 von und kommt nicht wieder, sondern frisst Bonbons, bis er das
 Geld ausgegeben hat. Das geht nicht“, sprach der Kurde weiter,
 „das Fest steht vor der Thüre, und jener zögert immer noch zu
 kommen; ich will nach Mosul gehen, um ihn zu suchen und zu
 sehen, was er die ganze Zeit hindurch macht“. Hierauf nahm der
 Kurde den Weg unter die Füße und ging nach Mosul hinunter.
 Er kam zum Zollhaus und zu seinem Krämer und fragte diesen:
 „Warum hast du meinen Esel so aufgehalten? Es sind jetzt vier
 Tage her, seit ich ihn weggeschickt habe; es ist dir ja doch be-
 kannt, dass das Fest bevorsteht; du bist Schuld daran, dass ich
 mich bemühen musste und selber hierher kommen; du weisst wohl,
 1 wie Süssigkeiten in Mosul gefunden hat und nun nicht

الحلاوى بالموصل وما يعجبه تايجىء هذا البقال شاف عقل الكردى
هكذا قال له يابه اول يوم جاء قضيت شغله واشتريت له شىء
اللازم وطلعت وصلته برآ للجسر اشوف البارحة جاؤا ناس من بغداد
يقولون شغناه ببغداد بقى انا اى شىء اعمل تريد رح عليه ببغداد
كويه الكردى اخذ باكورة ومسك الدرب على بغداد وصل الى
بغداد قام يدور على جحشه نشد الناس قالوا له جحشك صار
قاضى ببغداد دور على بيت القاضى قشع البيت جاز جوا شاف
من الشباك قشع القاضى والافندكية قاعدين جوا جحشه كان اعور
وقشع القاضى اعور قال هذا هو مسك دربه وراح على السوق
اشترى شعير وحنطه بذيله وجاء على بيت القاضى وجاء على
الشباك فتح نيله كه يروى له الشعير لجحشه يقول له كرش كرش
كرش هذول ملبوكين بشغلهم ما افتكروا عليه كان نهار الجمعة القاضى
صار الدنيا ظهر طلع يوذن هذا هو طلع على المنارة القاضى
لحقه الكردى والباكور بيده هذا القاضى هو قال الله اكبر الكردى
جر الباكور وصفقه باكورين ثلاثة قال له ما للميراد انا اين بعثتك
وانت اى صوب جئت عطلتنى كه تعرف وجه العيد جئت هنا
تا تزنطق لاي شىء بالجبل ما كنت تطيق تا امسك دربك
وانزل قدامى القاضى قال له امان دخيل انت كه جننت اى شىء
تريد لك منى قال له تريد تعصى على هنا تا فت خوش ما ما

gerne wieder umkehrt“. Als der Krämer merkte, dass der Kurde so schwachköpfig war, entgegnete er ihm: „Freund, am ersten Tage, da dein Esel hierher kam, habe ich das Geschäft besorgt und ihm das, was du brauchst, eingekauft; dann bin ich hinausgegangen und habe den Esel bis jenseits der Brücke geleitet; aber da habe ich gestern von Leuten, die von Bagdad kamen, erfahren, sie hätten ihn in Bagdad gesehen; was sollte ich thun? Wenn du willst so gehe ihn in Bagdad suchen; dort ist er“. Hierauf ergriff der Kurde seinen Stock und schlug den Weg nach Bagdad ein. Als er daselbst angelangt war, machte er sich daran, seinen Esel zu suchen und die Leute nach ihm auszufragen. Da gab

mōšel umā jōšgibu di-jīgi. hāda- lbaḳḳāl šāf šaḳel elkurdi hāked
 ḳallu jāba auwal jōm iḡa ḳazzētu šuglu uštarētūlu šé-llāzim uṭalaštu
 waššaltūnu barra-ḡḡiser ašūf elbērḥa ḡō nās min boḡdād jeḳulūn
 šūfnānu-bbeḡdād bāḳa-nāš āsmel terīd rūḥ šalēnu ebbōḡdād kawīnu.
 5 elkurdi āḥad bākūru umisik eddārb šala-boḡdād. wuṣil ila boḡdād
 ḳām idauwir šala-ḡaḥšu nāšād innās. ḳalūlu ḡaḥšek šār ḳāzi-bbeḡ-
 dād. dauwer šala bēt elḳāzi ḡišōš elbēt ḡāz ḡauwa šāf min eššibbāk
 ḡišōš elḳāzi wuleffāndagije ḳāsedīn ḡauwa. ḡaḥšu ḳān ašwar uḡišōš
 elḳāzi ašwar ḳāl hāda hīnu. misik dārbu urāḥ šassūk ištāra šēṣir
 10 uḥaṭṭu beḡḡelu uḡā šala bēt elḳāzi uḡā šaššibbāk fātaḥ ḡḡelu ke
 -jerwilu eššēṣir elḡaḥšu jeḳullū kurriš kurriš kurriš. hadōli mālbūkīn
 eššuglūm mā-ftākaru šalēnu. ḳān nehār eḡḡūmša elḳāzi šār eddinja
 zuher ṭalaš je'addin. hāda hīnu ṭalaš šalbenāra-lḳāzi leḥūḳu-lkurdi
 ulbākūr-bīdu. hāda elḳāzi hīnu ḳāl āllāhu āḳbar. elkurdi ḡūrr
 15 elbākūr ušfūḳu bākūrēn ṭāṭi ḳallū mālimirād āna ēn bašaṭūk
 (Anm. 4) wanta ēšōb ḡīt šaṭṭāletni kē-tōṣrif wuḡḡ elšīd ḡīt hōni
 -(t)zānēšōḳ lēs biḡḡebel mā kunt teṭiḳ dimsek dārbak winzāl ḳud-
 dāmi. elḳāzi ḳallu amān dahīl ānte ke-ḡānnēt āš terīdlak minni.
 ḳallu terīd tōšša šalājjī hōni difūt ḡumāma denūšil eḡḡebel āna

man ihm au: sein Esel sei in Bagdad Richter geworden. Nun suchte der Kurde das Haus des Richters, fand dasselbe und trat in den Hof desselben. Er blickte durch das Fenster und sah den Richter mit den Gerichtsherrn drinnen Sitzung halten. Da der Esel einäugig gewesen war und der Richter ebenfalls einäugig war, dachte der Kurde, das sei er. Er machte sich daher auf den Weg und ging auf den Markt, Gerste zu kaufen; diese that er in seinen Rockschoß und kam wieder zum Hause des Richters. Nun trat er an das Fenster, öffnete seinen Rockschoß und rief, indem er seinem (vermeintlichen) Esel die Gerste zeigte: „Kurrisch, Kurrisch, Kurrisch“. Jene jedoch waren von ihren Angelegenheiten in Anspruch genommen und gaben nicht auf den Kurden Acht. Es war aber gerade Freitag, und als es Mittag wurde, stieg der Richter auf das Minaret, um zum Gebete zu rufen; da lief der Kurde mit dem Stocke in der Hand hinter ihm drein. Gerade rief der Richter: „Gott ist gross!“ da zog der Kurde seinen Stock und versetzte jenem damit zwei oder drei Hiebe, indem er rief: „Verfluchter Kerl, wohin habe ich dich gehen lassen und wohin bist du gegangen? Du hast mich aufgehalten, da du doch weisst, dass das Fest bevorsteht, und bist hierher gekommen um zu schreien; könntest du das nicht auch auf dem Gebirge verrichten? Nun mach dich auf den Weg und geh hinunter und zwar voraus“. Der Richter rief: „Gnade, Pardon, bist du verrückt, was willst du mit mir?“ „Willst du dich noch gegen mich sperren?“ versetzte der Kurde, „hier, vorwärts! sollen wir denn nicht wieder aufs Gebirge? ich will dich lehren!“ Darauf zog er ihn am Arm hinunter und führte ihn (in die Moschee)

تا نصل الجبل انا اعلمك جره من يده نزله جوا التّموا للجماع لكانوا
بالجامع شافوا الكردي كه يسحل القاضي قالوا له ورك انت اى
شئ بك قال يابه انا كان عندى جحش اعور شيلته حمل وبعثته
الى الموصل عند صديقنا هو مسك نربه جاء الى بغداد صار
قاضي بقى انا قولوا لى اى شئ اعمل له هذا عطّلنى شافوا
عقل الكردي هكذا والكردي كان احمق قالوا له باى شئ كان
جحشك قال يابه هو والحمل صار على بخمس مائة قرش قاموا
اعطوه حقه الكردي وبعثوه على اهله

III.

فرد يوم كان ثلاثة اكراد وهم مشاء بالدرب قشعوا فرد عين ماء
قالوا من حق نقعد هنا هي خوش عين هذول زه قعدوا ومددوا
رجليهم بالبركة عقب ساعة زمان واحد يقول للاخر ضاعوا رجلى
نظ واحد منهم كان معقول قال نقعد هنا الى ما ان يفوت فرد
كروان نصيحه يلقي رجلىنا صار الدنيا عصر وفات الكروان
والسلطان كان مع هذاك الكروان صيحو هذول الاكراد امان على
حب الله تعالوا لقوا رجلىنا نزل السلطان من على دابته وجاء الى
عندهم قال لهم وركم اى شئ بكم قالوا له ببختك نحن جئنا
هنا وطمسنا رجلىنا بهلبركة والساعة كه ضاعوا نريد تلقيهم السلطان
كان بيده فرد چاڭون شال الچاڭون وضرب كل واحد چاڭونين
ثلاثة قاموا يركضون قالوا له الله يرحم امك وابوك كانوا ضياع رجلىنا

hinein. Da liefen alle, welche in der Moschee waren, zusammen, als sie sahen, wie der Kurde auf den Richter loslieb, und riefen: „Hollah! was willst du?“ „Freunde“ entgegnete dieser, „ich besass einen Esel, der war einäugig; da habe ich ihm eine Last aufgelegt und ihn nach Mosul zu unserm Geschäftsfreund gehen heissen. Er aber hat sich auf den Weg gemacht und ist nach Bagdad gekommen und daselbst Richter geworden; so rathet mir nun, was ich thun soll! er hat mir viel Zeit und Mühe gekostet“. Da die Leute einsahen, dass der Verstand des Kurden nun einmal so

-əállimak. gürü min idu nēzeli gauwa. eltämmü gemāz elkānū
 biggēmāz šāfu-lkurdi ke-jışhal elkāzi. kalulu wārak ānta āiş bık.
 kāl jāba āna kām zandi gahēş aīwar šājjältūnu hōmēl ubazattūnu
 lilmōşel zand şadıkna. hīnu misik dārbu gā elboğdād şār kāzi
 5 baķa āna kulūli āş ašmīllu hāda şattālñi. šāfu şakl-elkurdi hāked
 wulkurdi kām aħmak. kalulu be-āşkad kām gahşak. kāl jāba hīnu
 wulhōmēl şār şalāji beħāmsamīt-kırş. kāmū şasaunu haķķu elkurdi
 ubazattūnu şalāhlu.

ferd-jōm kām tātī krād uhiyūm mişā'ī bid(d)ārb güşəzu ferd-şēn
 10 moi kālū min haķķa nōķşōd hōni hai hoş şēn. hadōl-zē kaş du
 umāddādu riglāijūm bilburki. şōķub sāsa zemān wēhid jeķul-lil(l)āh
 zāwū riglāji. naţ(t) wēhid minnūm kām maşkul kāl nōķşūd hōni
 lūmmin jefūt ferd-kārwān ənsajjeħu ilaķķi riglēna. şār eddinja şaşer
 ufāt elkarawān wossultān kām maş-hadāk elkarawān. şajjaħu hadōli
 15 lekrād amān şala ħūbb-āllah tazālu laķķau riglēna. nizil essultān
 min-şala dābbetū ugā ila şandūm kālūm wārkūm āş-bikūm. kalulu
 əbbaħtek eħna gīna hōni uţammaşnā riglēna beħālburki ussāş ke
 -zānu enrīd etlaķķiūm. essultān kām bīdū ferd-cāgūn şāl eccāgūn
 uzarab kul(l)-wēhid cāgūnēn tātē. kāmū jirķezūn kālulu āllah jirħām

schwach war — und der Kurde war in der That ein Dummkopf —, fragten sie ihn nach dem Preise seines Esels. Der Kurde antwortete: „Der Esel sammt seiner Last kam mich auf fünfhundert Piaster zu stehen“. Da schenkten sie dem Kurden diesen Betrag und hiessen ihn zu seinen Angehörigen zurückkehren.

Es waren einmal drei Kurden, die zogen ihres Weges. Da erblickten sie eine Quelle und sprachen zu einander: „Wir wollen uns hier niedersetzen, das ist eine schöne Quelle!“ Sie setzten sich in der That hin und streckten ihre Beine in's Wasser. Nach einer Weile sagte der eine zu dem andern: „Ich habe meine Beine verloren“. Da platzte einer von ihnen, der Gemeinderath war, mit dem Vorschlag heraus, sie wollten dort sitzen bleiben, bis eine Karawane vorüberziehe, und dann die Leute anrufen, damit man ihnen wieder zu ihren Beinen ver helfe. Um die Vesperzeit zog die(?) Karawane vorbei; auch der Kaiser befand sich unter derselben. Da riefen jene Kurden: „Um Gotteswillen kommt her und helft uns unsre Beine suchen“. Als der Kaiser dies hörte, stieg er von seinem Reitthiere, kam zu ihnen heran und rief: „He da! was fehlt euch?“ „Wir flehen deinen Schutz an“, antworteten sie, „wir sind hierher gekommen und haben unsre Beine in diesen Teich getaucht; jetzt sind sie verloren gegangen und wir möchten, dass du uns wieder zu denselben verhüllest“. Der Kaiser trug einen Stock in der Hand; diesen hob er auf und versetzte einem jeden der Kurden zwei oder drei Hiebe damit. Da sprangen sie in aller Eile auf,

وانت لقيتهم قال السلطان مشغان اهل الكروان هذول جيبوهم معكم
اريد اشوف هذول تمام غشام الا شيطنة كه يعملون بعث السلطان
جاب حمل زبيب اسود وحمل خنفسان سود وفرغهم قدامهم قال لهم
كلوا هذول شافوا الخنفسان يركضون واحد يصيح الى الآخر يقول له
دونك الراكضات ترى هذول بيدنا بقى يلحقون خنفسان يقتلوهم
وياكلوهم لما ان شاف السلطان هكذا جنس غشماء قام اعطاهم
كل واحد الف غازى بخشيش وبعثهم على اهلهم

IV.

فرد يوم قاعدين جماعة الاكراد قالوا هي ما يصير بلكى فرد يوم
واحد يجىء ينشدنا ويقول لنا اى شىء قدر عمق هذا الكلى
اى شىء نقول له نطوا المعقولين قالوا هذا له فرد راى نشوف
عمق كم زلمة قبل كل واحد يمسك راس الجبل ويدنل رجليه
ينزل الآخر يمسك رجليه من اسفل الى ما ان نصل الى تحت
نشوف عمق كم زلمة قالوا هذا خوش راى اى قام جاء واحد
مسك راس الجبل بيديه نزل الآخر مسك رجليه من تحت اخيرا
صاروا ثلاثة مدندلين فوقانى اول واحد تعبت يديه قال وقفوا
خلونى استريح هذا زه شمر يديه يدى فوقانى وقفوا كلتهم ماتوا
رجعوا المعقولين قالوا ما يلزم نعرف عمقه هذا

indem sie riefen: „Gott vergelte es deiner Mutter und deinem Vater! unsre Beine waren verloren gegangen, und du hast uns wieder zu denselben verholfen“. Da sprach der Kaiser zu den Reisenden: „Nehmt diese da mit, ich will untersuchen, ob sie wirklich dumm sind, oder ob sie bloss eine Teufelei im Sinne hatten“. Hierauf hiess der Kaiser einen Sack voll schwarzer Zibeben und einen Sack voll schwarzer Mistkäfer herbeiholen und beide vor den Kurden ausschütten; dann forderte er sie auf, davon zu essen. Als jene bemerkten, dass die Mistkäfer davon liefen, rief der eine von ihnen zum andern: „Nimm zuerst die, welche davon laufen, die andern haben wir sicher!“ Nun begannen sie den Mist-

ummak waḅūk kānu zājjāsi riḡlēna wāntē laḡḡētūm. ḡāl essultān mišḡān āḡel-(l)karowān hadōli ḡibūhum maškum erīd ašūf hadōli tamām ḡiṣām illa šētane ke-jaṣmelūn. baṣaṭ essultān ḡāb ḡūmel zebīb aswad uḡūmel ḡumfāsān sūd ufarragūm ḡeddāmūm. ḡallum
 5 kūlū hadōli. šāfu-lḡumfāsān jirḡeḡūn wāḡid jesaīḡiḡ ilā-llāḡ jekul-
 lū dūnak erraḡazāt terā hadōl bīdna. baḡa jilḡakūn ḡumfāsān jekatlū'um uḡākelū'um. lūmin šāf āssultān ḡāḡed ḡins ḡūšāmā ḡām
 ṭasāḡūm kūl(l) wēḡid ālf ḡāzi baḡšiš ubaṣaṭum ṣalahūm.

ferd-jōm ḡāṣedīn ḡemāṣet lekrād ḡālū hai mā iṣīr bālki ferd
 10 -jōm wēḡid jīḡi inšīdna uḡeḡūllena āšḡad ṣameḡ ḡād-elḡāli āš enḡūllu.
 naṭṭu-lmaṣḡulīn ḡālū ḡāda lēnu fōrd rai enšūf ṣōmeḡ ḡām zeleme.
 ḡable-kūl(l) wēḡid jimsāk rās iḡḡebel uḡedāndil riḡlēnu jinzāl illāḡ
 jībsāk riḡlēnu min-āsfal lūm(m)in nuṣāl litāḡit enšūf ṣameḡ ḡām
 zeleme. ḡālū ḡāda ḡōš rāi ē. ḡām ḡā wēḡid misik rās eḡḡebel
 15 bīdetēnu nizil ellāḡ misik riḡeltēnu min taḡit aḡīran ṣārū ṭelātā
 -mdāndālīn. elfōḡāni awwāl wāḡid tōṣbet idēnu. ḡāl waḡfu ḡallōni
 estīḡiḡ ḡāda-ze šāmmar idēnu, idēn-ulfoḡāni. waḡaṣu kūlletūm
 mātu. rāḡḡaṣu-lmaṣḡulīn ḡālū mā jilzām naṣrif ṣōmḡu ḡāda.

kāfern nachzulaufen, tödteten sie und assen sie. Als der Kaiser sah, dass die Leute so dumm waren, schenkte er jedem von ihnen tausend Thaler und hiess sie zu ihren Angehörigen zurückkehren.

Einst sass eine Kurdengemeinde bei einander; da sagten die Leute unter sich: „Das geht nun nicht länger; vielleicht kommt einmal Jemand und fragt uns nach der Tiefe dieses Thälchens, was sollen wir ihm dann antworten?“ Da platzten die Gemeinderäthe mit der Rede heraus: „Dafür giebt es schon Rath; wir wollen untersuchen, wie viel Mann tief das Thälchen ist. Vor Allem muss einer die Spitze des Hügels fest in die Hand nehmen und seine Beine herunter hängen lassen; dann soll ein zweiter hinabsteigen und sich an dessen Füßen festhalten und so fort, bis wir unten angelangt sind; dann sehen wir zu, wie viel Mann tief der Abhang ist“. Man fand diesen Einfall vortrefflich und willigte ein. Einer machte sich daran und packte die Spitze des Berges mit beiden Händen; dann stieg ein zweiter hinunter und hing sich an dessen Füsse; zuletzt wurden es ihrer drei, die frei da hingen. Da erlahmten jedoch die Arme des obersten und er rief: „Haltet an, lasst mich ein wenig ausruhen“. Er liess daher seine Hände los; da fielen aber alle hinunter zu Tode. Hierauf sagten die Gemeinderäthe: „Wir brauchen ja nicht zu wissen, wie tief das Thälchen ist“.

V.

فرد يوم واحد كردى قال لامراته جوزى طالعى لنا دقيق من الجراب بالدام جازت امراته تريد تطالع دقيق الجراب مال الدقيق كان منتكى بالشبة مال الدام جاءت الامراة فوتت يد من هالطرف ويد من هالطرف وحفنت من الدقيق جاءت تريد تطالع يديها عصوا ظلت بالمجالشة شىء ساعة زمان ما اطاقت طالعت يديها صاحت على حب الله الحقونى عصوا يدي جاز زوجها وكذ من كان معه جازوا ويشوفون كل عصوا يديها قالوا ما لنا الا نروح نصيح المعقولين راحوا صاحوا المعقولين جاوا شافوا الامراة يديها عصوا قالوا هي ما لها علاج الا نجيب فرد عشرة ونحط تحت رجليهم شىء عال وبظهرهم يشيلون الدام خاطر تنشال الشبة وتجر يديها الامراة راح زوجها جاب عشر ازلام من اهل الضيعة جاوا الازلام حطوا لهم شىء تحت رجليهم وبظهرهم شلعوا الدام الدام خسف وقع عليهم وقتلهم كلتهم ماتوا

VI.

كان فرد كردى عنده ثور فرد يوم الثور عطش اكوش بالبيت حب جوز راسه الثور شرب ماء جاء تا يطالع راسه عصى جاء صاحب الثور شاف الثور عصى راسه بالحب قام راح جاب معقولين الضيعة على البيت شافوا الثور كل عصى راسه بالحب قالوا الراى اى شىء نعمل قالوا المعقولين ما لنا علاج الا نقص راسه جابوا سكين وذبكوه ذبكوه وقع راسه باسفل الحب قالوا اى شىء نعمل قاموا

Einst forderte ein Kurde seine Frau auf, etwas Mehl aus dem Ledersack im Vorrathszimmer zu holen. Seine Frau ging in das Zimmer, um das Mehl zu holen. Der Mehlsack aber war an eine Säule des Zimmers angelehnt. Da steckte die Frau eine Hand von dieser, und die andere von jener Seite der Säule in den Mehlsack und nahm eine Handvoll Mehl. Als sie ihre Hände nun wieder hinausziehen wollte, konnte sie sie nicht auseinanderbringen, obwohl sie eine lange Weile versuchte, loszukommen. Da rief

ferd-jōm wāhid kurdī kal-lemartu gūzi tēlānna daḳīḳ min
 -eḡḡerāb biddām. gāzet martu terīd eṭṭēlōš daḳīḳ. eḡḡerāb mā
 eddaḳīḳ kām mūntēki biššebba mā eddām. git elmara fauwetet
 id min-hāṭṭaraf wīd min-hāṭṭaraf uḥafanit min eddaḳīḳ git etrid
 5 eṭṭēlōš idē'a šasjū, ʒallet bilemḡalaši šī-sāša zemān mā tāket tēlasāt
 idē'a. šāḥāt sala ḥōbb-āllah elḥakūni šasjū idāiji. gāz zōga ukul
 min kām-māsu gāzū nješūfūn kil-šasju idāija. kālū mā-lina illa
 nerūḥ nuṣeijih elmašḡulīn. rāḥū šāḥu elmašḡulīn ḡō šāfu-lmara
 idāija šasjū. kālū hai mā-leha šōlāḡ illa enḡib ferd-šāšara unḥōṭ(t)
 10 taḥt riḡlāijūm še-šāli ubḡahrum ješlūn eddām ḡaṭir tinšāl eššābba
 wiḡḡurr idāija-lmara. rāḥ zōga ḡāb šāš-ezlām min ahl-ezzēša ḡō
 liālām ḡattūlūm še taḥt riḡlāijūm ubḡahrum šālašu-ddām. eldām
 ḡasāf waḡas šalāijūm ukātalūm kūlletūm mātū.

kām fārd-kūrdi šandu tōr. ferd-jōm eṭṭōr šōṭeš. ākoš bilbēt
 15 ḡūb(b). ḡauwaz rāsū eṭṭōr širīb moi ḡā diṭāleša rāsū šōš. ḡā šāḥib
 eṭṭōr šāf eṭṭōr šōši rāsū bilḡūb(b) kām rāḥ ḡāb mašḡulīn ezzēša
 šābēt šāfū eṭṭōr kil-šōši rāsū bilḡūb(b) kālū-rrāi āš našmāl. kālū
 -lmašḡulīn mā-linu šōlāḡ illa-nḡuṣ(š) rāsū. ḡābu sikkīn waḡaba-
 ḡūhu dābaḡūhu waḡas rāsū be'asfal elḡūb(b). kālū āš našmāl.

sie: „Um Gottes willen, kommt herbei! ich kann meine Hände nicht auseinander bringen“. Als bald kam ihr Mann und dessen Gefährten in das Zimmer und betrachteten die Sache. „Wir müssen den Gemeinderath herbeirufen“, sagten sie. Dies geschah. Als die Ortsvorsteher die Sachlage betrachtet hatten, sagten sie: „Da giebt's kein anderes Mittel, als zehn Männer herbeizuholen; dann wollen wir ihnen eine Unterlage unter die Füße legen, und sie müssen mit dem Rücken das ganze Gemach in die Höhe heben, damit der Pfeiler entfernt wird und die Frau ihre Hände wegziehen kann“. Da holte der Mann zehn Personen von den Dorfleuten; diese kamen, man legte ihnen eine Unterlage unter die Füße, und sie hoben das Gemach mit ihrem Rücken auf. Dabei stürzte jedoch das Dach ein, fiel auf sie und schlug sie alle todt.

Es war einmal ein Kurde, der besass einen Ochsen. Einst war dieser durstig geworden, er steckte daher seinen Kopf in einen Wasserbottich, der im Hause war, und soff. Als er seinen Kopf jedoch wieder herausziehen wollte, ging's nicht. Da kam der Besitzer des Ochsen herbei und sah, dass der Kopf des Ochsen in dem Bottich stecken geblieben war; da rief er die Gemeinderäthe des Dorfes in sein Haus zusammen. Als diese die Sachlage in Augenschein genommen hatten, dachten sie nach, was sie machen sollten. „Es giebt keine andere Abhilfe“ sagten sie zuletzt, „als dem Ochsen den Kopf abzuschneiden“. Man holte daher ein Messer und tödtete den Ochsen; da fiel sein Kopf auf den Grund des

المعقولين قالوا اكسروا الحب من وجه تا يطلع الراس كسروا الحب
وظالعوا راس الثور

VII.

البرغل أولا يجيبون الحنطة ويسلقوها بعد ما يسلقوها ينصلوها
ويطالعوها ينشروها بالشمس يومين ثلاثة الى ما ان تيبس مليح
يودوها على الدنف يدقوها يجيبوها من الدنف ينشروها مقدار
ساعة ينفخونه فيما بعد ييبسونه شوية ويجيبونه يجرشونه
المدقوقة يجيبون حنطة تصير حنطة خشنة وحيلاتية يودوها
على الدنف يدقوها من الصبح الى الظهر ويجيبوها يصفوها يطلع
منها الدقيق والنعمة

الكشك يجيبون من هالمدقوقة يطبخوها يحطونه بطشت كبير
الى ما ان تبرد يجيبون شلغم وحمقاء وبانجان يقطعوهم بالسكين
يخلطوهم مع المدقوقة يشيلونه ويخلونه ببرنية يظل مقدار عشرة
ايام يطالعونه من البرنية ويعملونه مثل قرص يحطونه بالشمس الى ما
ان ييبس مليح ينزلونه يبقى كد ما يطبخون ينقعون بماء حر
راس راسين ويطبخونه على اللحم

Bottichs. Nun berieth man wieder, was zu thun sei; da riethen die Gemeinderäthe, man solle den Bottich zerbrechen, um den Kopf herauszuholen. Nun zerbrach man also den Bottich und zog den Kopf des Ochsen heraus.

Um Burgul zu bereiten, nimmt man zuerst Waizen und siedet denselben ab, lässt das Wasser ablaufen und nimmt ihn heraus. Dann breitet man ihn aus und lässt ihn zwei bis drei Tage der Sonne ausgesetzt daliegen, bis er ganz trocken ist. Dann bringt man ihn in die Stampfe und zerstösst ihn. Hernach nimmt man ihn wieder heraus, breitet ihn nochmals für eine Weile aus und

ḵāmū-lmaṣḵulīn ḵālu ʿeksīru-lḥūb(b) ʿmwuḡḡ dijiṭlaṣ ʿerrās. ḵāsāru
-lḥūb(b) uṭēlaṣu rās ʿettōr.

elburgul auwelān jeḡībūn elḥōṇṭa ujislekū'a baʿd mā jislekū'a
jinaṣelū'a ujeṭēleṣū'a jinṣerū'a biššems jōmēn tāte lūmin tībās meliḥ
5 jewaddau'a ʿaddāneg jedūḵḵa jeḡībū'a min-eddāneg jinṣerū'a muḵdār
sāʿa jināfhūnu fīmā baʿd ijābbesūnu šwoije ujeḡībūnu jūḡeršūnu.

elmādkōḵa jeḡībūn ḥōṇṭa tēkūn ḥōṇṭa ḥišne uḥēlānīje jowād-
dau'a ʿaddāneg jedūḵḵa min eṣṣubeḥ lizzuher ujeḡībū'a jeṣaffau'a
jiṭlaṣ minna eddaḵiḵ unnōeme.

10 elkišk jeḡībūn min ḥālmādkōḵa jeṭbuḡū'a jeḥuttūnu biṭišt
gebīr lūmin tibrād jeḡībūn šālgam uḥōmḵa ubādingān jeḵaṭṭeṣū'um
bissikkīn jihleṭū'um maṣ-almādkōḵa jeṣilūnu ujeḡallōnu-bbornīje
jezul(l) muḵdār ʿašert ijām jeṭēlaṣūnu men-ālbornīje ujaṣmelūnu
mitel ḵuraṣ. jeḥōṭṭūnu biššems lūm(m)in jibās meliḥ jenēzelūnu
15 jibḵa ḵul(l)-ma jeṭbuḡūn jinkāṣūn bemoji ḥarr rās rāsēn ujeṭ-
beḡūnu ʿallāḥem.

reinigt ihn; hernach trocknet man ihn ein wenig und zermalmt
ihn (in der Mühle) in grobe Stücke.

Um Mādkōḵa zu bereiten, nimmt man groben, harten Waizen,
bringt ihn in die Stampfe und lässt ihn von früh bis Mittag zer-
stossen; sodann siebt man ihn; so erhält man Mehl, Körner und
Kleie (mādkōḵa).

Um Kišk zu bereiten nimmt man Mādkōḵa, kocht sie, und
thut dann dieselbe in ein grosses zinnerne Becken, bis es kalt
wird. Dann nimmt man weisse Rüben, Portulak und Eierpflanzen,
schneidet sie mit einem Messer in Stücke und mischt diese unter
die Mādkōḵa. Sodann nimmt man das Ganze und thut es in ein
grosses irdenes Gefäss; daselbst bleibt es ungefähr zehn Tage.
Dann nimmt man es aus dem Gefäss heraus und formt daraus
Fladen; diese legt man in die Sonne, und holt sie wieder weg,
wenn sie recht trocken geworden sind. So oft man davon kochen
will, weicht man ein oder zwei Stücke in heisses Wasser ein und
kocht sie mit Fleisch zusammen.

b. Der Dialekt von Mārdīn.

I.

كان فيه واحد فقير واى شىء ما يعمل ما يشبع جاء الى عند
 حرمة قال لها اعطينى رغيفين خبز اروح ادور على الفلك طلع
 من بيته وراح يدور على الفلك شاف ذئب بالدرب الذئب يقول
 يا اخى الى اين انت راتح قال له اروح ادور على الفلك قال له
 ان كان شفت الفلك قل له فلان ذئب جوعان اى شىء ما ان
 ياكل ما يشبع اى شىء ياكل حتى يشبع قال له صحيح تا اقول
 له راح بالدرب شاف سلطان السلطان قال له الى اين انت راتح
 قال له اروح ادور على الفلك قال له ان كان شفت الفلك قل له
 السلطان كل يوم له حقة ذهب بلا تعب واى شىء ما ان ياكل
 ما يشبع قال له اذا رأيت الفلك تا اقول له طلع من هناك البلد
 راح راح بالدرب شاف شجرة قالت له الى اين انت راتح يا اخى
 قال لها تا اروح ادور على الفلك قالت له اذا رأيت الفلك قل له
 فلان شجرة ما تحمل ثمرة ويصير فيها ورق صفر ما يخضرون وجميع
 الاشجار يصير فيها ثمرة وهى ما يصير فيها السبب اى شىء قال
 لها على رأسى تا اقول له قام من عند الشجرة وراح بالدرب وفات
 بهالچول هذا وشاف واحد يسوق فدان قال له اين انت راتح قال
 له راتح ادور على الفلك قال له اى شىء لك شغل عند الفلك
 قال له لى شغل عنده قال له انا الفلك قل شغلك قال شغلى انا ببلدى
 اى شىء ما اعمل ما اشبع اريد تروينى شغلى فى اى شىء هو تا اروح
 اعمل واكل قال له انت شغلک فى الفدان قام الفلك فى هذیک

Es war einmal ein armer Mann, der, soviel er auch arbeitete, sich nicht satt essen konnte. Da ging er zu seiner Frau und bat um zwei Brote; denn er wolle nun fortgehen, um das Glück aufzusuchen. Unterwegs traf er einen Wolf. „Wohin gehst du, Bruder?“ fragte dieser. „Ich gehe das Glück aufsuchen“, antwortete jener. Da trug ihm der Wolf auf: „Wenn du das Glück findest, so richte ihm aus: der und der Wolf ist stets

kān fī'u wāḥid faḳīr wāš mā jašmāl ma-jīšbaš. gā leʔand
 -ḥūrmētū ḳāllā antēni raḡifēn ḥubez arūḥ adauwir šalālfālāk. ṭalaš
 min bētū urāḥ idauwir šalālfālāk. šāf dīb biddārb eddīb jeḳul jā
 aḥū'i lēn ānt-rā(j)iḥ. ḳāllū arūḥ edauwir šalālfālāk. ḳāllū in kān
 5 šūft elfālāk ḳūllū felān dīb ḡūṣān āš min-jāḳul mā-jīšbaš āš-jāḳul
 ta-jīšbaš. ḳāllū ṣaḥīḥ takūllū. rāḥ biddārb šāf sultān, essultān
 ḳāllū lēn ānt-rājiḥ. ḳāllū erūḥ edauwir šalālfālāk. ḳāllū inkān
 šūft alfālāk ḳūllū āssultān kil(1) jōm lehu ḥoḳḳet dahāb bāla tašb
 wāš min-jāḳul mā jīšbaš. ḳāllū ida areitu-lfālāk takūllū. ṭalaš
 10 min-hadāk albālād rāḥ. rāḥ biddārb šāf ešḡara ḳāletlū lēn ānt
 -rā(j)iḥ ja aḥū'i. ḳāllā tarūḥ adauwir šalālfālāk. ḳāletlū ida areit
 alfālāk ḳūllū felān-sēḡara mā tīḥmil ṭamara wa'iṣṣēr fīha waraḳ
 ṣufer mā-jihzarrūn waḡamīš ālasḡār jeṣīr fīhin ṭamara wahī mā
 jeṣīr fīha essābāb eiš. ḳāllaha šala-rāsi takūllū. ḳām min-šānd
 15 āsseḡara warāḥ biddārb waḡāt fi-hacōl hāda wašāf wāḥid isūḳ
 fāddān. ḳāllahu wēn ānt rājiḥ. ḳāllū rā(j)iḥ adauwir šalālfālāk.
 ḳāllū āšlik šuḡel šānd-elfālāk. ḳāllahū li-šūḡel šāndu. ḳāllū āna
 elfālāk ḳūl šuḡlāk. ḳāl šuḡli āna obbeledi āš-ma-āsmel mā ešbāš
 erid terwīni šuḡli fī-eiš hūwe tarūḥ āsmel u'ākel. ḳāllū ānta
 20 šuḡlek filfeddān. ḳām elfālāk fī-hadāk essāša ḡāblu halkūter ḥin-

hungrig und kann von dem, was er zu fressen bekommt, nie satt werden; was soll er fressen, um satt zu werden?“ Der Mann versprach, dies dem Glücke auszurichten. Weiter traf er einen König; und auch dieser fragte ihn, wohin er gehe. „Das Glück aufsuchen“, antwortete jener. Da trug ihm der König auf: „Wenn du das Glück findest, so richte ihm aus: der König gewinnt täglich ohne Mühe einen halben Centner Gold; aber er kann nicht satt werden von dem, was er isst“. Der Mann versprach, dies dem Glücke auszurichten. Als er nun aus jener Ortschaft weiter zog, traf er unterwegs auf einen Baum. Auch dieser fragte nach seinem Reiseziel. „Ich gehe das Glück aufsuchen“, antwortete er. Da trug ihm der Baum auf: „Wenn du das Glück findest, so frage es, warum der und der Baum keine Früchte trägt und bloß gelbe und keine grünen Blätter bekommt, während alle andern Bäume neben ihm Früchte tragen“. Der Mann versprach auch dieses auszurichten. Nachdem er den Baum verlassen hatte, zog er seines Weges weiter und kam in die Steppe; da sah er einen Mann pflügen. „Wohin gehst du?“ fragte der Bauer. „Ich suche das Glück“, antwortete jener. „Was hast du mit dem Glück zu thun?“ „Ich habe mit ihm zu thun“. Da sagte jener: „Ich bin das Glück; sag' an, was du willst“. Da erzählte er: „Meine Sache ist die, dass ich in meiner Heimath, wenn ich auch noch so viel arbeitete, doch von meinem Erwerb mich nicht sättigen konnte; ich wünsche, du möchtest mich anweisen, was ich zu thun habe, damit ich von der Arbeit meiner Hände leben kann“. Da gab das Glück ihm den Rath, Ackerbau zu treiben, brachte ihm alsbald eine Portion

الساعة جاب له هالكتر حنطة وزرعها وحصدها وقال له هذا رزقك
 رح سف فدان وكُل قال له جئت على شجرة وقالت لى ما تحمل
 ثمرة اى شىء يصير لها حتى تحمل قال له فيه فى عقبها سبعة
 دنون ذهب يطلعون السبعة دنون ذهب وهى يصير فيها ثمرة قال
 له شافنى فلان سلطان وقال لى كَلّ نهار له حقّة ذهب واى شىء
 ما ياكل ما يشبع قال له السلطان هو بنت باكر خَلّ السلطان يجوز
 يشبع وقال له شافنى فلان ذئب وقال لى اى شىء لياكل ما يشبع
 اى شىء ياكل تا يشبع قال له رح قل له تا ياكل واحد سقيع
 تا يشبع قال له اسلم عليك جاء الى عند الشجرة قالت له ها يا
 اخى اى شىء قال لك الفلك قال لها قال لى فيه فى عقبك سبعة
 دنون ذهب يطلعون وانت يصير فيك ثمرة قالت له تعال يا اخى
 تعال هالساعة طلع لك هالسبعة دنون ذهب وخذ لك اياهن ورح
 هذا رزقك قال لها انا ما لى لازم هنّ رزقى الفلك اتانيه وجاء
 الى عند السلطان قال له السلطان جئت يا اخى قال له نعم واى
 شىء قال لك الفلك على قال له سَوّ لى خلوة بينى وبينك اقول
 لك سَوّ السلطان خلوة قال له اى شىء قال لك الفلك قال له
 قال لى انت بنت باكر انت ما انت رجل قال له صحيح قلت
 وغير الله وانت احد ما يعرف قال له تعال السلطان خذنى
 والتبسك التاج وصر بموضعى سلطان وانا اصير لك حرمة قال له ما
 يخالف اروح اردّ للجواب على الذئب واجى آخذك قال له ما
 يخالف رح وما ترجع وراح الى عند الذئب قال له اخى جئت

Waizen, säte und erntete und sagte zu dem Manne: „Das wird dich nähren; auf, nimm den Pflug in die Hand!“ Hierauf erzählte der Mann, wie er zu dem Baume gekommen sei, und wie dieser ihm geklagt habe, er trage keine Früchte und fragen lasse was geschehen solle, damit er Früchte trage. Jener antwortete: „An seinen Wurzeln liegen drei Fässer voll Gold; wenn diese herausgenommen werden, so bekommt er Früchte“. Da berichtete der

5 ʔā wazārāḥha waḥaṣādha waḳāllu ḥāda riṣḳak rūḥ sōḳ feddān ukil.
 ḳāllū ḡitū ʔalālesḡāra uḳāletlī mā tiḥmel ṭamara eiṣ jeṣīrlaha ḥat(t)a
 tiḥmil. ḳāllū fiḥū fi-ʔāḳbaha sābʔe denūn ḡahab jiṭlaṣūn āssābʔe
 denūn ḡahab wahī jeṣīr fiḥa ṭamara. ḳāllu šāfni folān sultān
 10 waḳālli kill-ənhār lehu ḥoḳḳet ḡahab wa'āšla-jākel mā-jišbaʔ. ḳāl-
 lahu āssultān hū bint bākir ḡalli essultān jeḡauwez jišbaʔ. waḳāllu
 šāfni folān ḡib waḳālli āšla-jākel mā jišbaʔ, āš jākul ta-jišbaʔ. ḳāllū
 rūḥ ḳullu ti-jākel wāḥid saḳʔ ta-jišbaʔ. ḳāllū asāllim ʔalōk. ḡā
 leʔand elosḡāra. ḳāletlū ḥā ja-aḡū'i āš ḳāllek elfālāk. ḳālla ḳālli
 15 fiḥu fi-ʔāḳbeki sābʔe denūn ḡahab jiṭlaṣūn wānti jeṣīr fikī ṭamara.
 ḳāletlū taʔāl jā-aḡū'i taʔāl ḥāssas ṭālōʔlek ḥassābʔe denūn ḡahab
 uḡudlek hinna urūḥ ḥāda riṣḳak. ḳālla āna māli lāzimin, riṣḳi el-
 fālāk atānihū. waḡā leʔand-essultān ḳāllahu-ssultān ḡit jā aḡū'i.
 ḳāllū nāʔam. wa'eiṣ ḳāllek elfālāk ʔalāi. ḳāllahu saúwili ḡalwa bēni
 20 ubeinek eḳūllek. sauwa essultān ḡalwa ḳāllahu eiṣ ḳāllik elfālāk.
 ḳāllū ḳālli ānta bint bākir ānta māntə rāḡil. ḳāllū ṣaḡiḥ ḳult
 uḡeír-allāḥ wānt āḡad mā-jāʔrif. ḳāllū taʔāl essultān ḡidnī welāb-
 bisak ettāḡ waṣīr (m)mōʔaʔī sultān wana eṣīrlek ḡūrme. ḳāllu mā
 jiḡālif arūḥ erṡidd āḡḡewāb ʔalāddīb wa'ēḡi āḡudek. ḳāllū mā
 25 jiḡālif rūḥ wamā tirḡāʔ. warāḥ leʔand-eddīb, eddīb ḳāllu aḡū'i

Mann von dem Könige, den er angetroffen hatte. Das Glück sagte:
 „Jener König ist ein mannbares Mädchen; wenn der König heiratet,
 wird er satt werden“. Hierauf fragte der Mann nach dem Mittel,
 wie der Wolf satt werden könne. Das Glück antwortete: „Geh,
 sage ihm, er solle einen Taugenichts fressen, dann wird er satt
 werden“. „Gehab dich wohl“, sagte der Mann. Hierauf kam er
 zu dem Baume und erzählte ihm, was das Glück geantwortet habe.
 Da forderte der Baum den Mann auf, sofort die Fässer voll Gold
 herauszuholen und sie sich als Mittel zu seinem Unterhalt an-
 zueignen. Jener aber erwiderte, er habe sie nicht nöthig, das
 Glück habe ihm schon die Mittel zu seinem Unterhalt an die Hand
 gegeben. — Als der Mann zum König kam, sagte dieser: „Bist
 du endlich gekommen, Bruder!“ „Ja“, antwortete jener. „Und was
 hat denn das Glück über mich gesagt?“ Der Mann antwortete:
 „Richte mir ein besonderes Zimmer her; ich will es dir unter vier
 Augen sagen“. Der König erfüllte seine Bitte und als er nun
 wieder darnach fragte, was das Glück gesagt habe, antwortete der
 Mann: „Es hat gesagt, du seist ein mannbares Mädchen, und kein
 Mann“. „Wahrhaftig, so ist es“, sagte der König; „aber ausser
 Gott und dir weiss Niemand darum“. „Komm“, fuhr der König
 fort, „heirate mich; ich will dir die Krone aufsetzen, und du
 sollst an meiner Stelle König werden, und ich will deine Frau
 sein“. „Meinetwegen“, antwortete jener, „aber ich will zuerst dem
 Wolf die Antwort auf seine Frage bringen; dann will ich kommen
 und dich heiraten“. „Meinetwegen“, sagte er, „geh nur und komm

قال له نعم قال له اى شىء قال لك الفلك قال له قال لى كل واحد سقيع حتى تشبع قال له وانت اى شىء قال لك قال له اتانى فدان قال لى رح ازرع وقال له الشجرة كان فيه تحتها سبعة دنون ذهب لاي شىء ما اخذتهم وقال له ما رزقى هن وقال له لاي شىء ما اخذت السلطنة وقال له ايضا ما هى رزقى قال له الذئب ارجع رح خذ السلطنة وقال له انا ما اروح اروح الى عند اولادى قال له ان كان تا تروح الى عند اولادك انا تا آكلك وان كان ما تروح ما آكلك قال له ما اروح فقط ما بقيت اقدر ارجع الى عند السلطنة قال له تعال اركب فى ظهري ركب فى ظهري ووداه هو مسير اربعة ايام الى البلد وقال له ادخل الى عند السلطنة وقل لها هذا ابي الذئب جاء معى اطلعى ارجى متى حتى يعطينى بشأنك وطلعت السلطنة ورجت من الذئب والذئب قال لها تنامين عندى فرد ليلة واحدة واعطيك ابني وقالت له اخاف انام عنديك ليلة ويصير منك ولد قال وان كان ما تخلينى اهاجم على البلد واسويه خراب وقالت له انا ما اخليك واى شىء يجىء من يدك اعمل ورجعت على البلد والذئب مسك الدروب وصار الكون بينه الى بين البلد مدة ستة اشهر وبقي البلد فى الاخسارية وقاموا كبار البلد وجاؤا الى عند السلطان وقالوا له ما تخلصنا من يد هالذئب وقال لهم يريد له متى حرمة وراحوا كبار البلد الى عند الذئب وقالوا له اى شىء تريد وقال لهم اريد السلطنة تنام عندى ليلة

lieber gar nicht wieder!“ Hierauf ging der Mann zum Wolf und berichtete diesem auf sein Befragen, was das Glück über ihn und die andern geantwortet habe. Als der Wolf ihn fragte, warum er denn die sieben Fässer voll Gold sich nicht angeeignet, oder die Königin nicht geheiratet habe, meinte er, diese seien ihm nicht beschieden. Da forderte ihn der Wolf auf, zurückzukehren und die Königin zu heiraten. „Das mag ich nicht thun“, sagte der Mann, „ich will lieber zu meinen Kindern gehen.“ Da drohte ihm der Wolf: „Wenn du zu deinen Kindern gehst, so fresse ich dich;

ġit k̄allu našām. k̄allū eš k̄allek elfälak. k̄allū k̄allī kil wāhid sakīš
 ḥata tišbaš. k̄allu wa'ante eiš k̄allek. k̄allū atāni feddān k̄allī rūḥ
 ezraš. waḳāllahu elesġāra k̄ān fīhū tahta sābšə denūn ḡahab lēš
 mā-aḡādtūn. waḳāllū ma riski hinna. waḳāllū lēš mā-aḡādt essul-
 5 t̄āna. waḳāllahu eizān māhi riskī. k̄allū-ḡḡīb irġaš rūḥ ḡūd essul-
 t̄āna. waḳāllū āna mā arūḥ, arūḥ lešand ūlādi. k̄allu inkān te-
 terūḥ lešand ūlādak āna tākilak wa'inkān mā terūḥ mā-akilak. k̄allū
 mā arūḥ fākaṭ mā baḳeitū aḳdar ārgaš ilā-šand essult̄āna. k̄allū
 tašāl irkāb fī-zāhri. rikib fī-zāhrū uwaddāhu hūwa mešir arbaš
 10 ejjām ilālbālād. waḳāllahu idḡūl ilā šand essult̄ānā waḳūllaha
 hāda abū'i edḡīb ġā maši itlaši irġai minni (*Anm.* 5) ḥata jašṭini
 bšānki. waṭalašet essult̄āna wareġet min edḡīb waddīb k̄alleha
 tenāmīn šāndi ferd-leile wāhida wa'aštīk ibnī. waḳālītlū eḡāf enām
 šōndek leila waješir minnak wuld. k̄āl wa'inkān mā teḡalleīni
 15 āḡim šalālbālād wusaūwihu ḡarāb. waḳālītlū āna mā aḡallik wāš
 jīġi min jed(d)āk ōsmel waṛiġešāt šalālbālād waḡḡīb misik eleḡrūb
 wašār elkōn beinū labein elbālād müddāt sittet āšhor. waḡaḳā
 elbālād fileḡsarije waḳāmu eḡebār elbālād waḡau ilā šand essult̄ān
 waḳālū-lahu mā teḡallīšnā min jed(d) haḡḡīb. waḳāl lehin jerīdlahu
 20 minni ḡōrme waṛāḡū ḡebār elbālād ila šand edḡīb waḳālūlū eiš
 terīd. waḳāl lehin erīd essult̄āna tenām šāndi leilā waḳālū-lahu sul-

wenn du aber nicht dorthin gehst, so will ich dich verschonen".
 „Dann will ich also nicht dorthin gehen“, erwiderte jener, „aber
 zur Königin vermag ich nicht mehr zurückzukehren“. „So komm
 und steig auf meinen Rücken“, bot ihm der Wolf an. Der Mann
 nahm dies an, und der Wolf trug ihn vier Tagereisen weit bis
 in jene Stadt. Hierauf rieth er ihm: „Gehe zur Königin und be-
 nachrichtige sie: Mein Vater der Wolf ist mit mir gekommen;
 komm nun heraus und halte bei ihm um mich an; er wird mich
 dir zum Manne geben“. Als die Königin dies that, sagte der Wolf
 zu ihr: „Wenn du eine einzige Nacht mich bei dir schlafen lässest,
 so will ich dir meinen Sohn zum Manne geben“. Die Königin
 aber erwiderte: „Ich fürchte mich davor, bei dir zu schlafen, ich
 könnte von dir schwanger werden“. Da drohte der Wolf, er würde,
 wenn sie es ihm nicht gestatte, über die ganze Stadt herfallen und
 sie zerstören. Aber die Königin blieb bei ihrem Entscheid und
 sagte ihm, er solle thun, was er könne und wolle, und kehrte in
 die Stadt zurück. Auf dieses hin ging der Wolf seines Weges,
 und es entstand ein Krieg zwischen ihm und der Stadt. Als nach
 Verfluss von sechs Monaten die Bewohner der Stadt im Nachtheile
 waren, kamen die angesehenen Leute zum König und baten ihn,
 er möchte sie von dem Wolfe befreien. Der König antwortete:
 „Der Wolf wünscht ja von mir eine Frau zu erhalten!“ Hierauf
 gingen die Angesehenen zum Wolfe und fragten ihn, was er wünsche.
 „Ich wünsche, die Königin möge mich eine Nacht bei sich schlafen

وقالوا له سلطنة ما فيه السلطان هو رجل بلا حرمة ورجع الذئب
قال لهم سلطانتكم هو امرأة وقاموا الكبار رجعوا الى عند السلطان
وقالوا له سلطانتكم الذئب يقول انت امرأة وقال لهم خلاف يقول الذئب
الذئب يكذب وقالوا له ان كان الذئب يكذب قم نروح الى عنده
يطلبك وقال انا ما يصير اجيء الى عند الذئب وروحوا قولوا له
حتى هو يجيء الى عندى ورجعوا راحوا الى عند الذئب وقالوا
له قم تعال السلطان يريدك وقام الذئب وجاء الى حوش السراى
والسلطان طلع الى حوش السراى وقال له يا سلطانتكم اى شىء تريد
منى وقال له انت تقول لى انا حرمة قال له نعم انا اقول انت حرمة
قال له انا رجل تعال انا وانت نخش الحماة ونشوف انا حرمة
وقاموا خشوا الحماة وقام السلطان وقع على الذئب وقال له اعف
على الله يعفو عليك واستر على الله يستر عليك وقال له ما استر
عليك حتى تنامين عندى ليلة وقام فى الحماة الذئب انجمع مع
السلطنة وطلعوا من الحماة وقام زوج السلطنة اعطاها الى هذاك الفقير

II.

كان فيه واحد تاجر وكان له ابن والتاجر تعيش منه مات والولد
انفقر وصار ما بقى فى حاله شىء له ام وقام قال لأمه يا أمه اعطينى
فرد قرش شىء تا اروح آخذ لنا خبيز من السوق وقامت الامراة
اعطت قرش لابنها وراح الولد على السوق شاف اولاد بيدهم سنورة
يقتلوها قال لهم يا اولاد لاي شىء تقتلون السنورة قالوا اعطنا قرش

lassen“, antwortete dieser. Jene sagten: „Aber eine Königin giebt's bei uns gar nicht; der König ist ein Mann und hat keine Frau“. Der Wolf aber erwiderte: „Euer König ist eine Frau“. Da kehrten die Grossen zum König zurück und berichteten ihm dies. „Der Wolf spricht die Unwahrheit“, rief der König, „der Wolf lügt“. Jene jedoch schlugen vor: „Wenn der Wolf lügt, so wollen wir zu ihm gehen, er wünscht dich zu sehen“. Sie aber wehrte sich und sagte: „Das geht nicht, dass ich zum Wolfe gehe, heisst ihn zu mir kommen“. Jene gingen und sagten zum Wolfe: „Komm,

tānā māfih. sultān hū-rāgil bālā ḥörme. waṛigēza eddīb kāl-lehin
 sultān^okin hū-mār'a waḳāmū elegēbār rigēzū ila-sānd essultān wa-
 ḳālū-lehu sultānūm eddīb jekūl ānt-māra. waḳāl-lehin ḡelāf jekūl
 eddīb eddīb jikdīb. waḳālū-lahu inkān eddīb jekdīb kūm nerūḥ
 5 lezand^ahu jeṭlubak. waḳāl āna mā jeṣīr agī ila-sānd-eddīb waṛūḥū
 kulūlu ḡata hū jēgi lazandi. waṛigēzu rāḡū ila-sānd eddīb waḳālūlu
 kūm taṣān essultān jerīdek. waḳām eddīb waḡā ila-ḡauš ḡsserai
 wassultān ṭaleza ila-ḡauš ḡsserai. waḳāllu jā sultānūm eiš terīd
 minnī. waḳāllu ānt taḡūllī āna ḡürme. ḡāllū nāsam āna aḡūl
 10 ānt ḡürme. ḡāllu āna rāgil taṣāl āna wānta neḡūšš alḡemmām
 waḡ^ošūf āna ḡürme. waḳāmū ḡāššū alḡemmām waḳām essultān
 waḡas saladdīb waḳāl-lahu ḡ^afi ṣalei āllah jōṣfi ṣaleik wa'istir ṣalei
 āllah jistir ṣaleik. waḳāllu mā istir ṣaleiki ḡātā tenāmīn zāndi
 leile. waḳām fi elḡammām eddīb ingēmeza maṣ-assultānā waṭalaṣu
 15 min-elḡemmām waḳām zauwaḡ essultāna aṣṭāha ilā ḡadāk elfaḡīr.

kān fīu wāḡid tāḡir waḳāl-lehu iben. wattāḡir teṣēš minnū
 māṭ waḡwālad īnfakar waṣār mā baḡā feḡālū šī. lēhu ūmm waḳām
 kāl lāmmū jūmma aṣṭeini ferd-ḡīrš-šī terūḥ āḡud-lina ḡebeiz min
 -essūk. waḳāmet almāra aṣṭet ḡīrš la'ibna waṛāḡ alwālad ṣassūk
 20 šāf ūlād bīdūn sānnōra jikṭilū'a. ḡāllin jaulād lēš tikṭelūn ḡssānnōra.

der König begehrt dich zu sehen“. Da machte sich der Wolf auf und kam bis in den Hof des Palastes, der König begab sich ebenfalls dorthin. Da fragte der Wolf: „Was willst du von mir? o König!“ Der König antwortete: „Du behauptest, ich sei eine Frau?“ „Ja, dies behauptete ich“, antwortete der Wolf. „Ich bin ein Mann“, sagte der König; „komm, wir wollen zusammen in's Bad gehen; da wird es sich zeigen, ob ich eine Frau bin“. Als sie nun in's Bad hineingelangt waren, bat der König den Wolf demüthig: „Schone mich, so wird Gott dich schonen; wahre mein Geheimniss, so wird Gott das deinige wahren“. Der Wolf aber erwiderte: „Ich werde nicht über dich schweigen, wenn du mich nicht bei dir schlafen lässtest“. Hierauf umarmten sich der Wolf und die Königin im Bade, bevor sie es wieder verliessen. Hernach gab der Wolf dem armen Mann die Königin zum Weibe.

Es war einmal ein Kaufmann (*Anm.* 6), der hatte einen Sohn. Da starb der Kaufmann — mögest du lange leben — der Sohn aber verarmte und besass schliesslich nichts mehr. Eines Tages bat er seine Mutter um einen Groschen, damit er auf den Markt gehen und dafür Brot kaufen könne. Da gab die Frau ihrem Sohne den Groschen; auf dem Wege zum Markte jedoch traf der Junge einige Knaben an, die hatten eine Katze und wollten sie tödten. Da fragte er sie, warum sie die Katze tödten wollten.

ما نقتلها واعطاهم القرش وجاب السنور وجاء الى البيت وامه قالت انا الخبير لجبت لنا قال لامه قال (?) رحت رأيت اولاد يقتلون السنور اعطيت القرش واخذت السنور قالت له يا ابني هالقرش كان عندي من اين عندي اثمان تا اعطيك تا تروح تاخذ خبير ما بقى عندي هالك الليلة بقوا بلا خبير ناموا جواعى صارت من الصبح الولد قال لامه اعطينى قرش نروح اخذ خبير قالت ما بقى عندي قتل لامه يقول اعطينى قرش قامت اعطته قرش وراح بالدرب ورأى اولاد بيدهم فرخ حية يقتلوه وقال لهم لاي شىء يا اولاد تقتلون هالحية قالوا اعطنا قرش ما نقتلها اعطاهم قرش وجاب فرخ الحية وجاء الى عند امه قالت له انى الخبير لجبت لنا قال انا رحت بالدرب رأيت اولاد يقتلون فرخ الحية اعطيت قرش واخذت فرخ الحية وجاب فرخ الحية حطه بجرة وحط فوقها تراب وسد فم الجرة على الحية وخلها وصارت ثالث يوم اخذ قرش من امه وراح على السوق ورأى اولاد قيام بيدهم فرخ كلب يقتلوه وقال لهم يا اولاد لاي شىء تقتلون فرخ الكلب قالوا اعطنا قرش ما نقتله اعطاهم قرش واخذ فرخ الكلب وجاء بقى كل يوم يطلع على السوق ويلتم له لحم ويطعم الى الكلب والسنور وشاف يوم الواحد هو قاعد شاف الجرة انكسرت وطلع فرخ الحية من الجرة وفرخ الحية قال الى الولد قال له انا ابن سلطان للحيات انا وانت فككتنى من القتل وتعال معى اوتيك الى عند ابى اخلى يغنيك مع غنى الله وقلم

Jene sagten: „Gieb uns einen Groschen, so wollen wir sie nicht tödten“. Da gab er ihn ihnen und brachte die Katze mit nach Hause. Als ihn seine Mutter nach dem Brote fragte, das er hätte bringen sollen, erzählte er, wie es ihm mit der Katze ergangen war. Da sagte seine Mutter: „O mein Sohn, jenen Groschen besass ich; woher soll ich nun Geld nehmen, um es dir zu geben, damit du uns Brot kaufen kannst? ich besitze nichts mehr“. So mussten sie diese Nacht ohne Abendbrot schlafen gehen. Als es Morgen geworden war, bat der Junge seine Mutter wieder um einen Groschen, um Brot zu kaufen. Als seine Mutter erklärte,

5 k̄alu aština k̄irš mā-niḳtila. wa'aštāhin elḳirš waḡāb āssānnōr
 waḡā ilālbeit wa'ūmmu ḳālet anī ehḡbeiz lāḡibtelnā. ḳāl lāmmu
 ḳar-rūhtū areitū ulād jektilūn āssānnōr ašteitu-lḳirš waḡadtu essānnōr.
 ḳālītlu jā ibnī hālḳirš ḳān sōndi, minein sōndī tmān taštīk teterūḡ
 10 tāḡud ḡbeiz mā bākā sōndi. hāk elleile bākau bālē ḡbeiz nāmū
 ḡawāšī. šāret min-essūbh elwālād ḳāl lūmmu ašteini ḳirš errūḡ
 nāḡed ḡbeiz. ḳālet mā-bākā sōndi. ḳatal lāmmu jekūl ašteini
 ḳirš. ḳāmet aštātu ḳirš waḡāḡ biddārb wa'āra ulād fidin fārḡ ḡaije
 jiktilūhu waḡāl-lehil-leiš ja-ulād tiktilūn halḡaije. ḳālū aština ḳirš
 15 mā-niḳtilā. aštāhin ḳirš uḡāb fārḡ elḡaije waḡā ila-sānd-ūmmū.
 ḳālītlu anī ḡbeiz lāḡibtlenā. ḳāl āna rūhtu biddārb areitū ulād
 jiktilūn fārḡ elḡaije, ašteitū ḳirš waḡadtu fārḡ elḡaije. waḡāb
 fārḡ elḡaije ḡaṡṡū bigārra uḡaṡ(ṡ) fōḳa trāb wusād(d) tūmm-āḡḡerra
 alalḡaije wuḡallāḡa. usāret tālit jōm āḡad ḳirš min-ūmmu waḡāḡ
 20 assūḳ wa'āra ulād ḳijām fidin fārḡ ḳālb jiktilūhu waḡāl-lehin jā
 ulād lēš tiktilūn fārḡ elḳālb. ḳālū aština ḳirš mā-niḳtilu. aštāhum
 ḳirš waḡad fārḡ ālkālb waḡā bākā ḳil(l)-jōm jīṡlāš salassūḳ waje-
 lim(m)lū laḡem wajeṡaš(š)am ilālkālb ussānnōr. wašāf jōm elwāḡid
 hūwa ḳāsid šāf eḡḡerra inkēsārāt waṡalāš fārḡ elḡaije min eḡḡerra
 25 waṡārḡ elḡaije ḳāl ilālwalād ḳāllū āna ibn sultān elḡaijātana wa'ānta
 fakkeitnī min-elḳātel waṡašām-mašī awaddīk ila sand abū'i āḡallī

sie besitze kein Geld mehr, drang er in sie und wollte sie schlagen.
 Hieranf gab sie ihm einen Groschen und er ging seines Weges.
 Da traf er einige Jungen, die hatten eine junge Schlange und
 wollten sie tödten. Er fragte sie, warum sie sie tödten wollten,
 und sie antworteten: „Wenn du uns einen Groschen gibst, so
 wollen wir sie verschonen“. Da gab er ihnen einen Groschen,
 nahm die junge Schlange und brachte sie zu seiner Mutter. Als
 diese fragte, wo das Brot geblieben sei, das er hätte bringen sollen,
 erzählte er, wie er das Geld für die junge Schlange ausgegeben
 habe. Diese that er in den grossen Wasserkrug, legte Erde über
 sie, that einen Stöpsel auf die Oeffnung des Kruges und liess ihn
 stehen. Am dritten Tage erhielt er wieder einen Groschen von
 seiner Mutter. Als er auf den Markt gehen wollte, traf er einige
 Jungen, die hatten einen jungen Hund und wollten ihn tödten.
 Da fragte er sie, warum sie den jungen Hund tödten wollten,
 und sie antworteten: „Wenn du uns einen Groschen gibst, so
 wollen wir ihn verschonen“. Da gab er ihnen einen Groschen und
 nahm den jungen Hund in Empfang. Täglich ging er nun auf
 den Markt und sammelte Fleischstücke, um damit den Hund und
 die Katze zu füttern. Eines Tages aber, wie er ruhig zu Hause
 sass, bemerkte er, dass der Krug zerbrochen und die Schlange
 hervorgekommen war. Da sprach die junge Schlange zu dem
 Jüngling: „Ich bin der Sohn des Schlangenkönigs und du hast
 mich vom Tode erlöst; so komm nun mit mir; ich will dich zu

الرجل راح مع فرخ الحية وراحوا طلعا من المدينة الى برا وقال له
فرخ الحية يا ابن آثم انا تا اوتيك الى عند ابي تا يعطيك ذهب
واثمان كثير لا تقبل اطلب منه الخوصة التي في يده فيها خاتم
وان ما اعطاك ابدا ذهب لا تاخذ منه واذا ما اعطاك الخوصة
لا تاخذ منه شيء اطلع تعال وانا اجيء معك وراحوا الى عند
سلطان الحيات لما ان السلطان رأى ابنه قام على حيله وقال اهلا
وسهلا ومائة سلاما اين كنت يا ابني اليوم كم يوم قال له كنت
انور في ماردین واولاد اخذوا يقتلونى وقام هذا الزلثة اشتراى
وفكنى قال قل يا ابن آثم اى شيء تطلب تا اعطيك قال له ما
اريد منك شيء ابدا غير الخوصة التي في يدك وفيها الخاتم قل له
الخوصة ما اعطيها قال له ما تعطيها غير شيء ما اريد منك قل له
تا اعطيك ذهب كثير وتا اعطيك اثمان كثيرة قال له ما اريد قال
له ما تريد رح في شغلك قام انزلة يروح على اهله قام فرخ الحية
يروح معه وانسلطان قال لابنه اى اين تروح معه قال اروح مع هك
اندى اشتراى باثمانه انت ابي وما تعنى خوصة تسوى لها
قرشين قدامى انا اروح معه قلموا الوزراء وقعوا على انسلطان كه
سلطنم اعط الخوصة وفك ابنك وقال نلوزراء صيحوه جاء انزلة
وانسلطان شلح الخوصة واعطاه نلزنمة واخذ الخوصة وجاء بندرب
افتكر انزلة في نفسه كه يا ربى انا انسلطان اعننى عنتم ذهب

meinem Vater führen; der wird dich übermässig reich machen*. Da machte sich der junge Mann in Begleitung der jungen Schlange auf den Weg. Als sie die Stadt hinter sich hatten, sagte die Schlange: „O Mann, ich werde dich jetzt zu meinem Vater bringen; wenn er dir nun viel Gold und Kostbarkeiten anbietet, so nimm es nicht an, sondern verlange von ihm den Ring, den er an der Hand trägt und an dem sich ein Siegel befindet. Wenn er diesen Ring nicht hergeben will, so lass dir nicht an Stelle davon Gold geben: nimm lieber gar nichts von ihm an, sondern gehe fort; ich werde dann mit dir kommen“. Endlich kamen sie zum Schlangenkönig. Als dieser seinen Sohn erblickte, sprang er sogleich auf und rief: „Willkommen und hundertfachen Gruss! wo bist du so

jignik ma3 gāna allāh. waḡām errāgel rāḡ ma3-fārḡ elḡaije waḡarāḡū
 ṭalaṣu min-elmedīne labarra waḡāllu fārḡ elḡaije jā bāni-ādam āna
 tewaddik laṣānd-aḡbū'i tejaṣṭik dahab wa'aṭmān keṭir, lā-tiḡbāl uṭlub
 minnu ḡoṣet ālladi fi-jāddū fiha ḡātim wa'imma aṣṭāḡḡi ābadan
 5 dahab lā-tāḡed minnu. wa'ida mā aṣṭāḡ ālḡōṣa lā-tāḡed minnu ṣei,
 iṭlaṣ taṣāl wa'āna aḡi maṣak. waḡarāḡū ilā-ṣand sultān elḡaijāt.
 lamman essultān ārā ibnu ḡām ṣala ḡailū waḡāl ahlā usablā umit
 salāma ein kūt jā-ibni eljōm kāḡ jōm. ḡāllū kūtū adauwir fi
 -mardīn waulād āḡadu jikṭilūni waḡām ḡād-azzēlema iṣṭarāni wa-
 10 fak(k)ni. ḡāllū ḡul jā-bāni-ādam āṣ tiṭlub taṣṭik. ḡāllū ma arid
 minnek ṣi ābadān ḡeir ḡoṣet ālladi fi-jēddēk waḡfiḡ-ālḡātem. ḡāllu
 elḡōṣa māṣṭī'a. ḡāllū mā tōṣṭī'a ḡeir-ṣi mā erid minnek. ḡāllū taṣṭik
 dahab keṭir utaṣṭik ṭmān keṭir. ḡāllū mā erid. ḡāllū mā terid
 rūḡ fi-ṣūḡlek. ḡām ezzēleme irūḡ ṣalāḡlu ḡām fārḡ elḡaije irūḡ
 15 maṣu. waṣsultān ḡāl lābnu lein terūḡ maṣu. ḡāl arūḡ ma3-ḡāk
 ālladi iṣṭarāni biṭmānu ānta aḡbū'i wamā-tōṣṭi ḡōṣa tiṣwāla ḡirṣein
 ḡiddāmi ān-arūḡ maṣu. ḡāmū ālwūzārā waḡaṣu ṣalassultān ki-sul-
 ṭānūm oṣṭi elḡōṣa waḡūkk ibnek. waḡāl lālwūzārā ṣiḡūḡu. ḡā
 ezzālāme waṣsultān ṣālāḡ elḡōṣa waṣṭāḡa ilāzzālāme wa'āḡad elḡōṣa
 20 waḡā biddārb. eṭēker ezzēleme fi nāṣu ki-jā rābbi āna essultān

lange Zeit hindurch gewesen? mein Sohn!“ „Ich trieb mich in Mārdīn herum“ erzählte nun dieser, „da wollten mich einige Knaben tödten; diese Person aber hat mich ihnen abgekauft und mich aus ihrer Hand erlöst“. Da sagte der König: „Sprich, Mann! was du wünschest, will ich dir schenken!“ Dieser aber erwiderte: „Ich will gar nichts von dir, ausser dem Ring, den du an der Hand trägst und in welchem sich das Siegel befindet“. Da sagte jener: „Den Ring kann ich dir nicht geben“. „Wenn du jenen mir nicht geben willst, so will ich überhaupt nichts von dir“, antwortete der Mann. Nun bot ihm der König viel Gold und Kostbarkeiten an; aber jener schlug sie aus. Zuletzt sagte der König: „Wenn du also nichts willst, so geh deines Weges“. Als sich nun der Mann anschickte, nach Hause zurückzukehren, machte sich auch die junge Schlange auf, ihn zu begleiten. Da fragte der König seinen Sohn: „Wohin? willst du mit ihm gehen?“ Dieser antwortete: „Ja freilich will ich mit demjenigen gehen, der mich um sein Geld erkauft hat. Du bist mein Vater und willst nicht einmal einen Ring, der zwei Groschen werth ist, für mich hergeben; ich will mit ihm gehen“. Nun begannen die Rāthe in den König zu dringen, er möchte doch den Ring hergeben und seinen Sohn auslösen, bis endlich der König ihnen befahl, den Mann wieder herbeizurufen. Als der Mann wieder gekommen war, zog der König den Ring aus und übergab ihm denselben. Jener nahm ihn in Empfang und machte sich auf den Weg. Unterwegs verfiel er in Nachdenken und sprach zu sich selber: „Da hat mir wahrhaftig der König so viel Geld und Gold schenken wollen, und ich habe es nicht an-

ودراهم وما قبلت واعطاني هالخصومة وهالختام ما اعرف اى شىء
اسوى فيهن هو يفتكر هكذا فكر رأى فرخ الحية قدامه قائم قال له
يا اخى قال له ها قال له هذا الخاتم يصير لك لازم دراهم افرك
الخاتم يطلعون عبيدين سود يقولون لبيك لبيك نحن عبودة بين
يديك نخرب الدنيا والا نعمرها قال لهم اريد منكم ترفعونى من
هنا وتحملونى فى بيتى رأى روحه قاعد بييته قال لآمه انى الكلب
والسنورة قالت له هنا هم قال لآمه قومى روحى اطلبى لى بنت
السلطان قالت يا ابنى يكون كه جننت قال لها لآى شىء قالت
بنت السلطان يطلبوها ناس كثير وعندهم اثمان كثير قام قتل لآمه
وقامت الامراة راحت الى بيت السلطان وقالت كه جئت الى
عندكم اريد تعطون بنتكم لابنى بقول الله وقول الرسول هو رجع
السلطان قال لآمه ان كان ابنك يريد بنتى تا يجىء تا احكى
معه واعطيه اياها قامت الامراة جاءت الى بيتها وقالت لابنها قم رح
السلطان يصيحك قام راح الى عند السلطان والسلطان قال له قال
له تريد بنتى قال له نعم اريدها قال له اعطنى اربعين قنطار
ذهب وابن قصر لبنتى حجر من فضة وحجر من ذهب واعمل لها
بلغچه من باب القصر الجديد الى باب قصرى وقت الذى تطلع
بنتى تجىء الى عندك الشمس لا تراها ان كان تعمل هذا انا
اعطيك بنتى قال له ابعت لى حمالين ارسل لك الذهب اربعين
قنطار السلطان افتكر فى عقله وقل من اين له هالزلمة يعطينى

genommen; statt dessen habe ich nun diesen Ring und dieses Siegel erhalten und weiss doch nicht, was ich damit anfangen soll“. Während er so überlegte, sah er plötzlich die junge Schlange vor sich stehen; die rief ihn an: „Bruder!“ „Ja“. „Dieses Siegel wird dir schon genug Geld schaffen, denn wenn du es reibst, so kommen zwei schwarze Dämonen daraus hervor, die sagen: „Zu Diensten, zu Diensten, wir sind deine Slaven; sollen wir auf der Welt Unheil stiften oder Gutes in ihr verrichten?“ In der That erschienen die Dämonen, und er befahl ihnen, sie sollten ihn sofort von hier weg nach Hause bringen. Sogleich befand er sich zu Hause.

aṭāni hālkūter dahab udarāhim waṃā kebiltu wa'aṭāni hālḥōṣa
 uhalḥātem mā-aṣrif āṣ-esaūwi fihin. hūwe jiftikir hēked fiker āra
 fārḥ elḥaije kuḍḍāmu kājim. källū ja-aḥū'i. källū hā. källū hāda
 elḥātim jeṣirlek lāzim darāhim ifrik elḥātim jiṭlaṣūn ʔabdein sūd
 5 jekulūn lābbeik lābbeik nāḥna ʔabūda bein ideik neḥarrib eddinja
 wulla nōṣmera (*Anm.* 7). källin arīd minkin terfaṣūni min-hēn uteḥaṭ-
 tūni fi-bēti. ara rūḥū kaṣed ebbētu. kāl lāmmu anī elkelb ulsānnōra.
 kāletlu haunin. kāl lāmmū kūmī rūḥi iṭlubīlī bint assultān. kālet
 ja-ibni ikūn ke-ḡanneit. källā leiṣ. kālet bint essultān jiṭlebūha nās
 10 ketīr uʔāndin temān ektīr. kām kaṭāl lāmmu waḡāmet ālmara rāḥet
 ila-bēt essultān waḡālet ke-ḡitū ila ʔandkin arīd tōṣṭaun bintkin ila
 ibni ebḡaul allāḥ waḡaul errasūl. hūwa riḡʔe-assultān kāl ila-āmmu
 inkān ibenki jerīd binti ta-jīḡi tāḥki maṣu waʔaṭ'uje. kāmēt elmara
 ḡit ila beita waḡālet lābna kūm rōḥ essultān jeṣīḥak. kām rāḥ
 15 ila ʔand essultān waṣsultān källū. källū terīd binti. källū nāṣam
 arīda. källū aṭīni arbeṣīn kintār dahab wōbni kaṣer ila binti ḥaḡarān
 min fūṣṣa uḥaḡarān min dahab wa'āsmāl-leba baḡca min-bāb kaṣer
 egḡedīd ila bāb kaṣri. waḡt ālledi tiṭlaṣ binti tiḡi ila ʔandek eṣṣems
 lā terāha. inkān tōṣmel haude āna aṣṭik binti. källū ebṣāṭli ḥam-
 20 mālin arṣillek eddahab arbeṣīn kintār. assultān ifteker fi-ʔāklū waḡāl
 min-ein lahu hazzelema jaṣṭīni arbeṣīn kintār dahab. rāḥ ilālbeit

Zunächst fragte er seine Mutter: „Wo sind der Hund und die Katze?“
 „Hier sind sie“, antwortete diese. Darauf sagte er zu seiner Mutter:
 „Geh, halte für mich um die Tochter des Königs an“. „Du bist
 wohl toll geworden, mein Sohn“, entgegnete diese. „Warum?“
 fragte er. „Um die Königstochter werben viele Leute und zwar
 solche, die viel Geld haben“. Da wollte er seine Mutter schlagen,
 bis sie sich endlich aufmachte, um sich in den Palast des Königs
 zu verfügen. Dorthin gelangt sagte sie: „Ich bin zu euch ge-
 kommen, weil ich euch bitten möchte, eure Tochter meinem Sohne
 zur Frau zu geben, nach der Satzung Gottes und seines Propheten“.
 Hierauf erwiderte ihr der König: „Wenn dein Sohn meine Tochter
 freien will, so soll er hierher kommen, dann will ich mit ihm reden
 und sie ihm geben“. Da ging die Frau nach Hause und richtete
 ihrem Sohne aus, dass der König ihn zu sehen wünsche. Als er
 nun vor dem König erschien, fragte dieser: „Du möchtest meine
 Tochter zur Frau haben?“ „Ja freilich“ erwiderte jener. „So gieb
 mir vierzig Centner Gold und baue für meine Tochter ein Schloss,
 an dem abwechselnd je ein Stein aus Silber und einer aus Gold
 besteht, und richte ihr einen Baumgarten her, der von dem neuen
 Schlosse bis zu meinem Palast reicht, so dass, wenn meine Tochter
 dir zugeführt wird, kein Sonnenstrahl sie trifft. Wenn du dies
 erfüllst, so will ich dir meine Tochter zur Frau geben“. Da sagte
 der Mann: „Schicke mir nur die Lastträger; ich werde dir vierzig
 Centner Gold zukommen lassen“. Da dachte der König: „Woher

اربعين قنطار ذهب راح الى البيت وفرك الفص وطلع العبودة السود وقالوا لبيك لبيك نحن عبودة بين يديك نخرب الدنيا نعمرها قال لهم اريد منكم اربعين قنطار ذهب واريد منكم قصر حاجر من فضة وحاجر من ذهب واريد منكم باغچه من باب القصر الجديد الى باب قصر السلطان وتا يصير فيها اشجار ولا يصير فيها شمس وقت لتطلع بنت السلطان الشمس لا تراها وزن اربعين قنطار ذهب اعطاهن الى السلطان وصار ثانى يوم قعد الپادشاه من النوم ويطلع من بعيد يبين قصر وباغچه وقال للوزراء اى شىء يبين على حافية البحر فى هالچول قالوا له سلطانم هذا الزلمة السحار الذى كه جبت تعطيه بنتك هو كل عمل هالقصر هذا وهو سحار وقال لهم خير وما د الله هذا ما هو سحار وقام الرجل جاء الى عند السلطان وقال له يا سلطانم الوعد عند الحر دين قال له نعم قال له رح جب ملا ويقطع النكاح على بنتى واعطيك اياها راحوا جابوا الملا وقطع النكاح وقام الرجل راح الى القصر وجابوا له بنت السلطان وتزوج وبقي اربعة خمسة اشهر مزوج وكان فيه واحد يهودى عند السلطان صراف وقام راح الى عند بنت السلطان وقال لها ما تحكينى هذا رجلك اى شىء يعمل قالت له ما اعرف قال لها ما عندكم شىء للاكل قالت وقت لتصير المساء يجيئنا عشاء مطبوخ ما اعرف من يعملها ووقت الغداة يجيئنا غداة هم ما نعرف من يعملها قال لها با كذا يصير قال لها الليلة مرضى بروحك ويجىء زوجك المساء ويقول لك اى شىء فيك قولى له ما فى شىء ولا تجىء الى عندى اذا قال لك لاى شىء قولى

kann wohl diese Person so viel Gold haben, dass er mir vierzig Centner zu geben verspricht? Der Mann jedoch ging nach Hause und rieb seinen Ring. Sogleich erschienen die schwarzen Dämonen, und er befahl ihnen alles auszurichten, was der König verlangt hatte. Dann lieferte er das Gewicht von vierzig Centnern Gold aus. Als am andern Tage der König erwachte und ausschaute, da stand ein Schloss nebst einem Garten vor seinen Augen. Da

waḡārāk ālfuṣ waṡalaṣ ṣōbūdet essūd waḡālu labbeik labbeik nāḡna
 ṣōbūda bēn ideik enḡarrib eddinja nōṣmerā. ḡāllin arīd minkin
 arḡēn ḡinṡār ḡahab warīd minkin ḡaṣer ḡaḡarān min fuṣṣa uḡaḡarān
 min ḡahab warīd minkin baḡca min bāb ḡaṣer eḡḡedīd ilā bāb
 5 ḡaṣer essultān uta-iṣēr fiḡa esḡār ulā jeṣēr fiḡa ṣāms. waḡt latiṡlaṣ
 bint essultān eṣṣāms lā terāḡa. wizīn arḡēn ḡinṡār ḡahab aṡṡāhun
 ilassultān. waṣār tāni jōm ḡōsid elpādiṣāḡ mēnānnōm waḡeṡallōṣ
 min baṣīd ibāijīn ḡaṣer ubaḡca waḡāl lālḡūzārā eiṣ jēbāijīn ṣalā
 ḡāḡjet albaḡer fi-ḡācōl. ḡālū-lahu sultānūm ḡāda zelemet esseḡḡār
 10 ālladi ke-ḡibt taṡṡihu bintek ḡū ḡil-ṣōmel ḡaḡaṣer ḡāda waḡū seḡḡār.
 waḡāl-lehin ḡeir umādāllah (*Anm.* 8) ḡāda mā-hu seḡḡār. waḡām
 errāḡel ḡā leṣand essultān waḡāllū jā sultānūm elwaṣed ṣōnd ālḡōr(r)
 dein. ḡāl-lahu nāṣam. ḡāllū rūḡ ḡīb mella waḡiḡṡaṣ ennīkāḡ ṣalā
 binti waṡaṡṡīkje. rāḡū ḡābū ālmella waḡāṡaṣ ānnīkāḡ. waḡām errāḡil
 15 rāḡ ila-lḡaṣer waḡābūlu bint essultān watezauwāḡ waḡaḡa arbaṣ
 ḡamst-ūṣḡur meṣauwāḡ. waḡān fī wāḡid jēḡūdi ṣānd-essultān ṣārrāf
 waḡām rāḡ leṣand bint essultān waḡāl-laha mā tiḡkeini ḡāda rīḡelki
 eiṣ jaṣmāl. ḡālet-lahu mā-aṣrif. ḡālla ma-ṣandkin ṣī lālākel. ḡālet
 waḡt leṡēṣir ālmēsa jīḡīnā ṣaṣā maṡbōḡ ma-nōṣrif min-jōṣmela uwaḡt
 20 elḡadā jīḡīnā ḡadā ḡām ma naṣrif min-jōṣmelā. ḡāllā bāḡīdē iṣēr.
 ḡālla elleile māṣzi berūḡkī waḡiḡī zōḡkī elmāṣā waḡeḡul-lekī eiṣ-
 fīkī ḡulīlū mā-fī ṣī walā tiḡī leṣandī. ida ḡāl līkī leiṣ ḡulī āna

fragte er die Minister, was das sei, das am Seeufer in der Steppe
 sichtbar sei. Sie antworteten: „O König, dieser Mann, den du hast
 rufen lassen, um ihm deine Tochter zur Frau zu geben, hat dieses
 Schloss hervorgezaubert, denn er ist ein Zauberer“. Der König
 jedoch sagte: „Nein, wahrlich, jener ist kein Zauberer“. Darauf
 kam der Mann zum König und sagte zum König: „O König, wenn
 ein edler Mann etwas versprochen hat, so fühlt er sich gebunden“.
 „Ja freilich“, antwortete der König; „lass einen Priester holen,
 damit er den Ehecontract zwischen dir und meiner Tochter auf-
 setze; ich will sie dir zur Frau geben“. Nachdem dies geschehen
 war, ging der junge Mann in sein Schloss, und man führte ihm
 die Princessin zu. Nach der Hochzeit verfloss eine Zeit von vier
 oder fünf Monaten. Da besuchte ein Jude, welcher die Geld-
 geschäfte des Königs besorgte, die Princessin und bat sie: „Willst
 du mir nicht erzählen, was dein Mann eigentlich treibt?“ „Ich weiss
 es nicht“, antwortete sie. „Habt ihr nichts zu essen im Hause?“
 fragte jener. „Nein“, sagte sie; „wenn es Abend wird, so erhalten
 wir unsere Mahlzeit bereits gekocht, und in der Frühe erhalten
 wir unser Frühstück, ohne dass ich weiss, wer es zubereitet“. Da
 dachte der Jude: „Steht es so!“ und gab ihr den Rath: „Stelle
 dich heute Nacht krank, und wenn dein Mann Abends nach Hause
 kommt und dich fragt, was dir fehle, so sage ihm, es fehle dir
 nichts, aber er solle dir nicht nahe kommen. Wenn er sich dann
 nach der Ursache erkundigt, so sage ihm, ob du denn nicht seine

انا صرت امرأتك وحلالك ما تحكىنى هذا امرك اى شىء هو وان كان ما حكاك لا تخطينى ينام عندك الى ما يحكىك الامر وراح اليهودى وصارت المساء وجاء زوجها وشاف ما جاءت قدّامه الى الباب وطلع الى عندها وقال لها اى شىء اليوم فيك ما بينت الى باب القصر قالت له اليوم وجعانة وما لى كيف قال لها ما يخالف اجيب لك حكيم قالت له حكيم ما يلزم فقط تحكىنى امرك هالغداة والعشاء من يعملهن قال لها يا حرمة اى شىء لك من كذا حكى قالت له اذا ما تحكىنى امرك فلا نصير لبعضنا بعض وقال لها احكىك على امرى لكن اخاف منك قالت له ابدا لا تخاف وقام حكاها فى الامر قال لها انا عندى فيه هالخصوصة وهالختام قالت تا اعملهم قدّامى تا اشوف فرك الخاتم وطلعوا عبيدين السود قال لهم هاتوا لنا شىء تا ناكل جابوا عشاء تعشوا قالت لزوجها وقت لتنام هالختام اين تحطه قال لها احطه تحت لسانى وصارت ثانى يوم زوجها راح على السراى واليهودى جاء الى عندها وقال لها اى شىء عملت وقالت له عملت مثل ما تريد وقام اليهودى هذيك الليلة ظل بالقصر وجاء الرجل وجابوا عشاء وتعشوا الزوج والامراة وتشطّحوا وناموا وجاء اليهودى بالليل ونخش الى الرجل فى انفه وسعل الرجل ووقع الفص من فمه واليهودى يدور على الفص واخذه وطلع من القصر وفرك الفص اليهودى وطلعوا العبودة وقالوا

rechtmässige Frau seist und er dir nichts über seine Angelegenheiten berichten wolle. Und wenn er dir dann nichts sagen will, so gestatte ihm nicht, dich zu umarmen, bis er dir etwas über seine Angelegenheiten sagt“. Nachdem der Jude so gesprochen hatte, ging er weg. Als es nun Abend geworden war, kam ihr Mann nach Hause und bemerkte, dass sie ihm nicht, wie sonst, bis an's Thor entgegenkam. Da ging er zu ihr hinauf und fragte sie: „Was hast du heute, dass du dich nicht am Thore gezeigt hast?“. Sie erwiderte: „Ich bin heute nicht wohl und habe Schmerzen“. „Das thut nichts“, antwortete jener, „ich will dir einen Arzt rufen lassen“. Sie aber entgegnete: „Einen Arzt brauche ich nicht; theile

širtu mar'atek uḥalālek mā teḥkīni hāda amrek éšnivē. wa'inkān
 mā ḥekāki lā-teḥalleīni inām sōndekī ila mā-jeḥkīki elamer. warāḥ
 aljeḥūdi waṣāret almāsā wuḡā zaḡa waṣāf mā-ḡit kuddāmu ilā-
 lbāb waṭalaṣ ila sandeḥa waḡāl-leha eiš aljōm fikī mā-bāijāntī ila
 5 bāb elkaṣer. kālet-lahu eljōm wuḡāne wumā-lehi kēf. kālla mā
 jeḥālīf, aḡībelki ḥakīm. kālitlū ḥakīm mā-jīlzām faḡaṭ teḥkīni am-
 rek hālgadā wulśāš min jōsmelin. kāllā jā ḥūrme wāš-leki min
 kide ḥakī. kālitlū ila mā teḥkīni amrek falā neṣīr labaṣṣena baṣṣ.
 waḡāl-lahā eḥkīki ṣalā amrī lākin eḡāf minneki. kālitlū ābadān lā
 10 teḡāf waḡām ḥakāha fī ālamer. kāl-laha āna sandi fī-hālḡōṣa
 uḥālḡātem. kālet dōsmelin kuddāmi tašūf. fārāk elḡātim waṭalaṣu
 abdein essūd. kāllin hātūnna šī ta-nākel. ḡābū ṣāšwīje teṣāššau.
 kālit ila zaḡa waḡt latenām halḡātim eina teḡūṭṭu. kālla aḡūṭṭu
 taḡt elsānī. waṣāret tāni jōm zaḡa rāḥ ṣalasseraī waḡjeḥūdi ḡā ila
 15 sandeḥa waḡāl-laha eiš sōmiltī. waḡālet-lahu sōmiltū mitel mā
 terid. waḡām eljeḥūdi hādīk ellēle ṣal(1) bilkaṣer waḡā errīḡel
 waḡābū ṣāšwīje waṭeṣāššau āzzaḡ wālmara waṭeṣāṭṭahu-nāmū.
 waḡā aljeḥūdi billeil wanāḡāš ilā errīḡel fī ūnfu. waṣāṣal errīḡāl
 waḡaḡaš ālfuṣ min tūmmu waḡjeḥūdi idauwir ṣāla-lfuṣ waḡādū
 20 waṭalaṣ menālkaṣer waḡfārāk ālfuṣ aljeḥūdi waṭalaṣu ālbōbūda waḡālū

mir nur etwas über deine Angelegenheiten mit; wer bereitet diese
 unsre Morgen- und Abendmahlzeiten?“ Da rief er: „O Frau!
 warum redest du so?“ Sie aber erklärte: „Wenn du mir nicht etwas
 darüber mittheilst, so können wir einander nicht mehr angehören“.
 Er sprach: „Ich wollte dir schon etwas über meine Angelegenheiten
 mittheilen, aber ich fürchte mich vor dir!“ „Habe nur keine Angst!“
 erwiderte sie. Da erzählte er ihr von seinem Ringe und Siegel.
 Nun bat sie: „Zeige mir doch, wie man sie anwendet!“ Sofort
 rieb er den Ring, da erschienen die beiden schwarzen Dämonen,
 und er befahl ihnen, sie sollten ihm Essen bringen. Da brachten
 sie ihm eine Abendmahlzeit, und er speiste mit seiner Frau. Da-
 rauf fragte die Frau ihren Mann: „Wenn du dich schlafen legst,
 wohin thust du dann dieses Siegel?“ Er antwortete: „Ich lege es
 unter meine Zunge“. Als am folgenden Tage der Mann in den
 Königspalast gegangen war, kam der Jude zu der Frau, und fragte
 sie: „Was hast du ausgerichtet?“ „Ich habe ganz so gehandelt,
 wie du mir auftrugst“, antwortete sie (und erzählte ihm, was sie
 erfahren hatte). Da blieb der Jude bis Nachts im Schlosse. Hierauf
 kam der Mann nach Hause, und legte sich, nachdem er mit seiner
 Frau zu Abend gegessen hatte, schlafen. Da kam der Jude in
 der Nacht hervor und stach den Mann in die Nase, so dass er
 zu husten begann und der Ring ihm aus dem Munde fiel. Der
 Jude suchte den Ring, brachte ihn an sich und rieb, nachdem er
 sich aus dem Schlosse entfernt hatte, das Siegel. Da erschienen
 die Dämonen und fragten ihn: „Was wünschst du?“ „Ich wünsche“,

له اى شىء تريد قال لهم اريد ترفعون الزلزمة من عب حرمة
وتحطون عليه كركه وتحطوه بعيد من القصر وطلعوا العبودة ورفعوا
الرجل وحطوا كركه عليه ورجع اليهودى دخل الى القصر وفرك
الخاتم وطلعوا العبودة وقال لهم ارفعوا هالقصر والباغچه من
هالمكان وحطوهم جوات السبعة بحور ورفعوا القصر والباغچه
واليهودى والحرمة الى جوات السبعة بحور وقعد ثانى يوم من
الصبح السلطان ولا يشوف لا قصر ولا باغچه وبقي يضرب فى راسه
ويبكي ويقول الناس قالوا لى هذا ستحار وانا ما يقننتهم ويحط
الدوربين قدام عينه ويطلع الى بعيد ويشوف شىء على جنب
البحر يبين قال للوزراء روحوا اطلعوا اى شىء هو على جنب البحر
راحوا الوزراء شافوا الرجل نائم قعدوه من النوم قعد من النوم اى
شىء يطلع طلع ما فيه لا قصر ولا احد الا الوزراء قيام حوله
يقعدوه قالوا له قم السلطان يصيحك قام جاء الى عند السلطان
والسلطان قال له يا ستحار اين بنتى قال له انا ما انا ستحار الستحار
بنتك السلطان قال له لك مهلة اربعين يوم اذا ما جبت بنتى تا
اضرب راسك قيده وحطه فى الحبس قام الرجل دس خبر الى امه
كه ابعتى لى الكلب والسنور بعثت له الكلب والسنور الكلب
والسنور حكوا مع بعضهن كه هذا الذى اشترانا هو هالساعة
محبوس تعال يا سنورة بقى قومي نروح نجيب له الفص من عند
اليهودى قالت له انا فى الماء ما اقدر السنور قال لها الكلب انا

erwiderte er, „ihr möchtet jene Person seiner Frau entreissen, ihm seinen Pelz anlegen und ihn an einen Ort bringen, der weit von seinem Schlosse entfernt ist“. Nachdem sie dies ausgeführt hatten, betrat der Jude wiederum das Schloss, rieb den Ring und befahl den Dämonen, das Schloss nebst dem Garten aufzuheben und zwischen die sieben Seen zu transportiren. Auch dies führten die Dämonen aus. Als nun am Tage darauf der König in der Frühe erwachte und weder Schloss noch Garten erblickte, begann er sein Haupt zu schlagen und zu rufen: „Die Leute haben mir ja gesagt, jener Mann sei ein Zauberer; aber ich habe ihnen nicht

-lahu eiš et(t)rid. kál lihin erid tīrfasūn-(z)zeleme min-sūb(b) hūr-
 metu waṭeḥūttūn salēhu kirkū waṭeḥūttūhu bešid min-alkāšer.
 waṭalašu al(l)ōsbūda waṭafašu errigēl waḥaṭṭu kirkū saleihu. warigāš
 aljehūdi dahal ila-lkāšer waḥārāk alhātīm waṭalašu el(l)ōsbūdā
 5 waḥāl-lehin erfāšu halkāšer wulbaḥca min-hálmakán waḥōṭṭūhin
 gauwāt sābze beḥūr warafašu alkāšer wālbaḥca wālkehūdi wālḥūrme
 ila gauwāt sābze beḥūr. waḥōšed tāni-jōm min-eššūbh essultān
 walā ješūf lā kašer walā baḥca waḥakā jizrub fī rāsū wajēbki
 wajekūl ānnās kālūlī hāda seḥḥār wāna mā jakkāntun wajeḥōṭṭ
 10 eddobrin kuddām zainu wajeṭallōš ila bešid waješūf šī sala-gāmb
 elbaḥer jebājin. kál lālwūzāra rūḥu ṭallešu eišnivē sala-gāmb al-
 baḥer. rāḥū alwūzāra šāfū errāgil nājim. kašedūhu min-ānnōm.
 kōšed min-ennōm eiš jeṭalliš ṭallaš māfi lā kašer walā aḥad illa
 alwūzāra kijām ḥaulu jikšadūhu. kālūlū kūm essultān ješihak.
 15 kām gā lešand āssultān wāssultān kál-lahu jā seḥḥār ein binti.
 kāllū āna māna seḥḥār, esseḥḥār bintak. essultān kāllū lik mähle
 arḥēn jōm ila mā gībt binti tazrub rāsek. kajidu waḥaṭṭū fil-
 ḥabs. kām errāgil dās(s) ḥabar ila ūmmū, ki-bašetīlī alkālb wus-
 sānnōr. bašetīlī alkālb ussānnōr. alkālb ussānnōr ḥākau maš-bāšzin
 20 ki-hāda ālledī ištārāna uhassāš maḥbūs. tašai ja-sānnōra baḥa kūmi
 n-rūḥ neḡīb-lahu ālfuš min-sānd aljehūdi. kālet-lahu āna filmai
 ma āḡdar, essānnōr. kál-laha alkālb ān-aḡaṭṭōški filmoi. kālet

geglaubt!" Darauf schaute er durch ein Fernrohr in die Weite; da gewahrte er etwas am Ufer des Meeres. Nun fragte er seine Minister, was der Gegenstand am Ufer sei. Jene begaben sich dorthin und fanden den Eidam des Königs schlafend. Sie weckten ihn; als er erwachte und um sich schaute, da erblickte er weder Schloss noch irgend Jemand, ausser den Ministern des Königs, die um ihn herum standen und ihn geweckt hatten. Diese forderten ihn auf, vor dem Könige zu erscheinen. Als er zum König gekommen war, fragte ihn dieser: „O du Zauberer, wo ist meine Tochter?“ „Ich bin kein Zauberer“, entgegnete jener, „sondern deine Tochter ist ein Zauberer“. Da sagte der König: „Ich will dir eine vierzig-tägige Frist verstatten; wenn du bis zum Ablauf derselben mir meine Tochter nicht wieder bringst, so lasse ich dir den Kopf abschlagen“. Zugleich liess ihn der König ins Gefängniss werfen. Da schickte der Mann einen Boten an seine Mutter und liess sie bitten, ihm den Hund und die Katze zu schicken. Dies geschah. Hierauf redeten der Hund und die Katze miteinander, und der Hund sprach zu ihr: „Der Mann, der uns erkauft hat, sitzt im Gefängniss; komm, wir wollen gehen und ihm den Ring, den der Jude an sich genommen hat, holen“. Da warf die Katze ein, sie werde nicht über das Wasser kommen können; der Hund aber verpflichtete sich, sie hinüberzuschaffen. „Wenn du mich über das Wasser schaffst“, antwortete die Katze, „so soll es dann meine Sache sein, den Ring in meine Hände zu bekommen“. Hierauf

اقطعك في الماء قالت قطعني في الماء وانا على ما اجيب الفص
وقاموا ركبت السنور في ظهر الكلب وقطعها السبعة بحور وراحوا
وصلوا الى القصر قصر اليهودى وطلعت السنور الى القصر والكلب
قال لها لا تخليني جوعانة قالت له لا تخف اطعمك طلعت السنور
الى القصر بقى تشبط خبيز وتور للكلب وبقوا يومين ثلاثة اليهودى
شاف السنور وقال لها هذه اى شىء سنور قالت له هذه السنور
لهذاك زوجى قامت السنور هاك الليلة عينته اين يحط الفص
راحت مسكت لها فارة وجابت حطت عصعوص الفارة بانفه وسعل
وور الفص من فمه والسنور اخذت الفص وعدت وورت روحها من
القصر الى تحت وجاءت الى عند الكلب قال لها الكلب اى شىء
عملت قالت له جبت الفص قال تعالى اركبى في ظهري تا نوتى
الفص الى صاحبه وركبت السنور في ظهر الكلب والفص معه وقطعها
ستة بحور وظل بحر الواحد قال لها اعطينى الفص انا تا اوتيه
قالت له اخاف يقع من فمك في البحر اعطته الفص ووصلوا الى
نصف البحر ووقع الفص في البحر وطلعوا من البحر هالكس بقوا
قعود ذلولين الفص راح من يدهن رأوا واحد قاعد يصيد سمك وور
الشبكة في البحر وقال اى شىء لجاء في الشبكة على رزق الخواوين
جر الشبكة من الماء وطلع فيها سمكة وور السمكة للكلب والسنور
والسنور شقت جوف السمكة ورأت الفص اخذت الفص وهربت
والكلب رآها هاربة وعدى خلفها وراحوا اثنيهن الى الحبس وباسوا

setzte sich die Katze dem Hunde auf den Rücken, und dieser trug sie über die sieben Seen, bis sie zum Schlosse des Juden gelangten. Nun ging die Katze ins Schloss hinein; der Hund aber bat sie, ihn nicht hungern zu lassen, und die Katze versprach, ihm Essen zu verschaffen. Im Innern des Schlosses angelangt, machte sich die Katze daran, Brot zu stehlen und es dem Hunde hinauszwerfen; so vergingen zwei bis drei Tage. Der Jude bemerkte die Katze wohl und fragte das Mädchen: „Was ist das für eine Katze?“ Sie antwortete: „Das ist die Katze, die meinem Manne

kaṭṭōni filmoi wa'āna ʕalei mā ʕǧīb ʔlfuṣ. waḳāmu rikibāt ʔssān-
 nōr fī-ʕāher ʔlkālb waḳaṭṭaʕa ʔssābeʕe beḥūr warāḥu wuṣelū ilāl-
 kaṣer kaṣer ʔlǧehūdi. waṭalaʕāt ʔssānnūr ilalkaṣer walkālb kāl-laha
 lā-teḥalleini ġūzānā. kālītlu lā-teḥāf aṭaʕamak. ṭalaʕāt ʔssānnōr
 5 ilalkaṣer baḳa tiṣbuṭ ḥebeiz udewir(r) lālkalb waḳaḳau jōmein tā-
 lāte. ʔlǧehūdi šāf ʔssānnōr waḳāl-laha hādi eiṣ sānnōr. kālītlu
 hāda sānnōr ila-hadāk zaḡi. kāmēt essānnōr hāk-ellēle ʕajjanītu
 ein-ǧeḥūṭṭ ʔlfuṣ rāḥet miṣket-laha fāra waḡābet ḥaṭṭet ʕaṣṣōṣ ʔlfāra
 būnfu waṣaʕal wawēr(r) ʔlfuṣ min tūmmū wassānnōr aḥadāt ʔlfuṣ
 10 waʕadjāt wawārrat rūḥa miḷkaṣer lataḥt waḡit loʕand-ʔlkālb kālā
 -lkālb ʔš ʕamiltī kālet-lū ġibtu ʔlfuṣ. kāl taʕai irkābī fī-ʕāhri
 tānewāddi ʔlfuṣ ila šāḥibū warikebāt ʔssānnōr fī-ʕāher ʔlkālb walfuṣ
 māu (Ann. 9). waḳaṭṭaʕa sitte beḥūr waṕal(l) baḥer ʔlwāḥid. kāl-leha
 aṭeini ʔlfuṣ āna tawaddī'u kālet-lehu ʕḥāf jīkaṣ min-tūmmak fil-
 15 baḥer. aṭātu-lfūṣ wawuṣelū lanuṣṣ ʔlbaḥer wawaḳaṣ ʔlfuṣ filbaḥer
 waṭalaʕu min ʔlbaḥer uḥālkes baḳau ʕeṣūd dālūlīn elfuṣ rāḥ min
 -īdin. ārau wāḥid kāsid jīšid sāmāk wawōr(r) eṣṣābāke filbaḥer
 waḳāl eṣ-lagʕa fiṣṣābāke ʕala riṣḳ aḥawawīn. ġārr ʔṣṣābāke miḷmoī
 waṭalaʕ fī'a sāmāke wawōr(r) ʔssāmāke lilkālb wussānnōr. waṣṣān-
 20 nūr šaḳked-ġōf essāmāke waʕarat ʔlfuṣ aḥadāt ʔlfuṣ wohaṛabāt
 walkālb arāḥa hērebe waʕādi ḥalfa. warāḥu itneinin ila-lḥābes wa-

gehört*. In der folgenden Nacht erspähte die Katze, wohin der
 Jude den Ring zu legen pflegte. Da fing sie eine Maus und steckte
 das Schwanzende derselben dem Juden in die Nase; da sprang
 ihm der Ring zum Munde heraus. Sogleich ergriff ihn die Katze,
 lief und warf sich vom Schlosse herunter und kam zum Hund.
 „Was hast du ausgerichtet?“ fragte dieser. „Ich bringe den Ring“,
 rief sie. „So komm“, forderte sie der Hund auf, „steige auf
 meinen Rücken; wir wollen den Ring seinem rechtmässigen Be-
 sitzer bringen“. Da setzte sich die Katze mit dem Ringe dem
 Hunde auf den Rücken, und er trug sie über sechs Seen, so dass
 nur einer derselben übrig blieb. Da forderte er sie auf: „Gieb
 mir den Ring; ich will ihn tragen“. Sie antwortete: „Ich fürchte,
 der Ring wird dir aus dem Munde ins Wasser fallen“; jedoch
 übergab sie ihm den Ring. Als sie nun in die Mitte des See's
 gelangt waren, fiel der Ring in's Wasser. Nachdem sie an das
 jenseitige Ufer gekommen waren, sassen sie traurig da, weil sie
 den Ring verloren hatten. Da trafen sie einen Fischer an, der
 Fische fing. Dieser gelobte, indem er sein Netz auswarf, den
 Thieren das, was ihm ins Netz kommen würde, zu fressen zu geben.
 Als er nun das Netz herauszog, fand sich ein Fisch darin; diesen
 warf er dem Hund und der Katze vor. Die Katze riss den Bauch
 des Fisches auf und fand darin den Ring: da ergriff sie ihn und
 lief damit weg. Wie der Hund die Katze weglaufen sah, lief er
 hinter ihr drein, und so gelangten sie zum Gefängniss. Dasselbst

يد صاحبهم واعطوه الفص وقام المحبوس فرك الفص وطلعوا عبودة
السود وقالوا له اى شىء تريد قال لهم اريد القصر والباغچه والحرمه
واليهودى فاثمين فى عتب بعضهم وقعد ثانى يوم من الصبح السلطان
ورأى القصر والباغچه جاؤا الى موضعهن وقال للوزير رح جب الزلّة
المحبوس جاء المحبوس وقال للسلطان سلطانم قم نروح الى القصر
ونقشع الساحار من هو راحوا الى القصر ورأى بنته واليهودى نيام
فى عتب بعضهم قام هاك الوقت السلطان قعد بنته من النوم وقعد
اليهودى وقتل اليهودى وقتل بنته وزوجه على بنته الاخرى وتكون
لى طيب

III.

كان فيه ثعلب راح يدور فى الجول ورأى فرخ الدبّة قال لها انى
أمك قال ما هى هنا قال لها الى ما ان جاءت أمك الليلة اجىء
اليكم جاءت الدبّة وبنتها قالت ثعلب افندى قال الليلة يجىء
لينام قالت الدبّة ما اقبل يجىء وقالت الى بنتها قومي نروح من
هالمكان لا يجىء ثعلب افندى يرانا وجاء ثعلب افندى وما رآهم
بموضعهم وراح لم جميع الثعالب وجاء بهم وجاء الى عند الدبّة
وبعث اليها خبر انا عندك مدعو ومعى الثعالب كلهم بعثت له
خبر لا تجىء بينى وبينك نسوى عسكر قال لها ما يخالف الوعد
اربعة ايام جمعت الدبّة جميع الدبّات وقالت ثعلب افندى جاء

küssten sie ihrem Herrn die Hand und übergaben ihm den Ring. Da rieb der Gefangene den Ring; alsbald erschienen die schwarzen Dämonen und fragten ihn: „Was wünschst du?“ Er antwortete: „Ich möchte das Schloss vor mir haben und den Garten, und die Frau und den Juden, wie er eben in ihrer Umarmung schläft“. Als nun am folgenden Tage der König in der Frühe erwachte, sah er, dass das Schloss und der Garten wieder an ihren Platz gekommen waren. Da befahl er dem Minister, den Gefangenen herbeizuholen. Als dieser hergeführt worden war, forderte er den König auf, mit ihm zu gehen, um nachzusehen, wer der Zauberer sei. So gingen sie zusammen ins Schloss und fanden dort den

bāsū id šāhibin waʿaṣṭauhu ālfuṣ waḳām ālmaḥbūs fārāk ālfuṣ
 waṭalaṣu šöbūdet essūd waḳālūlu eš terid. ḳāllin erid elḳaṣer wul-
 baḥca wulḥürme wuljeḥūdi nā'imīn (*Anm.* 10) fi-šöb baṣzun. waḳöšed
 tāni-jöm min-eṣṣūbeḥ āssultān wa'ara ālḳaṣer wulbaḥca ḡau lemō-
 5 zaṣūn waḳāl lilwāzīr rūḥ ḡīb zelemet elmaḥbūs. ḡā ālmaḥbūs
 waḳāl lāssultān sultānūm ḳūm nerūḥ šalālḳaṣer waniḳšaṣ esseḥḥār
 mīnhū. rāḥū ilālḳaṣer wa'ara bintu wuljeḥūdi nijām fi-šüb(b) baṣzun.
 ḳām ḥāk-elwāḳet āssultān, ḳašed bintu min-ānnöm waḳašed al-
 jeḥūdi waḳātāl āljeḥūdi waḳātāl bintu uzauwaḡū šala bintu ellūḡ
 10 watekulli ṭaijib.

ḳān fīru ṭašlāb rāḥ idauwir fic(c)öl wa'ara fārḡ eddibbe ḳāl
 -leha anī-mḳī ḳāl mā-hu haun. ḳāllā amān-ḡīt ūmḳi elleila aḡī
 -leikūn. ḡīt eddibbe wabintāḥā ḳālet ṭašlāb affāndi ḳāl elleila jīḡī
 lā'inām. ḳālet eddibbe ma aḳbāl jeḡī. waḳālet labinta ḳūmī nerūḥ
 15 min-ḥālmekān lājīḡī ṭašlāb effāndi jarāna. waḡā ṭašleb effāndi wamā
 arāḥūn (m)mōzaṣūn. waṣarāḥ lām(m) ḡemīs āttēzālib waḡā biḥōn
 waḡā ila-šānd eddibbe. waḳaṣat lāja ḡabar āna šandḳī mūdṣī wa-
 maṣī ettāzālib ḳülleḥūn. baṣatet laḥu ḡabar lā teḡī beini waḡbeinik
 nesauwi šasker. ḳāllā mā jihālif ālwāšed arbaṣet ejjām. ḡamaṣāt
 20 eddibbe ḡemīs addibbāt waḳālet ṭašleb effāndi ḡā isauwi šalei šasker

Juden und das Mädchen beieinander schlafend. Sogleich befahl der König, seine Tochter sowie den Juden zu wecken und sie dann beide hinzurichten. Hierauf gab er dem Mann seine andere Tochter zur Frau. Und du sei mir geneigt!

Es war einmal ein Fuchs, der strich in der Steppe umher; da stiess er auf das Junge der Bärin und fragte dasselbe: „Wo ist deine Mutter?“ „Sie ist nicht hier“ antwortete das Junge. Da sagte der Fuchs: „Sobald deine Mutter heute Nacht nach Hause kommt, so kündige ihr an, dass ich euch besuchen will“. Als die Bärin nach Hause kam, richtete ihre Tochter ihr aus: „Meister Fuchs hat angekündigt, er werde heute Nacht zu uns kommen, um bei uns Quartier zu nehmen“. Da rief die Bärin: „Das gebe ich nicht zu, dass der kommt!“ und forderte ihre Tochter auf, mit ihr von ihrem Wohnsitze wegzuziehen, damit Meister Fuchs, wenn er käme, sie nicht fände. Als nun Meister Fuchs kam, und sie nicht an ihrem gewohnten Orte fand, ging er alle Füchse zusammenrufen und wollte sie zur Wohnung der Bärin führen. Er schickte der Bärin Bericht und liess ihr sagen: „Ich will bei dir zu Gaste sein nebst allen Füchsen!“ Sie aber liess ihm sagen: „Komm nicht: wir sind Feinde und wollen mit einander Krieg führen.“ „Ich bin's zufrieden“, erwiderte dieser; „nach vier Tagen soll's losgehen“. Da rief die Oberbärin alle Bärinnen zusammen, indem sie ankündigte, der Fuchs sammle gegen sie

يسوى على عسكر وانجمعوا جميع الدببات قالوا تعالوا نسوى شور
على ثعلب افندى وهو سوى مجمع على الدبة والثعلب قال روحوا
جميع الثعالب واين الذى رأيتم ناس يسوقون فدان جيبوا آلة
فدانهم وراحوا الثعالب وجابوا جميع آلة الفدان وساقوا حول بيت
الدبة وقامت الدبة قالت الى الدباب تعالوا يا اخواتى نسوى
مجمع مثل مجمع لسوى ثعلب افندى وسووا المجمع وقالوا
للدببات روحوا جيبوا لنا مقدار خمس مائة راس غنم وجابوا خمس
مائة راس غنم وذبحوا الغنم ووروا اللحم فى الجول وجاؤوا الثعالب
جوعانين وقاموا الدباب ساقوا على الثعالب وقطعوا عصايعصهم كلهن
وهربوا الثعالب بلا عصايعص وراحوا اشتكوا عند الذئب وقالوا
للذئب الدبة قطعت عصايعصنا ونحن كه جئنا نشتكى عندك
قال لهم روحوا جيبوا لى مقدار الف شجرة وجمع الذيوب كلها
وشد الاشجار فى عصايعص الذيوب وراح على الدبة وقامت الدبة
بعثت خبر الى الذئب انت ما لك منى ومن ثعلب افندى بعث
لها خبر قال ثعلب افندى اخى هو وقالت بعد اربعة ايام يصير
بينى وبينك الحرب قامت الدبة لمت الدببات وقالت لهن روحوا لمتوا
لنا پوش من الجول نحرق الذيابة وراحوا وجابوا پوش وبعد
الاربعة ايام ساقوا على بعضهن والدبة شعلت النار وهربت هى
والدباب وطلعت فى الشجرة واحترقوا جميع الذيابة والثعالب سلموا
قام بعث اليها خبر ثعلب افندى وقال لها تعالى نتخاوى انا وانت

ein Heer. Hierauf liefen alle Bärinnen zusammen und sprachen: „Kommt, lasst uns Rath schlagen, was gegen Meister Fuchs zu machen ist“. Er aber veranstaltete ebenfalls eine Versammlung gegen die Bärin und befahl den Füchsen hinzugehen und alle Pflüge, wo sie nur immer Leute pflügend anträfen, herbei zu holen. Als dies geschehen war, machten sie sich daran die Wohnung der Bärin anzugreifen. Auch die Bärin veranstaltete nun eine Versammlung ihrer Schwestern und befahl ihnen, etwa fünfhundert Stück Schafe zu holen. Nachdem sie die Schafe herbeigeschafft hatten, schlachteten sie dieselben und warfen das Fleisch in die

wa'ingāmašū ġemīs addibbāt kālū tazau nesauwi šōr ʔala taʔleb
 effāndī. waḥū sauwa meġmaʔ ʔaladdibba waṭṭaʔlāb kār-rōḥū ġemīs
 ettaʔalib wa'ein-āllēdi areitūn nās isōkūn feddān ġibū ālet feddānin.
 waṛāḥū-ttaʔalib waġābū ġemīs ālet elfeddān wasākū ḥaul beit eddibbe.
 5 waḳāmet eddibbe kālet ilāledbāb taʔalū jā ḥawāti ensauwi meġmaʔ
 mitel meġmaʔ lasauwa taʔleb effāndī. waṣauwū elmeġmaʔ waḳālū
 lāddibbāt rūḥū ġibū-lena miḳdār ḥāmsēmīt rās ġanam. waġābū
 ḥāmsāmīt rās ġanam. waḍābāḥu-lġanam waḡwārrū ellaḥem fī eccōl
 waġō ettaʔalib ġūʔānin waḳāmu elēdbāb sākū ʔala-ttaʔalib waḳaʔaʔu
 10 ʔaʔaʔeīʔūn kūllēhūn waḥārābū ettaʔalib bāla ʔaʔaʔīʔ. waṛāḥū iʔtāku
 ʔōnd eddīb waḳālū lāddīb eddibba kaʔaʔāt ʔaʔaʔīʔēna wanāḥen ki-ġina
 niʔtiki ʔōndak. kāl līhin rōḥū ġibūli miḳdār alf siġara waġāmaʔ
 āledjūb kūllāḥā waʔādd elasġār fī ʔaʔaʔēʔ lidjūb waṛāḥ ʔaladdibba
 waḳāmet eddibbā baʔaʔāt ḥabar īla-ddīb ent mālek minni waḡmin
 15 -taʔleb effāndi. baʔaʔ-laha ḥabar kāl taʔleb effāndi aḥū'ivē waḳāled
 -baʔed-ārbaʔet ijjām jiʔēr beini ubeinek ālḥarb. kāmet eddibbe
 lāmmet eddibbāt waḳālet-lahin rōḥū lūmmū-lenā pūʔ menāccōl
 nāḥrūḳ ēledjāba waṛāḥū waġābū elpūʔ waḡbaʔed elarbaʔet ijjām sākū
 ʔalā baʔeʔin waddibba ʔaʔaʔet ānnār waḥārābāt hī waledēbāb. waṭala-
 20 ʔat fī assiġara waḥtārakū ġemīs āledjāba waṭtaʔalib silēmū. kām
 baʔāt lājā ḥabar taʔleb effāndi waḳāl-laha taʔāi netēḥawa āna wāntki

Steppe. Als nun die Füchse, vom Hunger getrieben, herbeiliefen, machten die Bärinnen einen Angriff gegen sie und rissen ihnen allen die Schwänze ab. Da liefen die Füchse ohne Schwänze davon und gingen sich beim Wolfe beklagen, dass die Bärinnen ihnen die Schwänze ausgerissen hätten. Da befahl ihnen der Wolf, sie sollten gehen und ihm ungefähr tausend Stück Sträucher bringen; dann rief er alle Wölfe zusammen und band ihnen die Sträucher an ihre Schwänze; so marschierte er gegen die Bärin. Da sandte die Bärin Botschaft und liess den Wolf fragen: „Was geht dich mein und des Meister Fuchs Streit an?“ Er aber liess antworten: „Meister Fuchs ist mein Bruder“. „Gut“, liess ihm die Bärin sagen, „nach vier Tagen wollen wir's untereinander ausfechten“. Hierauf rief sie nochmals die Bärinnen zusammen und befahl ihnen, in die Steppe zu gehen und dürre Reiser zu sammeln, um damit die Wölfe zu verbrennen. Diese vollführten den Befehl. Vier Tage später machten sie einen Angriff gegen einander; die Bärin aber zündete das Feuer an und lief hierauf nebst den andern Bärinnen weg. Das Feuer verbreitete sich über die Sträucher, und die Wölfe geriethen alle in Brand; die Füchse jedoch kamen unversehrt davon. Hierauf schickte Meister Fuchs einen Boten an die Bärin und liess ihr sagen: „Komm, wir wollen mit einander Brüderschaft machen!“ Da liess ihm die Bärin sagen: „O du Heuchler! ich traue dir nicht; du bist ohne Ehre und Gewissen. Da du noch einen Schwanz besassest, konnte man

نصير اخوة قالت له يا مزاور ما أتمنك انت زلمة بيبخت وقت لكان لك عصعوص كان لك بخت وهالساعة ما بقى لك عصعوص ما بقى لك بخت قال لها تعالى احلف لك يمين وصدقيني قالت قد. يمينك قال الله امان الله ان كان انا اخونك قالت ما اقبل قل لى وحياة للجبل الثامن انا ما اخونك وايقن منك حلف لها قال لها انت احلفى وقالت بسم الله العظيم انا ما اخونك وتاخاوا الدبة والثعلب افندى وبقوا مقدار سنتين اخوة وبعد السنتين الدبة صار لها ولد والذئب جاء من الجول وقال لها يا اختى اى شىء يكون هذا قالت هو ابنى قال لها انا جوعان ما عندك شىء آكل قالت ما عندى شىء تا اقوم اروح ادور واجيب لك شىء تا تاكل هى راحت بطئت ما جاءت وقام الذئب اكل الابن وراح هرب وجاءت الدبة وما راعت لا ذئب ولا ابنها ودورت وراعت اخوها ثعلب افندى وقال لها اى شىء تدورين قالت ادور على الذئب البيبخت المزاور خليتها عند ابنى واكل ابنى وراح وقال لها انا اخوك ادور معك ودوروا مقدار سنتين على الذئب وراوا الذئب قالت له الدبة اين ابنى قال لها انا ما شفت ابنك قالت له قم تا اروح على القاضى وقام وراحوا الى عند الثعلب ونصبوا الشرع قدام ثعلب افندى ووقع الشرع على الذئب والذئب قال لهم اعطوني مهلة مقدار عشرة ايام انا اجيب ابنك وقالت اخاف تروح وما تجىء قال لها حياة الله

dir trauen; jetzt jedoch, da du keinen Schwanz mehr besitzt, nicht mehr". Darauf bot ihr der Fuchs an, er wolle ihr einen Eid schwören, damit sie ihm Glauben schenke. „Sprich deinen Eid“, sagte sie. Da schwor er: „Gott und Vergebung Gottes, wenn ich dich betrüge!“ Sie aber sagte: „Damit kann ich nicht zufrieden sein; sprich: „Ich schwöre beim achten Weltalter (Anm. 11) ich will dir Treue halten“; dann werde ich dir glauben“. Da legte ihr der Fuchs den Eid ab; dann forderte er sie auf, ihm nun ebenfalls einen Eid zu leisten. „Im Namen Gottes des Höchsten, ich will dir Treue halten“, schwur die Bärin. So schlossen der Fuchs und die Bärin Bruderschaft und blieben zwei Jahre lang Verbündete.

nešir uhwa. kālītlū jā mezāwer mā ettāmenāk ān(z)-zélemā bēbāht
 waqt lakāl-lik 3as3ōš kāl-lik baht waḥassa3 mā bakā-lik 3as3ōš mā
 bakā-lik baht. kālā tazāi ahlīfelkī jāmin ušāddekīni. kālet kūl
 jeminek. kāl allāh ōmān āllah inkān ana ahūnekī. kālet mā-ākbal
 5 kullī waḥijāt g(g)il ettāmen āna ma-ahūnekī wejakkīn minnak. ḥālāf
 lahā kāl-leha ānti iḥlīfī waḳālit be'isem allāh el3azīm āna mā ahū-
 nek. wateḥāwau āddibbe watta3leb effāndi wabaḳau muḳdār sentein
 uhwe. waba3ed āssentein eddibbe šārīa wāled waḳdīb gā min-eccōl
 waḳāl-laha jā-ehṭi eiš jekūn hāda. kālet hū ibnī. kāl-lahā āna gu-
 10 3ān mā 3andeki šī ākil. kālit mā 3andī šī taḳūm arūḥ edauwir
 waḡiblek šī tatākel. hī rāḥet butjet mā-ḡit waḳām eddīb akel
 el(l)ibon urāḥ hārāb. waḡit āddibbe waḡarāt lā dīb waḳā ibnā wa-
 dauweret wa'āret ahū'a ta3leb effāndi waḳāllā eiš eddauwerin. kālit
 edauwir 3āla-ddīb elbēbāht elmuzāwer ḥalleitūhu 3and ibnī wa'ākāl
 15 ibnī urāḥ. waḳāllā āna ahūki edauwir maškī. waḳauwerū muḳdār
 sāntein 3āla eddīb wa'arau dīb. kālītlū eddibbā einī ibnī. kālā āna
 mā-šūftū ibenkī. kālītlū kūm terrūḥ 3ālalkāzi. waḳām wārāḥu ila
 3and etta3leb waḡā33abū eššar3e ḳuddām ta3leb effāndi. wawaḳa3
 eššar3e 3āla-ddīb waḳdīb ḳāllin 3ōṭaunī mūhla muḳdār 3ašret ejjām
 20 āna eḡib ibenkī. waḳālet ahāf terūḥ umā-teḡī. kālā ḥijāt allāh

Nach Verfluss von zwei Jahren gebar die Bärin ein Junges. Da kam der Wolf aus der Steppe zu ihr, und fragte sie: „Was ist denn dies?“ „Das ist mein Junges“, erwiderte jene. Da sagte der Wolf: „Ich bin hungrig; hast du nichts zu essen?“ „Ich habe nichts im Hause“, antwortete sie, „aber ich will ausgehen, um etwas für dich zu suchen“. Als die Bärin sich nun entfernt hatte und längere Zeit nicht zurückkam, machte sich der Wolf an ihr Söhnchen und frass es auf; dann nahm er Reissaus. Hierauf kam die Bärin nach Hause zurück; da fand sie aber weder den Wolf, noch ihr Kind. Wie sie nun nach denselben suchte, begegnete sie ihrem Verbündeten, Meister Fuchs; der fragte sie: „Wonach suchst du?“ Sie antwortete: „Ich suche den Wolf, den treulosen Heuchler; ich habe ihn bei meinem Söhnchen gelassen; da hat er es aufgefressen und ist weggelaufen!“ Da bot ihr der Fuchs an, er wolle als ihr Verbündeter sie begleiten. Zwei Jahre lang suchten sie den Wolf, bis sie ihn endlich fanden. „Wo ist mein Söhnchen?“ fragte ihn die Bärin. Jener aber entgegnete: „Ich weiss nichts von deinem Söhnchen“. „So komm“, forderte sie ihn auf, „wir wollen vor Gericht gehen“. Da gingen sie mit einander zum Fuchs und trugen den Rechtsstreit dem Meister Fuchs vor. Das Urtheil aber fiel zu Ungunsten des Wolfes aus. Nun bat er, man möchte ihm eine zehntägige Frist geben, damit er ihr Söhnchen herbeischaffen könne. Die Bärin jedoch sagte: „Ich fürchte, du gehst weg und kommst nicht wieder“. „So wahr Gott lebt, ich komme wieder“, schwur der Wolf. Da sagte die Bärin: „So soll mein

تا اجىء قالت اخى الثعلب افندى يكفلك كفل الذئب الثعلب
وراح الذئب الى بلاد الشام وصارت العشرة ايام وما جاء والدبة قالت
يا اخى ثعلب افندى الذئب ما جاء وابنى راح وانا اريد ابنى منك
وقال لها قومى نروح الى الشرع وجاؤا الى عند الجمل وقالوا للجمل
يا اخونا للجمل نحن نعملك علينا قاضى قال لهم احكوا قالت الدبة
يا قاضى افندى انا الثعلب اخوى كفل الذئب الى عشرة ايام
وصارت العشرة ايام وما جاء الذئب وهالساعة اريد ابنى من اخى
ثعلب افندى وللجمل قال للثعلب اعط ابن الدبة قال له انا ما اعرف
اين هو قال له ما يصير رح دور على الذئب وقال له انا ما اروح
ادور على الذئب وقام للجمل حبس الثعلب والثعلب بقى محبوس
وقال للدبة روى دورى على الذئب ان كان رأيت الذئب تعالى
قولى لى انا اجىء معك واحصل ابنك من الذئب وراحت الدبة
بقت شهرين تدور على الذئب رآته فى بلاد الشام قالت له يا
ذئب انى ابنى قال لها ما هو عندى عند اخوك الثعلب انا الثعلب
كفلنى واعطيت ابنك الى الثعلب قامت جاءت الى عند الجمل
قالت له رأيت الذئب يقول كل اعطيت ابنك الى الثعلب صاح
الجمل الثعلب قال له انى ابن الدبة قال له عند الذئب قال الذئب
يقول الابن عندك قال له قم نروح الى عند الذئب قام الثعلب
والدبة والجمل راحوا الى عند الذئب وقام للجمل يشرع بينهم ووقع
الحق على الذئب وقام للجمل قتل الذئب ورجعوا جاؤا الى مكانهم

Verbündeter, Meister Fuchs, für dich Bürgschaft übernehmen“. Nun verbürgte sich der Fuchs für den Wolf; dieser aber ging weg und zog nach Syrien. Als die zehn Tage verstrichen waren, ohne dass der Wolf sich zeigte, sprach die Bärin: „Meister Fuchs! der Wolf ist nicht wieder gekommen, und mein Söhnchen ist verschwunden, ich verlange von dir mein Söhnchen!“ „Komm, wir

.....

ta-āgī. kālet aḥū'i ettaṣleb effāndi jikfālāk. kifil eddīb ettaṣleb
 waṣāḥ eddīb ıla belād eṣṣām waṣāret elṣāret ejjām wamā-gā.
 waddibba kālet jā aḥū'i taṣleb effāndi eddīb mā-gā wa'ibnī rāḥ
 wa'āna erīd ibnī minnek. waḳāl-laha kūmī nerūḥ ilāṣṣār³⁰. waḡau
 5 ıla ṣand egḡemel waḳālū ligḡemel jā aḥūna-ḡḡemāl nāḥen nāṣmilek
 ṣaleinā kāzī. kāl-lihin ēḥkau. kālet eddibba jā kāzī effāndi āna ettaṣ-
 leb aḥū'i, kifil eddīb ıla ṣāret ejjām waṣāret elṣāret ejjām wamā
 -ḡā eddīb waḥassaṣ erīd ibnī min aḥū'i taṣleb effāndi. waḡḡemel
 kāl ilāttaṣleb aṣṭī iben eddibba. kāllū āna mōṣrif einvē. kāllū mā
 10 joṣīr rūḥ dauwir, ṣaladdīb. waḳāllū āna mā-rūḥ edauwir ṣala eddīb.
 waḳām egḡemel ḥabās ettaṣleb waṭtaṣleb baḳa maḥbūs. waḳāl
 leddibba rūḥī dauwerī ṣala eddīb inkān areiti eddīb taṣai ḳelīlī āna
 āḡi maḳki waḥaṣṣil ibenkī min-eddīb. waṣāḥet addibba baḳat ṣahre
 eddauwir ṣala-ddīb arātū fī belād aṣṣām ḳālītlū jā-ddīb anī ebni.
 15 kāl-laha māhu ṣōndi ṣōnd-aḥūki ettaṣleb, āna-ttaṣleb kefilni wa'ā-
 ṭeītū ibenkī ilāttaṣleb. ḳāmet ḡit ıla-ṣand egḡemel ḳālītlū areitū
 -ddīb joḳūl kil-aṣṭeītū ibenkī ıla-ttaṣleb. ṣāḥ egḡemel ettaṣleb ḳāl
 -lebū anī iben eddibba. kāllū ṣōnd eddīb. ḳāl eddīb jeḳūl eliben
 ṣāndak. kāl-lahū kūm nerōḥ ıla ṣand eddīb. ḳām ettaṣleb waddibbe
 20 waḡḡemel rāḥū ıla ṣand eddīb uḳām egḡemel jiṣraṣ beinin wawaḳaṣ
 elḥak(k) ṣala-ddīb. waḳām elḡemel ḳatāl addīb waṣiḡeṣū ḡau ıla

wollen vor Gericht gehen“, sagte der Fuchs. Da gingen sie zum
 Kamel und sagten zu ihm: „O Bruder Kamel! wir wollen dich
 zum Richter über uns machen“. „So redet“, sagte das Kamel.
 Als die Bärin ihre Ansprüche vorgetragen hatte, forderte das Kamel
 den Fuchs auf, ihr ihr Söhnchen zu verschaffen. Der Fuchs aber
 warf ein: „Ich weiss nicht, wo es ist“. „Das geht nicht“, sagte das
 Kamel, „gehe, suche den Wolf“. „Ich mag aber nicht gehen, den
 Wolf suchen“, sagte der Fuchs. Da liess das Kamel den Fuchs
 in's Gefängniss werfen; zur Bärin aber sagte er: „Geh, suche
 du den Wolf; und wenn du ihn triffst, so komm und sage mir's;
 ich will dann mit dir gehen, und dir deinen Sohn von ihm zurück
 verschaffen“. Nun machte sich die Bärin auf den Weg. Zwei
 Monate lang suchte sie den Wolf, bis sie ihn endlich in Syrien
 fand. Da fragte sie ihn: „Wo ist mein Söhnchen?“ „Ich hab's
 nicht“, erwiderte dieser; „dein Verbündeter, der Fuchs, hat es; der
 Fuchs hat für mich Bürgschaft geleistet, und ich habe ihm dein
 Söhnchen übergeben“. Nun kehrte die Bärin zum Kamel zurück
 und als sie ihm berichtet hatte, was der Wolf behauptet hatte,
 wurde der Fuchs herbeigerufen und befragt: „Wo ist das Bären-
 junge?“ „Der Wolf hat es“, erwiderte der Fuchs. „Aber der Wolf
 behauptet, du hättest es!“ „So wollen wir zusammen zum Wolf
 gehen“, sagte der Fuchs. Da machten sich die drei auf und
 gingen zum Wolf. Das Kamel aber sprach ihnen Recht, und
 das Urtheil fiel gegen den Wolf aus; daher liess das Kamel den
 Wolf hinrichten. Hierauf wollten jene in ihre Heimat zurück-

والجمل يقول اعطوني حق شرعى والدببة تقول يعطيك اخى ثعلب
 ائندى والتعلب ائندى يقول انا ما عندى وقام الجمل واندعى عليهم
 بالشرع راحوا الى الشرع الى عند السنورة والسنورة قالت لهم اينما
 ما قبل الحق انا اقتله قالوا ما يخالف الجمل قال انا جاؤا الى
 عندى الى الشرع وشرعت لهم وما يعطونى حقى قالت السنورة
 للثعلب والدببة لاي شىء ما تغطوه حقه قال ما عندنا قال للجمل
 من الساعة الى ثلاثة ايام تعال خذ حَقَّك منى قامت السنور
 سوت فتحة للثعلب ومسكته وسلخت جلده وجاء الجمل اعطته آياه
 وبقت الدببة خمسة ايام جوعانة وبعد الخمسة ايام قامت من جوعها
 ائلت السنورة وتكون لى طيب

mekānin waǧǧemel jekūl aṣṭauni ḥaḳ(k) šārʕī. waddibbe teḳūl jaṣṭīk
 aḥūī taṣleb effāndi waṭaṣleb effāndi jekūl āna mā-ṣandī. waḳām
 eǧǧemel waṇḍāṣ ṣaleijin biššārʕe. rāḥū ilaššārʕe ila ṣand essānnōra.
 wassānnōra ḳālet-lin einā mā-ḳibel elḥaḳ(k) āna éḳtilū. ḳālū mā
 5 jihālīf. aǧǧāmel ḳāl ana gō laṣāndi ila-ššārʕe waṣāraṣṭūlūn waṃā
 jaṣṭauni ḥaḳḳī. ḳālet essānnōra lettaṣleb waḍḍibba lēš mā tōṣṭanhu
 ḥaḳḳū. ḳāl mā-ṣānnā. ḳāl liǧǧemel min-essāṣ ila taḻātet ejjām taṣān
 ḥūd ḥaḳḳek minnī. ḳāmet āssānnōr sauwet fuḥḥa ilā-ttaṣleb waṃise-
 kitū waṣālāḥe(ǧ)-ǧildū waǧā-ǧǧāmel aṣṭatūwe. waḅaḳat edḍibba ḥam-
 10 set ejjām ǧuṣānā ubaṣed elḥamset ejjām ḳāmet min gōṣa akalāt
 āssānnōra uteḳūllī taǧjib.

kehren; das Kamel aber verlangte die Bezahlung für seinen Richterspruch. Die Bärin verwies das Kamel an den Fuchs; dieser aber behauptete, er besitze nichts. Da machte das Kamel ihnen den Process, und sie gingen vor Gericht zur Katze. Die Katze aber rief: „Wer meinen Urtheilsspruch nicht anerkennt, den lasse ich hinrichten!“ „Damit sind wir einverstanden“, sprachen jene. Das Kamel trug nun seine Ansprüche vor und berichtete, dass man ihm die Bezahlung für seinen Urtheilsspruch verweigert hätte. „Warum gebt ihr dem Kamel sein Geld nicht?“ fragte die Katze den Fuchs und die Bärin. Diese antworteten: „Wir besitzen nichts“. Da sprach die Katze zum Kamel: „Komm von heute in drei Tagen wieder zu mir; dann sollst du deine Bezahlung von mir erhalten“. Hierauf stellte die Katze dem Fuchs eine Falle und fing ihn darin; dann zog sie ihm das Fell ab und übergab dasselbe dem Kamel, als dieses wiederkam. Die Bärin aber fand fünf Tage nichts zu fressen; da frass sie die Katze auf. Und du sei mir geneigt!

Anmerkungen.

1) Das Wort ifteker musste hier dem Zusammenhange zu Liebe mit „er stellte sich nachdenklich“ übersetzt werden. Ich vermuthe jedoch, dass die Erzählung an dieser Stelle in Unordnung gerathen ist und dass die vorhergehende Rede des Fuchses, die in der Uebersetzung eingeklammert ist, gestrichen werden sollte.

2) Nach ettaʕlebēn wäre ʕlsauwu (respective mit Assimilation ʕssauwu) zu erwarten.

3) Die Form baʕatnīlī weiss ich nicht zu erklären; wahrscheinlich ist lī ein zweiter das Suffix der ersten Person hervorhebender Accusativ.

4) baʕatūk ist wohl in baʕattūk zu verbessern.

5) Statt minni möchte ich minnu منه zu lesen vorschlagen.

6) Die Erzählung vom Wunschring ist hier ausführlicher, als in No. LXVII von Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt des Tur-ʿAbdīn, Göttingen 1881. 2. Theil p. 274 fg.

7) Hier ist wohl eine Lücke; es müsste gesagt sein, dass er die Dämonen wirklich hervorzaubert.

8) umādāllah war dem Erzähler unverständlich. Sollte es etwa kurdisch und von امید abzuleiten sein? etwa: „so wahr ich auf Gott hoffe“.

9) Nach dem Zusammenhang möchte ich maʕa corrigiren; die Katze hat den Ring.

10) Das Manuscript hat nāimin mit kurzem i. Sollte etwa auch die Form lāzimin p. 25, Z. 12 ein Plural sein?

11) Das achte Weltalter ist das unsrige, das letzte. Orig. Gl.

Die Parsen in Persien, ihre Sprache und einige ihrer Gebräuche.

Von

A. Houtum-Schindler.

Die Gesamtzahl der Parsen in Persien belief sich im October 1879 auf 8499. 4367 waren männlichen und 4132 weiblichen Geschlechts. Berechnungen aus den Parsen-Bevölkerungen Jezd's und Kermân's ergeben, dass die Zahl der erwachsenen Frauen weit die der erwachsenen Männer überwiegt. Von den Kindern aber sind in den zwei Städten die Knaben bedeutend zahlreicher als die Mädchen. Für 1000 erwachsene Männer giebt es in Jezd und Umgebung 1088, in Kermân sogar 1147 Frauen, während es in dem ersten Orte 878, in dem zweiten nur 800 Mädchen auf 1000 Knaben giebt. Dass die Frauen zahlreicher als die Männer sind, könnte man dadurch erklären, dass viele von den Männern von Kermân und Jezd abwesend sind und in Städten wie Teherân, Kaschân u. s. w. Handel treiben; sie nehmen gewöhnlich ihre Familien nicht mit, oder sind gar nicht verheirathet. Die Gesamtsumme männlicher Personen ist jedoch grösser als die der weiblichen, von den ersteren giebt es 1000 für je 946 der letzteren.

Nähere Statistiken habe ich nur für Jezd und Kermân, namentlich für Kermân, wo ich längere Zeit verweilte und viel Gelegenheit hatte, die Parsen zu sehen. In Jezd und zwei und zwanzig Dörfern der Nachbarschaft wohnen 6483 Parsen in 1650 Häusern. Andere Zahlen sind in den folgenden Tabellen zu ersehen. In Kermân und drei Dörfern der Umgebung wohnen 1756 Parsen in 412 Häusern. Das Mittel pro Haus ist in Kermân 4.26, in Jezd 3.92. Für je 1000 erwachsene Männer giebt es in Kermân 1147 Frauen, für je 1000 Knaben 800 Mädchen, für je 1000 männliche Personen 947 weibliche. Es sind dort 374 Familien mit 938 Kindern, 39 Ehepaare sind kinderlos, drei Männer haben je zwei Frauen; der eine hat 6 Söhne und eine Tochter, der zweite hat vier Söhne und eine Tochter, der dritte ist kinderlos. Von den 437 erwachsenen Frauen sind 325 verheirathet und leben mit ihren Männern, 98 sind Wittwen, 14 sind verheirathet, haben aber ihre Männer abwesend. Von den 381 erwachsenen Männern sind 322 verheirathet und leben mit ihren Frauen, 59 sind Wittwer oder unverheirathet.

Nur eine Person, ein Mann, ist blind; Krüppel sind drei, zwei Frauen und ein Mann.

Es giebt in Kermân 2 Familien mit je 7 Kindern

9	"	"	6
32	"	"	5
65	"	"	4
66	"	"	3
91	"	"	2
70	"	"	1
39	"	"	0

Tabelle I. Statistik über die Parsen in Persien.

Ort.	Häuserzahl.	Männer.		Frauen.		Erwachsene.		Kinder.		Kinder und Erwachsene.		Gesamtzahl.
		Verheirathete.	Unverheirathete und Wittwer.	Verheirathete.	Wittwen.	Männliche.	Weibliche.	Männliche.	Weibliche.	Männliche.	Weibliche.	
1. Jezd und Umgebung.												
*Stadt Jezd	307					413	444	198	187	611	631	1242
*Taft	133					99	128	129	75	228	203	431
*Huseinieh	28					28	37	23	9	51	46	97
*Mabrokeh	38					51	52	39	27	90	79	169
*Tichem	25					37	26	14	13	51	39	90
*Zainâbâd	36					46	52	28	18	74	70	144
*Cheirâbâd	32					43	49	17	18	60	67	127
*Ahristân	77					81	92	44	52	125	144	269
*Chorremschâh	187					152	174	153	120	305	294	599
*Kûtscheh bujûk	95					118	133	78	82	196	215	411
*Qasemâbâd	59					93	64	52	58	145	122	267
Râhmetâbâd	32					42	52	13	27	55	79	134
*Muhammedâbâd	9					13	13	7	3	20	16	36
*Mûriâ-âbâd	121					141	150	127	115	268	265	533
*Nasrâbâd	152					175	214	100	94	275	308	583
*Kernawieh	108					162	153	75	79	237	232	469
*Abschâhî	17					14	19	12	13	26	32	58
Firûzâbâd	6					6	7	11	10	17	17	34
*Dj'afferâbâd	30					28	33	34	33	62	66	128
Huseinâbâd	14					18	12	8	12	26	24	50
*Mazr'ah Kelânter	58					90	93	80	50	170	143	313
*Scherefâbâd	81					76	100	58	49	134	149	283
Ahmedâbâd	5					6	5	4	1	10	6	16
	1650					1932	2102	1304	1145	3236	3247	6483
2. Kermân u. Umgebung.												
*Stadt Kermân	345	272	46	286	85	318	371	452	357	770	728	1498 ¹⁾
Nahr Fârd (Djûpâr)	18	15	3	16	1	18	17	19	14	37	31	68
Im'ailâbâd	9	8	1	9	2	9	11	10	7	19	18	37
Qanâtghestân	40	27	9	28	10	36	38	40	39	76	77	153
	412	322	59	339	98	381	437	521	417	902	854	1756
3. Bahrâmâbâd ²⁾	35					43	5	4	6	47	11	58
4. Teherân										130	20	150
5. Kâschân										15	"	15
6. Schirâz										25	"	25
7. Bâschehr										12	"	12
										4367	4132	8499 ³⁾

1) 1378 in der Stadt, 120 ausserhalb der Thore.

2) Hierzu sind gerechnet die Distrikte Râfsindjân, Nûq, Lâyâjân, Râwer.

3) 51,22 % männlich, 48,78 % weiblich.

Tabelle II. Statistik über die Parsen in Jezd und Kermân.

O r t.	Von der Gesamtzahl.		Von den Kindern.		Von den Erwachsenen.		Kinder pro Familie.	Einwohner pro Haus.
	Männlich.	Weiblich.	Männlich.	Weiblich.	Männlich.	Weiblich.		
	%	%	%	%	%	%		
Jezd . .	49,92	50,08	53,24	46,76	47,89	52,11	—	3,92
Kermân .	51,36	48,64	55,54	44,46	45,35	54,65	2,5	4,26

Im Jahre 1854 waren nach Dosabhoy Framdji ¹⁾ ungefähr 7200 Parsen in Persien, nämlich 6658 in Jezd (3310 männliche, 3348 weibliche), 450 in Kermân, 50 in Teherân und einige in Schiraz. Die Gesamtzahl hat sich also in 15 Jahren um 18 % vermehrt, oder um $1\frac{1}{5}$ % pro Jahr. Viele sind jedoch in dieser Zeit nach Indien ausgewandert: man dürfte daher die jährliche Vermehrung höher stellen. Im Februar des Jahres 1878 gab es 1841 Parsen in Kermân, im August 1879 1378, sie hatten sich also um $1\frac{4}{5}$ % vermehrt (pro Jahr). Da aber viele Parsen von Jezd nach Kermân kamen, so kann diese Ziffer auch nicht als absolut richtig angesehen werden. Abbott, 1845, giebt die Zahl der Parsen in Jezd und Umgebung als 800 Familien an; Goldsmid, 1866, sagt, die Parsen in Jezd und Kermân seien 4500. Andere Zahlen sind: Parsen in Persien 3000 Familien, in Jezd 1200 Männer, Petermann; 4000 Familien in Persien, Dupré 1807—9, Kinneir 1813; 8000 Parsen in Jezd und 15 umliegenden Dörfern, Trézel; 3000 Familien in Persien, Fraser und Christie; 3800, von welchen viele nach Bombay gegangen, Capt. Smith 1870.

Ateschkedeh, Feuertempel (lit. Feuerhäuser) giebt es in Jezd vier, in der Umgebung achtzehn, in Kermân einen. Ortschaften die einen Ateschkedeh haben sind in der ersten Tabelle mit * markirt ²⁾.

Die sociale Stellung der Parsen in den Städten Teherân, Kâschân, Schîrâz und Bûschehr ist eine ziemlich gute; die Parsen sind dort freier als die Juden, und da sie Handel treiben und ehrlich sind, werden sie von allen geachtet. In Jezd und Kermân stehen sie sich nicht so gut als die Juden; sie werden mehr verachtet und schlechter behandelt. Die Muhammedaner erlauben

1) The History, manners, customs and religion of Parsees, Dosabhoy Framjee, London 1858.

2) Dosabhoy sagt, im J. 1854 habe es 34 Feuertempel in Jezd und Umgebung gegeben, Abbott giebt deren zehn an.

z. B. nicht, dass ein Parse reitet. Ein Parse, Geber wie er genannt wird, der von der Feldarbeit ermüdet seinen zum Ackerbau benützten Esel besteigt um nach Haus zu reiten, wird, begegnet er Muselmanen, sicher mit Steinen u. s. w. beworfen, bis er absteigt. Der Parse muss Kleider eines bestimmten Schnittes und einer gewissen Farbe anziehen; die Farbe ist gelblich braun; der Parse, der sich in neuen, reinen Kleidern in den Strassen Jezd's zeigt, wird sogleich beworfen und beschmutzt. Strümpfe zu tragen ist, wie mir die Parsen selbst sagten, ihnen auch nicht erlaubt. Ihre Kopfbedeckung muss auch eine bestimmte Farbe und Façon haben. Früher wurde die Kopfsteuer der Parsen in Persien von den persischen Regierungsbeamten an Ort und Stelle eingenommen, jetzt wird die Steuer, für die sämtlichen Parsen in Persien auf etwa 920 Toman (7360 Mark) berechnet, von ihren Glaubensgenossen in Indien bezahlt, wodurch die Parsen viel gewinnen, da ihnen früher das dreifache oder mehr von den habgierigen Beamten abgenommen wurde, auch die Steuereinnahme an Ort und Stelle Veranlassung zu vielen Quälereien und Erpressungen gab.

Die Sprache der Parsen verliert täglich von ihren alten Wörtern und wird der persischen Sprache wie sie heute von den Persern gesprochen wird mehr und mehr gleich. Im folgenden Vocabular sind nur solche Wörter angegeben, die von der jetzigen persischen Sprache verschieden sind oder solche die, obwohl veraltet, manchmal, sehr selten, noch gebraucht werden. Ich habe nahe an 2000 Wörter und Ausdrücke übersetzen lassen, jedoch nur die im folgenden Vocabular angegebenen waren (einige nur sehr wenig) verschieden von den neupersischen.

Wörter der neupersischen Sprache, in welchen irgend einer von den arabischen Buchstaben ث t (th), ح h, ص s, ض d, ط t, ظ z, ع ' , ق q, vorkommt, sind nicht als zur persischen Sprache gehörig anzusehen. Die Parsen gebrauchen nur 24 Buchstaben.

Im Vocabular ist

ǰ = چ	γ = غ
ž = ژ	z = ز
χ = خ	s = س
š = ش	δ = ذ

ی und و, wenn Consonanten, sind durch j und w wiedergegeben. Andere Laute sind wie im Deutschen. Lange Vocale sind mit dem Längezeichen versehen, â, ê u. s. w. Doppellaute wie ai, au u. a. kommen nicht vor. Das φ wird nur am Anfange einiger Wörter gesprochen, sonst hört man immer nur den mit

ihm verbundenen Vocal. Das gesprochene *ə* ist durch *h*, das nicht hörbare durch *h* wiedergegeben.

Also: kaufen, *heridmân* = *هریدمون* ausgesprochen *eridmân*;
 morgen, *ardah* = *ارده* „ *arda*
 gestern, *hezeh* = *هزه* „ *heze*
 Monat, *mâhgûn* = *ماه ثون* „ *mâgûn*.

Abkürzungen sind: np. neupersisch; a. arabisch.

Himmel	<i>asbân</i>	np. <i>âsmân</i>
Wolke	<i>awr</i>	np. <i>abr</i>
der Himmel ist klar	<i>asbân şâf ôneh</i>	a. <i>şâf</i>
der Himmel ist be- deckt	„ <i>târ</i> „	np. <i>târ, târik</i>
Die vier Elemente	<i>čahâr gôhar</i>	(np.)
die Luft, der Wind	<i>wâd</i>	np. <i>bâd</i>
der Wind weht	<i>wâd hetâ]</i>	np. <i>bâd mîâjed</i>
der Wirbelwind	<i>girdwâd</i>	np. <i>girdbâd</i> , lit. runder Wind
der Sonnenschein	<i>tô</i>	np. <i>tâb, oftâb</i>
die Sonne	<i>zuršid</i>	(np.)
Die Sonne geht auf	<i>zuršid he bar hetâ</i>	lit. die Sonne kommt herauf
Die Sonne ist unter- gegangen	„ <i>koh šô</i>	lit. ist zum Berg ge- gangen
der Mond	<i>mâm</i>	np. <i>mâh</i>
der Mondschein	<i>mâhtô</i>	np. <i>mâhtâb</i>
der Vollmond	<i>mâm šô čârdah</i>	d. i. der Mond der 14. Nacht
Mondfinsterniss	<i>mâm penârt</i>	np. <i>mâh girifteh ast</i> , der Mond ist genommen, bedeckt ¹⁾
Sonnenfinsterniss	<i>zuršid penârt</i>	
der Stern	<i>istâreh</i>	np. <i>sitâreh</i>
der Komet	<i>istâreh dum dâr</i>	lit. Schweif besitzender Stern
die Milchstrasse	<i>kâxehšûn</i>	np. <i>kâh-kašân</i>
es regnet	<i>hewâreh</i>	np. <i>mîbâred</i>
der Donner	<i>pâjeh koreh</i>	
der Regenbogen	<i>kemân Rustam</i>	Rustam's Bogen
der Thau	<i>šônam</i>	np. <i>šabnam</i>
der Hagel	<i>tagers, teterkû</i>	np. <i>tegerk</i>

1) S. diese Zeitschrift XXXV, 395.

es schmilzt	âw hebût	np. âb mišewed, es wird Wasser; Wasser allein wird ô genannt, hier der Euphonie wegen âw
der Tag	rûj	np. rûz
der Tag geht zu Ende	rûj hewâbô, auch jâbô;	lit. Tag geht zu Ende
die Nacht bricht an	pasîn wâbô, auch jâbô;	lit. Abend geht zu Ende
	šô bô	lit. es ist Nacht geworden
die Nacht	šô	np. šab šud
der Morgen	bâmdâd	np. šab
der Mittag	čâšt	(np.)
der Abend	pasîn, pasînûk	np. Vormittag
		np. pasîn der letzte (Theil des Tages)
es ist dunkel	târ ôneh	np. târ (târîk) ast
Licht	rûšnâxeh	np. rôšanî, rôšnâf, rôšnegî
Winter	zemâstân	np. zemistân
gestern	hezeh, hezei, aze	(s. d. Ztschr. XXXV, 383)
vorgestern	în aze, heze, hezei	
morgen	bûnda, ardah	np. bâmdâd, ferdâ
übermorgen	pešerdah	np. pasferdâ
Monat	mâhgun	np. mâh
Freitag	âdîneh	

Durch den Verkehr mit den Muhammedanern sind die Parsen genöthigt deren Benennungen der Wochentage neben den alten persischen zu gebrauchen. Der Parsi-Kalender ist kurz wie folgt. Jeder Tag des Monats hat seinen eignen Namen. Das Jahr hat 365 Tage, welche in 12 Monate zu dreissig Tagen, nebst fünf am Ende des Jahres eingeschalteten Tagen eingetheilt sind. Am Ende jedes 124. Jahres wird ein ganzer Monat intercalirt. Das erste Jahr fing am 16. Juni 632 an. Es sollte von der Thronbesteigung Jezdegird III. anfangen, dieser König begann aber erst im J. 634 seine Regierung. Während der Kriege mit den Arabern sollen die Parsen gänzlich vergessen haben, drei Monate in ihrem Kalender zu rechnen, die Parsen die sich nicht nach Indien flüchteten vergassen sogar auch den Monat am Ende der ersten 124 Jahre einzuschalten. Die in Persien bleibenden Parsen hatten daher ein Jahr von 16, die ausgewanderten ein Jahr von 15 Monaten. Sie sind also resp. 4 und 3 Monate hinter der richtigen Zeitrechnung. Heutigen Tages noch ist ein Unterschied von einem Monate zwischen dem persischen und indischen Parsen-Kalender.

Die Namen der dreissig Tage sind: ¹⁾

1) S. diese Zeitschrift XXXIV, 709.

1. Hormuzd	11. Churschîd	21. Râm
2. Bahman	12. Mâh	22. Bâd
3. Ardibehescht	13. Tîr	23. Dêbedîn
4. Schehrîr	14. Gûsch	24. Dîn
5. Sefendârmuzd	15. Dêbemîhr	25. Erd
6. Churdâd	16. Mihr	26. Aschtâd
7. Amrdâd (Murdâd)	17. Sarwesch	27. Asmân
8. Dêbâdher	18. Reschn	28. Zîâd
9. Âdher	19. Ferwerdîn	29. Mâresfend
10. Abân	20. Bahrâm	30. Anârân

Die am Ende des Jahres eingeschalteten fünf Tage heissen:

- | | |
|---------------|--------------------|
| 1. Ahnawed | 4. Wuhichischer |
| 2. Aschtuwed | 5. Wuhischtujischt |
| 3. Sepentâmed | |

Die zwölf Monate heissen ¹⁾:

- | | |
|--------------------------|-------------------------|
| 1. Ferwerdîn | 7. Mihr |
| 2. Ardibehescht | 8. Abân (Abân) |
| 3. Churdâd | 9. Adher (Adur) |
| 4. Tîr, auch Teschter | 10. Dê |
| 5. Amurdâd (Murdâd) | 11. Bahman |
| 6. Schehrîwer (Schehrîr) | 12. Isfendâr (Sefendâr) |

Jeder Monat ist in vier unseren Wochen entsprechende aber ungleiche Perioden eingetheilt; die Anfangstage dieser Perioden sind Feiertage und fallen auf den 1., 8., 15. und 23.

Jeder Monat hat auch noch 3 oder 4 für Gebete der Priester bestimmte Tage. Festtage sind diejenigen Tage des Monats, deren Namen mit dem des Monats gleich sind; also der 19. Ferwerdîn, weil der 19. des Monats Ferwerdîn heisst, der 4. Schehrîwer, der 5. Isfendâr u. s. w. Andere Festtage sind: 1. das Frühlings-aequinoctium, welches früher der Anfangstag des Jahres war; 2. der Geburtstag des Kê Chosrû; 3. der sechste Churdâd; an diesem Tage sollten alle Parsen in Persien getödtet werden, wurden aber durch Schâh 'Abbâs II gerettet; 4. der 13. Tîrmâh; an diesem Tage fing Ferîdûn an sein Reich unter seine Söhne zu theilen; man zieht neue, womöglich seidene und buntfarbige Kleider an, giebt Gastmahle, brennt Feuerwerk ab u. s. w. Da die Parsen sich jetzt nicht wie sie wollen kleiden können, so binden sie sich buntfarbige Bänder um Arme und Füsse und verstecken dieselben unter ihren Kleidungsstücken; 5. der 22. Tîrmâh; an diesem Tage beendete Ferîdûn die Theilung; 6. Djaschne sedeh ²⁾; die Herabkunft des Feuers zur Zeit Hûscheng's wird

1) S. diese Zeitschrift XXXIV, 701.

2) np. jašn Festtag, sedeh Feuer, Flamme; s. Vullers Lexicon s. v. Fir-dusi ed. Mohl IV, 280, 20. V, 42, 272. 92, 378.

gefeiert, indem man grosse Feuer in allen Häusern anzündet, viel betet und seine Freunde und Anverwandten zum Gastmahle einlädt.

Am Todestage des Kê Chosrû wird getrauert; vom ersten bis zum sechsten Ferwerdîn sind Fasttage. Das Fasten dauert jeden Tag von Mittag bis drei Stunden vor Sonnenuntergang; in diesen drei oder vier Stunden wird gebetet, nichts gegessen noch getrunken, auch darf keiner sich seines Speichels, Urins u. s. w. entledigen. Die Priester fasten nur drei Tage, andere Leute sechs.

Süden	nîmrûj	np. nîmrûz
Osten	rûj dar âmeh (lit. der Tag kommt herbei);	
Westen	χāwer wāχter	(np.) np. bâχter; etwas ver- altet, das arabische magreb wird gebraucht
Geh nach Westen	wešû samt rûj dar âmeh	a. samt Weg; wešû imp. von šudmân (gehen)
Erde	gîti	(np.)
Welt	dûnî	a. dunjâ
Boden	zamîn	
"	bîm sipendârmed	d. i. Flur (np. bâm) der Spenta ârmaiti, des die Bäume und Blumen beschützenden Engels
Feld, Acker	zamîn kištumind	np. kištzâr
Wiese	sawzzâr	np. sabzezâr
Wüste	wîâbân	np. biâbân
Brunnen	čeh	np. čâh
Gebirgsgipfel	kal koh	np. kalleh i kûh
Meer	čâr dôr	lit. vier Seiten (a. dôr)
Wasser	in Kermân ô, in Jezd wô	np. âb
Feuer	taš	np. âtaš
Rauch	dîd	np. dâd
Kohle (np. zoyâl)	in Kermân angišt, in Jezd wâsut	np. angišt, vgl. np. âsuy- deh (Feuerbrand)
Asche	χaterî	np. χâkistar
Metall	ajuxšust	in den np. Lexica ¹⁾ ajux- šut, im Awesta ajōχ- šusta
Gold	telî, zar	a. telâ aus np. tilah, tilé; np. zar
Blei	surob	np. surb

1) Burhân i Qâfi', Schams al loġhât, Burhân i Djâmi', Ferheng i And-
juman Arâi Nâseri.

Arsenik	marg i mûšk	lit. Mäusetod, deutsch Rattengift
Zinn	kalâjin	arab. qal'
Sand	tâleh	
Seifenschaum, Schaum	kap	np. kaf
Baum fällen	berîdmân diraxt	np. burîdan diraxt
Rohr	nad	np. neî
Weizen	ganum	np. gandum
Weinstock	raz	np. riz
Weintraube	angîr	np. angûr
Most	χêrô narasâdeh	d. i. unreifer Wein
Wein	χêrô	d. i. χêr âb, gutes Wasser, a. χêr
grosser Weinkrug	χum	np. χum, χumreh
Kürbis	kudî	np. kedû
Mohrrübe	gezer	np. gezer, woher a. ġezer; np. auch zardek
Estragon	talχîn	np. talχûn, tarχûn; dragûn, Tarragon, dracuncu- lus etc.
Blatt (eines Baumes)	par	np. par (Feder) kurd. per (Blatt)
Dorn	âdûr	np. adûr wird in Fars und Kerman von den No- maden gebraucht; sonst np. χâr
reife Frucht	mêweh rasâdeh	np. mîweh-i-rasîdeh
unreife Frucht	„ narasâdeh	np. mîweh-i-narasîdeh
Pappel	ispidâr	np. sefidâr
Weide	wîd	np. bîd
Gummi	ĵitk, ĵedk	auch von den Nomaden- Stämmen gebraucht, sonst im np. ĵed, a. şamy
Baumwolle	posk	
Ricinusöl	rowen wîdanĵîr	np. roghan i bîdandĵîr, oder r. i kinatû, auch r. i karček
Kern	pešeh	np. âsteh
schälen	pûst kenâdmân	np. pûst kendan
faul (Frucht)	pîsâdeh	np. pûsîdeh
Holz	îzmah	np. ĥîzum
Stroh	keh	np. kâh
Klee	ispis	np. ispist, uspust, supust
Hund	sabah	np. isbeh (obsol.)
Hund bellt	sabah wak wak kereh	

Hund wedelt	m. d. sabahdumbešjumnah	
Schwanze		
Hund beisst	sabah hekenah	
„ knurrt	sabah kur kur kereh	
Katze	malî	
„ miaut	malî mâû kereh	
Bulle	nar gô	np. nar i gâw
Kuh	mâjeh gô	np. mâdeh i gâw
Färse	dureh	
Ochs	gô bâxtah	np. gâw i âxtah (be- schnitten)
Kuh brüllt	gô bahn kereh	
Ziegenbock	čapeš	np. čapiš ein einjähriger Ziegenbock (obsol.)
Ziege	bozîneh	kurd. bizin
Zicklein (s. Lamm)	kereh	kurd. karik
Schaaf	mîš	np. mîš
Widder	wareh	np. bereh
Lamm (s. Zicklein)	kereh	
Wildschwein	gô gurâz	np. gurâz
Hirsch	gô gewezm	np. gewezn
Büffel	gô mîš	np. gâwmîš
Rhinoceros	gô kergedan	np. kergedan, kerg Es giebt sechs Arten gô, die fünf hier ange- führten und gô mâhî, die Fischkuh
Maulthier	astar	np. ester
Kameel mit einem	uštur ek kohân	np. šutur, uštur
Höcker		
Kameel mit zwei	„ dô „	
Höckern		
Löwe brüllt	šîr gureš kereh	np. šîr
Fuchs	râwâs	np. râbâ
Schakal	târeh	np. târeh
Maus	mûšk	np. mûš
Geier	karketâs	im Awesta kahrkatâs
Adler	homâ	np. humâ, humâi
Wiedehopf	šûneh sar	np. šâneh-ser
Sperling	čukû	np. čukûk (in den Lexica)
Stachelschwein	sîxur	np. sîxûl
Igel	jûjîk	np. žûžeh
Hahn	orus	np. xorûs
„ kräht	„ heẏîneh	np. „ mîẏâned
Huhn hat Eier gelegt	mury ẏâjeh kerd	(np.)
Taube	kâtîẏ	kurd. kewúk
Eidechse	sîsûmâr	np. sûsmâr

Frosch	wak, gûk	kurd. baq, np. yûk
faules Ei	χâjeh geneh	np. χâjeh-i gânde, gânde dîdeh
Spinne	kerâhtîn	np. kârtan, kârtaneh
Spinnengewebe	kerâšk	np. kelâš (Spinne)
Käfer	sîsk	np. sûs
Ameise (schwarze)	morik	np. mûrčeh, mîrûk, baktr. maoiri
„ (weisse)	tardeh	np. tardek ein den Weizen fressender Wurm (in den Lexica)
Heuschrecke	matah	np. malax, baktr. maðaxa
Biene	zambîl	np. zambûr
Wespe (kleine, gelbe)	zambîl zâlû	zâlû Nebenform von zar- dû = gelb
„ (grosse, braune)	zambîl ôlikî	
Wachs	mîm	np. mûm
Stachel	sîx, zahr	np. sîx, zahr = Gift
Biene sticht	zambîl sîx hekudah	zambûr sîx mîzaned
Laus	sebeš	np. šepuš, šupuš, šipîš, supus
Butter	maskah	np. maskah = frische Kuhbutter
kernen (Milch)	kâden	np. kûbîdan = schlagen, zermalmen
Haar	mîd	np. mûj, mû
Schnabel	nîšk	np. nîš
Nest, Haus	kedeh	np. kedeh
Gräte	âstu mâhî	
Schuppe (lit. Fisch- Feder)	par mâhî	
Mensch	âdim	a. âdam
Leute	mârdum	np. mardum
Mann	mârd	np. mard
das Weib	jen	np. zan
ein Weib	jenûk	np. zanikeh
Kind	wačeh	np. bačeh
Sohn	pôrer	np. pûsar ¹⁾
Tochter	dut, duter, doter	np. duxtar
diese Frau hat vier Kinder geboren	mô jenûk čâr wačeh uš zânâdeh	zânâdeh np. zâfdeh
Wo bist du geboren?	kujâ dûnî in dîd?	lit. Wo hast du die Welt gesehen?
Ist dein Vater am Leben?	bâwg šumâ zind ôneh?	

1) S. Zeitschrift XXXV, 403.

Er ist todt	marteh	np. murdeh ast
Knabe (vgl. Sohn)	pôrer	
kleines Mädchen	dut i kasûk	np. kih (s. Zeitschr. XXXV, 388)
reife Jungfrau	dut i kedeh	
Gatte	mîrah	np. mîrah, von ar. mîr, Herr, Häuptling
Gattin	jen mîrah dâr	
„	zîwâneh	np. zîb Schmuck, zîbâneh geschmückt
Bräutigam	zûmad	np. dâmâd
Junggeselle	mârd hazâb	a. 'azeb, bei Richardson np. âzâb
Wittwe	biweh jen	np. biweh
Wittwer	„ mâr	
heirathen	'arûsîn kertmân	np. 'arûsî (Hochzeit) von ar. 'arûs (Braut)
Sein Sohn hat meine Tochter zur Frau	pôrer vîm duter marâ uš geraft	np. pisareš duxtar i marâ girift
Hochzeit	χašeh	np. χûšî
Vater	bâwg, per, pedar	np. bâb, bâbek, pedar
Mutter	mâr, mâ, mer	np. mâder
die Jungfrauschaft ist genommen worden	dutugî bartah bô	np. duxterî, duxteregî
unfruchtbar	nâzâ	np. nâzâd
schwanger	iškem dâreh	np. šikem dâred
sângen	šîr dâdmîn	np. šîr dâden
saugen	mečâdmîn	np. mekîdan
er saugt	mečeh	np. mîmeked
Bruder	berâr	np. berâder
Schwester	χohr	np. χâher
Grossvater	bâ-mas	np. mih (gross)
Grossmutter	mâ-mas	
Vaters Bruder	berâr pedar	
„ Schwester	χohr pedar	
Mutters Bruder	χâlû	a. χâl p. χâlû
„ Schwester	χohr mâr	
Neffe wird durch Bruder's Sohn, Schwester's Sohn, Nichte, Enkel, Enkelin u. s. w. auf ähnliche Weise ausgedrückt. Stief-Sohn und Stief-Tochter werden manchmal von ihrem Stiefvater oder Stiefmutter pîr zâdeh genannt, was hier der „alt“ oder „früher geborene“ bedeuten mag.		
Greis	kohen mâr	np. kohen
alte Frau	kohen jen	
er ist alt	pîr ôneh	np. pîr
ein Mann von mittlerem Alter	mârd âxteh sâl	a. ixtijâr

er ist gestorben	vin martah	np. murdeh ast
Sklave	čâker	np. čâker
er starb noch jung	ĵâhel bô, mart	d. i. er war jung (a. ĵâhil) (und) starb
Leib, Körper	badan, pêker	np. badan, peker
Knochen	âstû	np. astah, ustuxwân
Blut	χîn	np. χîn
Schleimhaut	lûtâweh	
Schädel	âstî sar	d. i. Kopfknochen
Hinterkopf	pé kelleh	np. pes kelleh
Gesicht	rî, sirt	np. rû, a. sûrat
Auge	čem	np. čašm
Brauen	burâ	np. ebrû, berû
Augenlid	mâĵeng	np. mažeh, kurd. mižank
Wimper	perek	np. pirk, pilk
Pupille	pâdišah čem, lâpatû čem	
Ohr	gûš	np. gûš
Wange	kof	np. kup
Nase	pûz	np. pûz, pûzeh
Mund	teh	np. tuh = der Speichel
Lippe	lâw	np. lab
Unterkiefer	čunah	kurd. čenge
Backenzähne	dandân âsiâwî	np. dendân-i âsijâ
Vorderzähne	„ piš-teh	np. dendân-i piš
den Bart rasiren	tîy kuštmûn reš	np. tîy zaden be-rîš
„ „ schneiden	werâštmûn reš	np. χerâšîden
Hals	gerî	np. girî, sanskr. grîvâ
Kehle	gulf	np. gelû
Arm, Hand	dašt	np. dast
Oberarm	bâf	np. bâzû
Finger	nowân, nawûn	
Daumen	šast	np. šast
Zeigefinger	nowân allah	vgl. np. angûšt-i allah- χwân
Mittelfinger	nowân sar boland bâlâ	
Ringfinger	nowân mâr kačîl	
der kleine Finger	nowân kačîl	
Nagel	kewešk	
Magen, Bauch	iškem	np. iškem, šikem
Nabel	nâfk	np. nâf
Lunge	sus	np. šus
Ader	ruk	np. rek
Leber	ĵagar	np. ĵiger
Gedärme	rûti	np. râdeh
Anus	dum	np. dumbah, dum
Glied	χor	

Hoden	zâjeh	np. zâjeh
Gebärmutter	iškem mâr	
Knöchel (des Fusses)	gûzek	np. gûzek
Knie	sûnî	np. zânû
Kniescheibe	âineh sûnî	np. âjineh-i zânû
Rippen	pahlî	pahlû
Weiche	gurdeh	np. gurdeh
Hüfte	sar sehband	
Wade	gurdeh pâ	d. i. der reiche, volle Theil des Fusses oder Beines
Warze, auch Hühner- auge	dušbit	np. dašbud (misswach- sener Knochen), dîžpîh (Hautknoten)
Thräne	šah	np. ašk
weinen	šah kertmân	
Rotz	zel	np. zil
schnâuzen	pûz pâk kertmân	d. i. die Nase rein machen
speien	taf wenâdmân	np. tafnihâden (andâxten)
Koth	čes	
Urin	gumîz	np. gimîz (in den Lexica)
kacken	mištmûn	vgl. litauisch mežti (dün- gen) deutsch mist
pissen	gumîz retmân	np. riختen
Wind lassen	gûz kenâdmân	np. gûz
Semen virile	šosr	pehl. šusr
blutige Fluss	pûnî	
Menstruation	pûnî sehô	
"	kinâr	np. kinâr (Trennung, weil die Frau während der- selben abgesondert lebt)
waschen	šustmân, šuštman	np. šustan
baden	âw-wer kertmân	
trocknen	χušk kertmân	
bleich	rangeš še dil χarteh	d. i. das Herz hat seine Farbe gegessen
stark	nîrâmand (selten) zûrmand (np.)	
Gesundheit	tandurustî	(np.)
Krankheit	naxašî	np. nâχašî
sehr krank	wêzîr	np. bî-zûr (kraftlos)
essen	χartmân	np. χûrdan
trinken	nûschâdmân	np. nûschîdan
Hunger	waschnegî	np. gursînegî
ich bin hungrig	me wašneh je	np. men gursîneh (guš- neh) em

ich bin durstig	me tašneh je	np. men tišneh em
kauen (s. beissen)	ĵowâdmûn	np. ĵâwîdan
schlucken	furâ bartmûn	np. furâd burdan
Brühe, Suppe	iške nah	np. iškineh

Einige Gerichte sind: *Haft-dân* (7 Körner) von Bohnen, Linsen, Erbsen, Hirse, Reis, Mais und Weizen gemacht. *Sedâb* (*Ruta graveolens* np. sudâb, ar. sadâb), aus Raute, Knoblauch, Brod, Butter und Sesamöl gemacht. *Suchtû* (np.) aus Kaldaunen, Reis, Butter, sauren Gurken und gehacktem Fleisch zubereitet. *Širûk* durchlöchernte, in Oel getränkte Weizenmehl-Kuchen; diese werden auch *Rôghan ĵûšî* genannt.

Mittagsmahl	čâšt	(np.)
berauschende Ge- tränke	ârakî	a. 'araq
Geschmack	tâm	a. ta'm
hören	âšnuftmûn	np. šinuftan
sehen	dîdmûn	np. dîdan
salzig	sûr	np. šûr

Kleidungsstücke 1. Männliche.

Dastâr = der Turban, der um die kleine Mütze *âraktschîn*¹⁾ gewunden wird. Nur in Teherân, Kâschân, Schîrâz und Bûschehr tragen die Parsen den Hut = *kolâ*. Ueber das aus sieben Stücken bestehende Unterhemde, *Sedreh*, kommt das Oberhemde *penârah* (np. pîrâhen). Das Gebetband, *Kuštî*, wird von Männern auf dem nackten Körper über dem Nabel getragen. Die Beinkleider heissen *tonbûn* (np. tonbân). Drei verschiedene Röcke giebt es: *dotâi* (np. du tâi, d. i. doppelt), mehr Jacke, kurz und wattirt, und *alχalek* (a. al-χâliq), der unter dem dritten, *Kemâ* (np.), getragen wird. Ueber den *Kemâ* wird der *Schal* (np. šâl) gebunden. Strümpfe und Schuhe heissen wie im np.

2. Weibliche. Die Frauen tragen fünf verschiedene Kopftücher, die auf folgende Weise umgebunden werden. Das dünne *ĵul-šîno-sar* (np.) wird wie eine Mütze um den Kopf gebunden und von dem unter dem Kinn zugebundenen *Latschek*, mehr Band wie Tuch, festgehalten. Das *ĵul-šîno-nârd* wird dann um den Hals gebunden. Ein kleines buntes Tuch *Maknô* a. miqna' wird über *Latschek* und *ĵulšîwsar* die Stirne ganz bedeckend um den Kopf gebunden, dann folgt das *Dastmâlsar*, welches vom Kopf bis über die Schultern fällt und mit einer Nadel unter dem Kinn befestigt wird. Man sieht von dem Kopfe einer Frau nur das Gesicht von den Augenbrauen bis zum Kinn. Das *Maknô* bedeckt die Stirn. Die Frau trägt das Gebetband wie eine Schärpe, von der Schulter

1) Von np. 'araq-čîn (den Schweiss aufnehmend).

bis zur Hüfte, über dem Unterhemde, welches letztere kein Sedreh ist und *Šno-kušti* genannt wird. Ueber das *Šiwkušti* kommt das kurze Oberhemde *penārah*. Die Frauen tragen keine Unterröcke sondern Beinkleider, *šeloār* (np.) genannt; diese sind aus bunten Stoffen angefertigt, sind der Witterung gemäss dünn oder wattirt, oben weit und bauschig, unten, etwas höher als die Knöchel, eng. Die eng anschliessende Jacke mit engen Aermeln heisst *Mināsūk*. Andere Jacken haben np. Namen. Gehen wohlhabende Frauen aus, so werfen sie über sich ein viereckiges, baumwollenes, blau und weiss gestreiftes Tuch; dieses heisst *čāder šô* (np. *čāder šab*) und wird nur von den ärmsten muhammedanischen Frauen getragen. Andere Frauen, namentlich Dorfbewohner, gehen ohne *čāder* aus; der Musulman sieht sie nie an, da er sie als unrein betrachtet.

an kleiden	pušādmân	np. pūšidân
auskleiden	ĵul bar kertmân	
Kleider im Allge- meinen	ĵul	(np.)
Kleider und Bettzeug	ĵul we pelâs	(np.)
Ring (am kleinen Finger)	ungušter	np. angušter
Ring (am Daumen)	šastî	
„ (am Zeigefinger)	šiktûfeh	d. i. Blume
Armband (um das Handgelenk)	mîl dašt, gû (np.) χalχâl (np.) u. a.	np. mîl-i dast (mîl ar.)
Armband (um den Oberarm)	bâfband	np. bâzûband
Nasenring	ħalkeh-ptûz	a. ħalqah (Ring); dieser wird jedoch nicht mehr getragen. Ohr- ringe werden auch nicht mehr getragen. Ein alter Mann versicherte mir, dass beide noch vor 50 Jahren in Kerman getragen wurden.

Haus	kedeh, kedah	(np.)
Zelt	čâr	np. čāder
„ aufschlagen	„ kuštmân	(np. zadan)
„ abbrechen	„ wâkertmân	np. bâz kardan
Küche	in Kerman âšpaz- χâneh	(np.)
„	in Jezd pâkewî	von pak (kochen)?
Bett, Bettzeug	ĵul duwâĵ	(a.)
„	vistara	np. bistar
wattirte Decke	duwâĵ	(a.)
Kissen	bâlišť	np. bâlišť

Kissen	šîw-sar	lit. unter dem Kopf
Teppich auf welchem das Bett liegt	pelâs	(np.)
Thür	bar	np. dar
Thorweg	dalîjeh	np. dâlân, der von der Thür in den Hof füh- rende Gang
Thorweg (aiwân)	bar-ger	
Schlüssel	kelîdah	np. kelîd, kilîd
Riegel	kolúk	
zumachen	bastmân	np. bastan
Dach	puštûn	np. puštibâm
„	in Jezd: zâr	
Tischler, Zimmer- mann	durûdger	(np.)
Schraube	kelîdah, âčâr	np. kelîd, âčâr, der Schraubenzieher (pič die Schraube)

Die Parsen gebrauchen für Küche und Haus nur solche Geräte und Geschirre die nicht porös sind; unglasirte irdene Töpfe, lederne Eimer u. s. w. werden vermieden. Man sieht die Parsen manchmal, im heissen Sommer, irdene, stark poröse Wassertöpfe oder Wasserkühler (Alcarazas) gebrauchen, jedoch hat jedermann seinen eigenen Topf; der Speichel des Trinkers dringt nämlich in den Topf hinein und macht denselben unrein. Die Parsen gebrauchen auch keine Strohmatten, da sie bald unrein werden und nicht wie Teppiche oder Tücher gewaschen werden können.

Tasse, Becher	tâs	a.-np. tās
Schüssel	tâs jâgeh	d. i. Ort (np. jâigâh) der Tassen
grosser Löffel	kawjoh	np. kafčeh
kleiner „	čamčeh	(np., selten)
Messerheft	dašteh	np. dasteh
Schaumlöffel	bâreh	(np. kafgîr)
Haushof	rî kedeh	lit. Gesicht des Hauses, d. i. was man vom Hause aus sehen kann, das Innere.
Früchte pflücken	mêweh čîdmân	np. mîweh čîdan
Kiste	sendîx	a. sandûq
Pflug	sar âhen	lit. Eisenkopf
Pflugsterz	mâtk	
der Ring, der Pflug und Sterz zusam- men hält	gelband	
pflügen	šîmîz kertmân	np. šîmîz, šumîz kerdan (nicht gebräuchlich)

Sichel	mangâl, dâs	Sense wird nicht gebraucht. Dâs (np.) ist eine kleine schwachgerundete Sichel, mangâl (a. minjal) ist grösser
graben	kenâdmîn	np. kendan
säen	kâstmîn	np. kâstan
ernten	derô kertmîn	np. derô kerdan
Korn	jârdâ	pehl. jôrtâk

Es giebt zwei Arten des Dreschens. Die erste ist mit dem *Gerjîn*. Dies ist ein kleiner aber ziemlich schwerer Holzkarren mit kleinen Rädern ohne Kranz, also nur aus Nabe und Speichen bestehend, der von Kühen über das auf den gewöhnlich künstlich hergestellten harten Lehm Boden gestreute Stroh gerollt wird. Auf dem Karren ist ein kleiner Sitz für den Kutscher angebracht. Die zweite Art ist das Austreten des Getreides durch Esel und Ochsen. Dies wird *gamk* genannt. Die Kermaner sagen *gamk rândan* = den Gamk treiben. Das Reinigen des Getreides geschieht indem man es mittelst grosser Schaufeln, *pârû* (np. pâ-rû, pâ-rûb), gegen den Wind wirft, die Körner fallen zu Boden, die Spreu wird einige Schritte weit weggeweht.

Todtenacker	demâ, astûdmîn	np. daymeh, astû-dân Knochenbehälter
Markt	wijâr	np. bâzâr, armen. waçar
Stimme, Laut	reweš	vgl. sanskr. rava
Gespräch	gaf	np. gap
sprechen	gaf kuštmîn	
sagen, sprechen, rufen	wâtmîn	s. Zeitschrift XXXV, S. 403—404
was sagst du?	čî âjî	
sag, imp. sagen	wewâj	np. wâj
Wort	wâjeh	
fragen	parsâdmîn	np. pursîdan
weinen	šah kertmîn	d. i. Thränen machen
lachen	χandeh kertmîn	np. χandeh kerdan
niesen	parešneh	zaza pûreš, vgl. Tomaschek, Centralasiat. Stud. II, 128.
husten	kox kertmîn	np. χufeh, kurd. kuxek
blasen	puf	np. puf
schnaufen	hasshass	onomatop., vgl. a. hashasat
gähnen	âtâweh	
lecken	leštmîn	np. lištan
beissen (s. kauen)	jowâdmîn	np. jâvidan, žâvidan (kauen)
um Rath fragen	andarz wiâstmîn	np. andarz χâstan

Geheimniss anver- trauen	râz waspartmân	np. supurdan, pehl. af- spartan
bitten	dašt dumneh bodmân (die Hand am Saum (haltend) sein)	np. dast be-dâman kerdan
sehen	dîdmân	np. dîdan
erblicken, verstehen	fahmîdmân	np. fahmîdan
finden	dî kertmân	np. dîd
sehen	dîd kertmân	(dîd np.)
riechen	bûd kertmân	np. bû kerdan
schlafen	χoftmân	np. χuftan (selten)
schnarchen	χurnâs kertmân, χur- χur kertmân	np. χerχer
träumen	χo dîdmân	np. χâb dîdan
sich niederlegen	darâz kešâdmân	np. darâz kešîdan
aufstehn	ham-uštâdmân	np. istâdan
ich bin wach	bîdâr he	np. bîdâr em
er ist wach	vîm bîdâr ôneh	
leben	zind bodmân	np. zindeh bûdan
wohnen	jâgeh dartmân	np. jâigâh dâštan
wachsen (s. gross)	mas bodmun	
sterben	martmân	np. murdan
tödten, schlagen	kuštmân	np. kuštan, im lurischen „schlagen“
gross	mas	np. mih
klein	kasûk	np. kih
dick, stark	durûšt	np. durust
die Pinne (englisch pimple)	tezgûg	
Geschwulst Ge- schwûr, Beule	kurû	
Kopfgrind	kal	np. kačel, kal (grindig)
Aussatz	pîsk	np. pîs
Tripper	sejenek	np. sûzanek, sûzek
Blattern	ôlah	np. âbilah
Diarrhoe	dil roweš	d. i. Herzens (Magens) Abgang, vgl. kurd. zik čit und dil-eiš
die Wunde heilt	zaym χûb wabô	np. zaym χûb mî-bâšed
„ „ „ schmerzt	„ dard kereh	np. zaym dard mî-kuned
es juckt	χorehît	np. mîχâred
Narbe, Spur	rad	balutschi rand (Spur), vgl. np. randîdan (hobeln)
Gegenmittel, Bezoar	pâ-zahr	(np.)
Purgirmittel	dâwî kâr	a. dawâ (Heilmittel)
Brechmittel	dâwâ-nâdwen	
Zittern	larzâdmân	np. larzîdan

greifen	gereftmân, penârt- mân	np. giriftan, s. Zeitschr. XXXV, 395
hart	kâm	a. qâjem
glatt ٢	saf	a. şâf
rauh	zewr	np. zehr
scharf	tîj	np. tîz
wâgen	sâtmân, imp. wesenj	np. sanjîdan
ich wâgte	mem sât	
Last	bâr	(np.)
Eisen ist fest, Wasser weich (flüssig)	âhen seft ôneh, ô şul	np. sift, şul
laut	tund, boland	np. tund, buland
leise	âstah	np. âhastah
weiss	sabîd	np. safîd
grün	sawz	np. sabz
braun	maleh	
Gestalt	pêker	np. peiker
schön	jowun	np. jawân (jung)
Musik	newâz, sâz	(np.)
dumm	kem-çared	np. kem-çired
klug	dânâ	np. dânâ
ungeschickt	paymeh	vgl. gr. παχίς?
faul	kehel	np. kâhil
Uebung	kerdâr	(np.)
schnell	zîd	np. zûd
langsam	dîr	np. dîr
Falle	telah	np. teleh
Bogen	kemân	} (np.)
Pfeil	tîrj	
Köcher	tîrdân	
Sehne	zeh	
Heerde (Schaafe)	rameh	} d. i. weidendes Vieh
Besitzer derselben	sâlâr	
Heerde (Vieh)	gô-çarân	
kochen, backen	paytmân	
gar	payah	np. puxtan
sieden	jusnâdmân	np. puxteh
wir sieden	jusmîm	np. jûşîdan, jûşândan
das Wasser siedet	ô hêjusah	
(Feuer) auslöschen	waniftmân	
lösche aus, imp.	waniv	
Feuer ist verlöscht	taş wâ şô	
„ brennt	taş hêsejîd	np. âteş mîstûzed
wir brennen Holz	mâ çû (oder izmâ)	np. mâ çûb (hîzem) mî- stûzim
ich habe mich ver- brannt	sûnîm çodra um sûnâ	

Ambos	sendûn	np. sindân
Zange	umbur	np. ambur
Haken	kalîf	a. kalâb, kallûb, kurd. kaleb
Nadel	sejen	np. sûzan
Zwirn	risbûn	np. rîsmân
Scheere	narwâz	
nähen	daštûn	von baktr. darez, vgl. np. darz, darzeh (Naht)
ich Nähe	hêdarzeh	
schneiden	berîdmûn	np. burîdan
stechen	farû šudmûn	np. firû šudan (hinab- gehen, d. i. untergehen, sterben)
Spinnrad, Spindel	dîk	np. dûk
weben	waftmûn	np. bâftan
Loch bohren	kut kertmûn	
Netz	dûm	np. dâm
Trommel	tawl	a. tabl
Tambourin (ar. dâ- jereh)	daf	(np.)
Trompete (von Holz, np. surnâ)	fi;û	vgl. kurd. fik (Rohrflöte)
Trompete (von Rohr)	bîk i bîšeh	np. bûq (a.) i bîšeh
singen	awâz xînâdmûn	np. awâzeh xândan
kaufen	herîdmûn	np. xarîdan
ich kaufe	meh herîneh	np. mîzareh
verkaufen	herâtmûn	np. furûxtan
Handel treiben	pîlâwerî kertmûn	von np. pîleh-wer (Tröd- ler)
Waare	xâsteh	(np.)
Preis	arj	(np.)
Geld	âlî	
bezahlen	âlî dâdmûn	
Zinsen	sîd	np. sûd
Pfand	gerah	np. gerô
borgen	kerd kertmûn	a. qarđ
leihen	„ dâdmûn	
ich schulde	me bideh kâr eh	np. bideh kâr, bideh-dâr
arm	bî-čum	np. bî-čîz (s. Zeitschrift XXXV, 354)
reich	čum-dâr	np. čîzdâr
Hauptling	master	np. mihter
„	bân, bânû, xânehbân	np. bân
König	pâdišâh, šâh, jehân- bân, xosrô	(np.)

Königin	bânû, bânewân, zi- wûnî pâdišâh	np. bânû; d. i. Weib des Königs
Dorfbewohner	kešâwerd	np. kešâwerz
berathende Versamm- lung	dehkân anjûman	np. dehqân np. anjuman
Landbauer	kešâwerd, zêm bar- zîger	
Edelmann	jî	
Arzt	pedešk	pizišk (nur in den Lex.)
Opfer	dâschn	pehl. dâhišn, np. dâšen
Gebet	wustâ	np. awestâ
beten	wustâ xînâdmân	d. i. das Awesta lesen
Eid	sôgand	np. saugand
schwören	sôgand kertmân	
fluchen	dušmîn dâdmân	np. dušnâm dâdan
lesen	xînâdmân	np. xândan
Buch	ketîf	a. kitâb np. kitâb
schreiben	nawištmân	a. nawištan
abschreiben	rî nawištmân	
alles was vom Körper abfällt, todter Kör- per, alles Unreine	nesâ	pehl. nesâi, baktr. naśu
Todtenwascher	nesâ sâlâr	
Dieb	duz	np. duzd
Mörder	kušendah	(np.)
stehlen	duzâdmân	np. duzdîdan
er scheidet sich von seiner Frau (hat sie von sich ge- stossen)	ziwûneš seh bar kert	
hängen	âr kešâdmân, ôlen- gûn kertmân	np. boland kešîdan
Sieg	firûzî	(np.)
alle sind geflohen	hameh wâšten	np. hameh gašteḥ end
Kampf	bâham xartegî	np. bâ ham xârdegî
verfolgen	kafâ pâ kertmân	
Fahne	derefš	(np.)
Gefahr	wîm	np. bîm
Glück	nîkbayt	(np.)
tapfer	boland	(np.)
feige	kutâ, tarsû	np. tarsâ
sich fürchten	tarsâdmân	np. tarsîdan
gerecht	dâdger	(np.)
ungerecht	sitemger	(np.)
Sünde	wenâh	np. gonâh
Lüge	durû	np. durûy

Lügner	durû-wâj	vgl. np. durôy-gû
Lügen	durû wâtmûn	np. durôy guftan, kurd. drau bežum (ich lüge)
anklagen	wadzed kertmûn	np. badzâd kerdan
wählen	wer guzîdmûn	np. guzîdan
Belohnung, Rache (das Zurückgeben)	pâdâsch	(np.)
Habgier	âz	(np.)
habgierig	âzwer, âzmand	(np.)
Neid	rešk	np. arešk
Geizhals	nâkes, furûmâjeh, lâlî	(np.)
geizig	penârteħ	s. Zeitschr. XXXV, 395
verzeihen	guzâšt kertmûn	vgl. np. guḡaštān
suchen	pê jû šudmûn	(lit. auf die Suche (np. jû) gehn)
bringen	ârtmûn	np. âwardan
zurückkehren	pehgertâdmûn	np. pah gerdânîdan
verlieren	wâxtmûn	np. bâxtan
hinstellen	aštmûn	von baktr. âxtā?
heben	ištedmûn	
gehen	šudmûn	np. šudan
"	raftmûn	np. raftan
Schritt	gâm	np. gâm
stehen	wištâdmûn	np. istâdan
sitzen	šenastmûn	np. nišestan, praes. niši- nem
laufen	dowâdmûn	np. dowîdan
knien	dô zûnî šenastmûn	lit. auf zwei Knien (np. zând) sitzen
ich sitze	me nîdeħ	s. Zeitschr. XXXV, 402
springen	ârwaštmûn	np. boland jestan
fallen	dîr kertmûn	lit. (sich) lang machen, sich hinstrecken
"	keftmûn	kurd. ketin, praes. kevîm
sich neigen	sar furûz ârtmûn	np. sar furûd âwardan
Geh (imp. gehen)	wešô	np. bi-šaw
Komm herein!	bîw re tû	np. be-hem raw tu!
Geh hinaus!	wešô bar	bar lat. foras
Zaum	dehnâ	np. dahnah
er fiel vom Pferde	wîn e asp dîr kertah	
zurückbleiben	dumbâl menâdmûn	np. dunbâl mândan
vorausgehen	jîlô keftmûn	np. jîlô uftadân
sich begegnen	ham šenaštmûn	
	ham rasâdmûn	np. ham rasîdan

Man grüsst indem man die rechte Hand auf die Stirne oder Schläfe legt und sich verneigt.

schicken	neftmûn	
haben Sie geschickt?	odnift?	
ich habe geschickt	me omnift	
ein Bote	neftah	
an einem Orte ver-	hejek jâger menâd-	
weilen	mûn	
schneiden	berîdmûn	np. burîdan
der Stock ist zer-	čû hemarteh ôneh	
brochen		
der Stock bricht	čû hemart hetâ	
zerreißen	derîdmûn	np. derîdan
der Topf ist gesprun-	talâ terakâdeh	np. tarakîdeh
gen		
werfen	wenâdmûn	np. nihâdan
kneten	mušt dâdmûn	np. mušt (Faust)
umdrehen, umkehren	puštenûn kertmûn	von np. pušt (Rücken)
„ „	warûneh „	d. i. nach dort machen
„ „	čapekî „	(war np. ber, ûneh dort)
		auf die linke (Seite, np.
		čap) machen
ziehen	kešâdmûn	np. kešîdan
tragen	bartmûn	np. burdan
reiben	mâlîdmûn	np. mâlîdan
mischen	gelhîm kertmûn	d. i. zusammen (kurd.
		gel mit, him np. hem)
		machen?
umrühren	jenâdmûn	np. ĵumbîdan?
„	emjedmûn	
eingiessen	kertmûn	np. dar kardan
ausgiessen	retmûn	np. rîxtan
Ich giesse aus	herîĵeh	
bewachen, wachen	pâs kertmûn	np. pâs kardan
„ „	bâs-dârî kertmûn	np. pâsdârî
bedecken	pušâdmûn	np. pûšîdan, pûšânîdan
Deckel	dîkber, bardîzeh	np. dîk, dîzeh, und bar
		(über)
packen	hampîčâdmûn	np. pîčîdan, pîčândan
anfassen	benâkertmûn	np. binâ kardan (bauen,
		rûsten)
Der Sommer ist zu	towistân hejâbô	np. tâbistân, hejâbô aus
Ende		he (np. az) jâ (Ort np.
		jâ) ist von seinem Platz
		gekommen?
messen	andâzeh penârtmûn	np. andâzeh giriftan
kurz	kas	np. kih
gross	mas	np. mih
klein	kasûk	
viel	pur, zîâd	np. pur, zijâd (a.)

selten	χurdeh gâh	lit. wenig Zeit
neu	nû	np. nô
leer	tohi	np. tihf (in den Lex.)
früh	zî	np. zûd
hohl	pît	np. pûk
Kraft	nîrû	(np.)
Er ist stärker als du	Win on tû pur nî- rûtar ôneh	
Er ist kleiner als du	Win on tû kasûktar ôneh	
stark	nîrûmand	(np.)
schwach	sust	(np.)
froh, heiter	χašħal	np. χûš-ħâl
ernst	turuš rî	np. turuš rûj
er ist traurig	segerehneš tû ham kerteh	segerehn = die Stirn tû (np. tâ) ham kert- mûn = falten
	oder čam orî she me kerteh	
Trauer	sûk	np. sûg (in den Lex.)
Er betrauert seinen Vater	Win ber χater mart- mûn bâwg-eš sûk dâreh	Er hat Trauer für (np. ber χâtîr) das Sterben seines Vaters
ich bedauere ihn	Dil me-sejed ber win	Mein Herz brennt für ihn
Warum bist du so traurig?	čira môčineh tâ χôd hefurû šedi?	Warum bist du so (s. unten) in dich selbst geneigt (abwärts)
sich ärgern	renjâdmûn	np. renjîdan
Scham	âzarm	(np.)
wünschen	wîâstmûn	np. χâstan
denken	andîšeh kertmûn	np. andîšeh kardan
versuchen	azmâjiš kertmûn	np. âzmâjiš kardan
	azmâdmûn	np. âzmâdan
Gib Acht!	χaber ušdâ	
erinnern	wîr dârtmûn	d. i. in Erinnerung (np. wîr) haben (dâstan)
vergessen	wîr šudmûn	d. i. aus der Erinnerung kommen (šudan)
lehren	pend dâdmûn	np. pend dâstan
verstehen	fahmâdmûn	np. fahmîdan
wissen	zunâdmûn	np. dâniðan
Die Zahlwörter sind mit wenigen, kleinen Ausnahmen wie im np. z. B. 6 = šaš, 7 = hapt, 20 = wîst, 50 penžeh (np. šiš, haft, bîst, panjâh).		
zählen	šimârtmûn	np. šimurdan
rechnen	ħašib kertmûn	a. ħisâb
ein viertel	čahârjek	(np.)
ein drittel	sehjek	(np.)

ein zehntel	dahjek	(np.)
einmal	jekbâr	(np.)
wann	kohd	baktr. kaŕa (s. Zeitschr. XXXV, 409)
früher	dar zamûn bastân	np. der zamân-i bâstân
, auch	pišînegûn	np. pišînegân (die Vorfahren)
morgen	bânda	np. bâmdâd
im nächsten Jahre	dar sâl beh	np. sâl-i dîger, beh baktr. bitja (s. Ztschr. XXXV, 368)
vor zwei Jahren	dô sâl pišûn	np. du sâl pišîn
im letzten Jahre	sâl wedârtah	np. sâl-i guŕast
im nächsten Monat	mâhgûn beh	np. mâh-i dîger
soeben, sogleich	noweh	np. nô, kurd. ži-nawé
wohin	nkujâ	s. Zeitschr. XXXV, 354. 355. 374. 385. 412.
woher	hekujâ	
hier	moneh	
dort	woneh	
überall	hameh-jâger	
		np. hameh jâ (jâigâh)

Ich, me; du, tû; er, sie, wîn; wir, mâ; ihr, šumâ; sie, wîja, iŕûn; s. Zeitsch. XXXV, 348. 349.

Er liebt mich	wîn mara šewah	s. daselbst 412—413
ich wasche mich	me xodra šûreh	
er giebt mir Brod	wîn heme nûn hetah	
er schlägt mich	wîn mara kûdah	
dieser	mô	baktr. ima
jener	wîn	np. این (dieser)
diese (plur.)	mîhaweh ¹⁾	
jene	wîbeh ¹⁾	
jemand	îkî	np. jekî
jeder	hamekî	np. hameh-kes
keiner	hiškî	hič-kes
alle	hameh	hameh
allein	tahnâ	np. tanhâ
nur er	wîn tahnâ	
sogar er	wîn be ¹⁾	
wer	kî, keh	np. ki
wessen	mâl keh	np. mâl-i ki
wem	hekeh	np. az ki
was	čî	np. čî
nichts	hič	np. hič
wie viel	čenta	np. čand, čandtâ

1) weh, beh scheint „andere“ zu bedeuten, was die adverb. Bedeutung „auch, sogar“ annehmen kann (eigentl. zweitens).

anders	jâr beh	np. jâver, kurd. jâr
so	mô čineh	np. činîn, činûn
„ in Jezd	môseh	s. Zeitschr. XXXV, 403
vielleicht	balkum	np. balkeh
draussen	û-bar	s. Zeitschr. XXXV, 354
hinten, hinter	dumbâl, pas	(np.)
vorn, vor	pîš	(np.)
unter, unten	tok	np. tah
abwärts	hetok	
aufwärts	hebâlâ	np. az bâlâ
zu	he, ber	np. az, ber
von	ûn, šeh	
er ging mir vorbei	wîn ûn.me wedârt	np. û az man guḏašt
für dich	ber tâ	np. berâi tâ
entgegen, gegen	he, wer	np. az, ber
entgegen dem Winde	rî wer wâd	np. rû beh bâd
ohne	bedûn, wî	np. bedûn, bî
seit	ûn ûwayt	np. az ân waqt
Führer	râh-ber	(np.)
führen	pendâdmûn	np. pendîdan (ermahnen)
färben	reng kuštmûn	vgl. np. reng afgendan
Färber	reng-rîz	(np.)
Das Blut floss	χîn he-rît šô	np. χûn rîzteh šud
das Pferd trinkt	asp ô he-χurah	np. asp âb miχured
ich tränke das Pferd	me he asp ô heteh	np. beh asp âb mîdahem
mir ist kalt	me sart-eh	np. sard-am ast
mir ist heiss	me germ-eh	np. germ-am ast
es regnet	he-wâreh	mîbâred
er soll sterben	ušewâ marteh	np. bâjed murd (s. Ztschr. XXXV, 412—413)
hier ist er	wîn he moneh wâ	
wo war er	kujâ bô	
Das Wasser wird zu Dampf, der Schnee zu Eis	ô boχâr he-bût wa warf jaχ he-bût	a. boχâr, np. barf, jaχ
Es wird spät	dîr he-bût	np. dîr mišewed
Ich sah weder Pferd noch Mann	nah aspî um dî nah âdamî	np. nah asp dîdam nah âdam
Dieser Wein ist theuer und schlecht	mô χêrô ham wad ôneh ham gerûn	np. in šerâb ham bad ast ham gerân
Ich dachte er wäre reich, aber ich höre dass er arm ist	χîâlum ker âlîdâr bô, ammâ ušnoweh čum nâdâreh	a. χîâl, ammâ, np. χîâlem keh pûl-dâr bûd ammâ mîšenowem keh čiz na-dâred
Ist das Dorf wo wir hin gehen müssen fern oder nah?	dehî keh munhewâ wešim dîr ôneh jâ nazdîk?	

Je älter er wird, desto *har čî pîrtar bût*
geiziger wird er *penârtehtar bût*

Schneiden = *berîdmûn*.

ich schneide	me hebirneh	ich schnitt	umberîd ¹⁾
du schneidest	tû hebirnî	du schnittst	udberîd
er schneidet	vîn hebirnah	er schnitt	ušberîd
wir schneiden	mâ hebirnîm	wir schnitten	munberîd
ihr schneidet	šumâ hebirnît	ihr schnittet	dânberîd
sie schneiden	wîjâ hebirnin	sie schnitten	šûnberîd

ich werde schneiden, *χâhem berîd*, wie im np.

geschnitten, *berîdeh*

schneide, *berîd* (np. *bur*)

Graben = *kenâdmûn*, np. *kendan*.

Pr. *me hekeneh*; Perf. *umkenâ*; Fut. *χâhem kenâ*; Imp. *kenâ*
(np. *ken*); Part. *kenâdeh*.

Schlagen, tödten = *kuštmûn*, np. *kuštan*, *kûftan*.

Pr. *hekûdeh* (np. *mî-kûbem*, kurd. *di-kûtim*); Perf. *umkušt*;
Fut. *χâhem kušt*; Imp. *kuš*; Part. *kušteh*.

Machen = *kertmûn*; np. *kerdan*.

Pr. *hekereh* (np. *mi-kunem*); Perf. *umkert*; Fut. *χâhem kert*;
Imp. *ker* (np. *kun*); Part. *kerteh*.

Gehen = *šudmûn*; np. *šudan* (gehen, werden).

Pr. *hešeh*, er geht *hešut*; Perf. *umšôjeh* *udšôjeh*, *uš-šô*, *mun-šôlm* und *wušôlm*, *wušôlt*, *wušôjin*; Part. *šedah*; Imp. *wešô*.

Sagen = *wâtmûn*; (*wât* Wort (baktr. *aoχta* aus *wayta*, sanskr. *ukta*) in einigen pers. Dialecten gebräuchlich).

Pr. *hewâjeh*; Perf. *umwât*; Imp. *wâ*; Part. *wâteh*.

Sein = *budmûn*; np. *bûdan*, *šudan*, *hastan* ²⁾.

Pr.	<i>wâjeh</i> , <i>ôneh</i>	Perf.	<i>bôjeh</i> , <i>šedeh</i> ,
ich bin	<i>hî</i> , <i>ônî</i>	ich war	<i>bôjî</i> , <i>šedî</i> ,
	<i>hah</i> , <i>ônah</i>	ich wurde	<i>bô</i> , <i>šô</i> ,
	<i>wahîm</i> , <i>ônîm</i> ,		<i>bôjîm</i> , <i>šedîm</i> ,
	<i>wahît</i> , <i>onît</i>		<i>bôjît</i> , <i>šedît</i> ,
	<i>hin</i> , <i>hind</i> , <i>onin</i>		<i>bôjin</i> , <i>šedin</i> ,
	Fut.	<i>hebeh</i> , <i>beh</i>	Imp. <i>bedah</i>
ich werde sein	<i>hebî</i> , <i>bî</i>		<i>sei</i>
ich werde	<i>hebût</i> , <i>bût</i>		
	<i>hebîm</i> , <i>bîm</i>		
	<i>hebît</i> , <i>bît</i>		
	<i>hebin</i> , <i>bin</i>		

1) S. Zeitschr. XXXV, 348, Note.

2) Dasselbst 365. 400. 411.

Wenige von den Parsen in Persien können die Zendschrift lesen: in Kerman war nur ein einziger, nämlich der Dastâr, der Zend las. In Jezd giebt es mehrere. Alle Parsen mit Ausnahme der Ackerbauer lesen und schreiben neupersisch. Viele haben auch etwas Kenntniss des Arabischen. Unter den Frauen würde man schwerlich eine finden, die lesen und schreiben kann. In den Schulen wird sehr wenig gelehrt: Lesen, schreiben, rechnen. Einige Parsen beschäftigen sich mit Astrologie und der dazu nöthigen Astronomie und können mit Astrolaben die Breite eines Ortes bis auf einen halben Grad ausrechnen. Von Geographie haben sie nur eine Ahnung. Ihre Geschichte ist Ferdâsî. Avesta, Desâtîr, Dabistan, Dînkerd und andere Werke werden von einigen, aber nur oberflächlich, studirt. Ein Dastâr liess sich von mir einige Erläuterungen verschiedener, das Avesta und Zoroaster berührenden, Punkte geben und schrieb sie in neupersischer Sprache nieder. Obwohl ich von der Sache wenig wusste, schien es ihm dass ich mehr als er und andere Dastâren bewandert war. Alle Schulbücher, sogar den Qorân, beziehen sie von Indien. Ein Parse würde in Jezd und Kerman nicht wagen einen Qorân in Gegenwart eines Musulmanen zu lesen, man würde ihm auch keinen verkaufen.

Kurze ethnologische Notizen.

Jezd liegt in einer sandigen höchst trockenen Ebene. Ungefähr zwei geographische Meilen im Westen ist das zehn bis zwölftausend Fuss hohe (absolut) Löwengebirge mit den reichen zu Taft gehörigen Ortschaften, im Osten, ungefähr drei Meilen weit, sind hohe öde die Grenze zwischen Jezd und der östlichen Wüste bildende Gebirge. Die geographische Lage der Stadt ist $54^{\circ} 20'$ öst. Länge v. Greenwich, $31^{\circ} 54'$ Breite, und 1280 Meter ü. d. Meere. Das Wasser welches hauptsächlich von den westlichen Bergen kommt ist nicht reichlich aber gut. Brunnen mit vorzüglichem und immer klarem kaltem Wasser giebt es viele in der Stadt. Der Winter in Jezd ist milde, Schnee fällt wohl, bleibt aber nicht lange liegen. Das Frühjahr ist angenehm, der Sommer sehr heiss aber gesund; im November oder December fällt der erste Regen. In Folge der schnellen Abkühlung des die Stadt umgebenden Sandbodens sind die Sommernächte immer kühl. Das Klima ist sehr trocken, die Umgebung der Stadt höchst pflanzenarm. Da die Richtung der Bergketten von Nordwesten nach Südosten ist und die Jezder Ebene auf beiden Seiten wie ein Thal von hohen Bergen begränzt wird, ist auch die Hauptrichtung der Winde entweder S. O. oder N. W. Die kühleren Winde kommen vom N. W. und viele Windthürme (Bâdgîr) sind nur nach N. W. offen. Das Land in der Umgebung von Jezd ist hauptsächlich mit Mohn (für Opium) bepflanzt, wofür der trockene, sandige Boden sehr günstig zu sein scheint. In den Ortschaften der westlichen Ge-

birge gedeiht der Mohn nicht gut, das Klima ist dort rauher, der Boden humusreicher und feuchter.

Kermân liegt unter 57° öst. L. v. Greenwich, 30° 17' B. und 1780 Meter ü. d. Meere in einer trocknen, sandigen, von hohen Bergen eingeschlossenen Ebene. Im Süden und Westen sind die Berge drei bis vier geogr. Meilen entfernt, im Osten sind sie in unmittelbarer Nähe der Stadt, im Norden ungefähr zwei Meilen weit. Die Gebirge im Süden erheben sich bis zu 13500 Fuss ü. d. M., die im Osten zu 10,000, die nördlichen und westlichen sind niedriger. Von den ersteren kommt das Wasser für Kermân; Brunnen giebt es wenige in der Stadt. Das Klima ist sehr trocken und wegen häufigen plötzlichen Temperaturwechsels ungesund.

Der Winter in Kerman ist ziemlich mild, der Frühling sehr ungesund; es ist dann schon ziemlich warm in der Ebene, die Berge im Nordosten und Süden sind jedoch noch mit Schnee bedeckt und die von dort her kommenden Winde sind eiskalt und für die Gesundheit der Kermaner höchst schädlich. Der Sommer ist nicht sehr heiss. Im September oder October fällt gewöhnlich der erste Regen.

Kerman wird oft von Stürmen heimgesucht, die einige Reisende trockene Nebelstürme genannt haben. Sie kommen gewöhnlich von Süden oder S. W. und dauern eine bis zwei Stunden. Am 29. September 1879 um 5 Uhr Nachmittags fing ein solcher Sturm an. Der Wind wehte stark von S. S. W. Erst kamen dicke Staubwolken; als diese sich jedoch gelegt hatten blieb die Luft so zu sagen mit sehr kleinen Staubkörnern vermischt, so dass man Gegenstände, Häuser, Bäume auf 100 Schritt Entfernung nicht mehr sehen konnte. Der Luftdruck auf den Barometern blieb normal; die Barometer zeigten keine Schwankung. Um 5 $\frac{1}{2}$ Uhr stand das trockene Thermometer auf 70° F, das nasse auf 54°,5. Um 6 $\frac{1}{2}$ Uhr, als der Wind etwas nachliess, zeigten die Thermometer 69° und 57°. Um 7 Uhr hörte der Wind gänzlich auf. Um 8 Uhr waren die Thermometer 65° und 58°; um 10 $\frac{1}{4}$ Uhr 63° und 57°.

Auch hier wie bei Jezd wird der Mohn viel gepflanzt. Getreide, namentlich Weizen und Hirse, gedeihen am besten. Die Kermaner Ebene ist höchst pflanzenarm.

Die Haare der Parsen sind schlicht, aber dick und hart. Das Haar ist meistens schwarz oder dunkelbraun. Hellbraune Haare sind sehr selten. Von einem Parsen mit rothem Haupthaare habe ich nicht gehört, einer mit rothem Bart befindet sich in Kerman. Braune, auch gelbliche Bärte sieht man manchmal. Die Augen sind dunkelbraun oder schwarz, graue und blaue sind selten. Die Augenbrauen sind gewöhnlich dick und buschig bei den Männern, dünner und schön gewölbt bei den Frauen. Die Hautfarbe ist etwas gelblich, rothe Wangen sieht man selten, meistens nur bei

Frauen. Die Stadtbewohner sind alle bleich und mager; beleibte Parsen giebt es überhaupt kaum in Persien.

Ich hörte in Kerman von zwei Männern die ihre Ohren, und von drei, die ihre Kopfhaut selbständig bewegen konnten. Das Erröthen ist häufiger bei den Frauen als bei den Männern. Ein junger Mann, Namens Aflatûn (Plato), der in Kermân Unterricht im Englischen giebt, erröthete bei der geringsten Gelegenheit über Gesicht, Ohren, Nacken, Hals und Brust bis zur Herzgrube. Zwei oder drei Parsen wurden statt zu erröthen gelblich braun auf den Wangen.

Das Küssen auf Mund und Gesicht geschieht nur zwischen Männern und Frauen; einem Priester oder Oberen küsst man die Füße, den Saum seines Rockes oder die Hände; Personen gleichen Standes berühren oder reiben ihre Wangen an einander. Die in Städten wohnenden und nicht Ackerbau treibenden Parsen sind viel dem Trunk ergeben. Kinder im zarten Alter habe ich grosse Gläser voll Brantwein trinken sehen; ihre Eltern trinken reichlich. Das Getränk ist 'Araq, von Datteln oder getrockneten Weintrauben destillirt, oder Wein. Von Jugend auf an spirituose Getränke gewöhnt werden die Parsen selten betrunken, sie sind aber schwächlich und haben bleiche, gelbliche Gesichter.

Die Stellung der Mutter während der Geburt ist sitzend, etwas nach hinten über gebeugt; drei Frauen unterstützen sie dabei, eine hält die Knie, die andere den Rücken, die dritte streicht den Unterleib von oben nach unten und empfängt das Kind. Die Nabelschnur wird mit einer Scheere geschnitten. Das Kind wird dann mit warmem Wasser gewaschen und sein Leib mit einem Tuche fest zugebunden. Ein Priester ist im Hause und betet für Mutter und Kind. Etwas mit warmem Wasser flüssig gemachter Kandis-Zucker wird dem Kinde in den Mund gegossen, einige Stunden später erhält es frische Butter mit Zucker vermischt. Am dritten Tage nach der Geburt erhält es Muttermilch.

Zur Zeit der Geburt bekommt das Kind einen Namen, am dritten Tage erhält es einen zweiten Namen. Der erste wird der Kût-Name genannt (wo Kût die Haltung der Mutter während der Geburt bedeutet); viele Kinder erhalten jedoch nur einen Namen.

Einige Namen sind:

Männliche: Guschtâseb, Schehrîâr, Bahman, Bahrâm, Nûschîrwân, Dînjâr, Chodâdâd, Chodâbachsch, Bachtjâr, Mihrgân, Djehânbachsch, Rustam, Kêchosrô, Âûrmazd-jâr, Ardischîr, Nôzer, Raschîd, Schîrzâd, Isfandîâr, Zohrâb (diesen Namen schreiben die Parsen mit ز = ط), Âderbâd, Ferâmerz, Siâwuchsch, Djemschîd, Chodâmurâd, Murâd, Kerîm, Mehrbân, Djawânward, Tahmûras (wird mit ت = th geschrieben), Allahjâr, Jâdgâr, Berchûrdâr, Nôrâz, Sarwesch, Jel, Fûlâd, Dârâb, Kemendâr, Djehângîr, Sarafrâz, Zindeh, Mâhzarîn, Lohrâsb, Rahmân, Burzû,

Ferîdûn, Sâm, Schâhzâd, Nâmdâr, Kêûmarth, Bâmûn, Mâhjâr, Ferwed, Pîr, Manûtschehr, Zâl, Iskander. Einige von diesen sind arabischen Ursprungs.

Weibliche: Gohar (Juwel), Nabât (Zuckerkandis), Sitâreh (Stern), Kôkeb (a. Planet), Churschîd (Sonne), Fîrûzeh (der Türkis), Gul (die Blume, auch Rose), Gulandâm (die Schlanke), Guldasteh (der Blumenstrauss), Gulbarg (Rosenblatt), Gulrang (die Rosenfarbige), Gultschehreh und Gulrâ (das Rosenantlitz), Gulistân (der Rosengarten), Gulbîbî (die Rosendame), Bîbî (Herrin), Bânû (Prinzessin), Ferchundeh (die Glückliche), Mâhbânû, Mihrbânû, Pêmâ, Bûstân, Lêlî (a.), Schîrîn, u. s. w.

Die Frau verlässt das Wochenbett am sechsten Tage, nimmt ihre Mahlzeiten jedoch nicht mit andern Mitgliedern der Familie bis am vierzigsten Tage nach dem Gebären.

Der Beischlaf ist auch vor dem 40. Tage verboten. Am vierzigsten Tage ist die feierliche Reinigung der Mutter; warmes Bad, Gebete, Schmauserei. Ihre Betten, Kleider u. s. w., die sie seit dem Gebären benutzt hat, werden an einen verlassenen Ort in den Bergen gelegt und mit Steinen bedeckt. Arme Leute waschen die Kleider und benutzen sie wieder.

Bis zum 6. Tage nach dem Gebären ist viel Gefahr für Mutter und Kind. Es muss immer Jemand bei der Mutter wach bleiben, sonst kommt das berüchtigte Thier Âl mit dem grässlichen Frauengesicht und tödtet Mutter und Kind, trägt auch manchmal das Kind weg¹⁾.

Am sechsten Tage selbst ist eine starke Wache nöthig. Die Mitglieder der Familie setzen sich alle um die Wöchnerin herum und bleiben mit ihr bis zum Morgen des siebenten Tages. Alle müssen wach bleiben, damit der Vogel Schîsch das Kind nicht raubt. Dieser Vogel kommt nur in der sechsten Nacht und sollte er die Mutter unbewacht finden, so tödtet er sie und trägt das Kind weg.

Die Säugungszeit währt nie weniger als ein Jahr und zwei Monate, selten wird sie bis zu zwei Jahren fortgesetzt.

Im Alter von sechs Monaten fangen Kinder an zu sprechen; in Kerman war ein Knabe der erst im Alter von drei Jahren anfing, ein anderer, vier Jahre alt, konnte noch nichts verständliches herausbringen. Mädchen sollen früher sprechen als Knaben.

Die Pubertät tritt gewöhnlich im Alter von 14 Jahren, selten im Alter von 13 Jahren ein. In Kerman war ein Fall bekannt in dem die erste Menstruation eines Mädchens im 12. Jahre eintrat.

1) In Lexicis ist Âl eine der Mutter in den ersten sechs Tagen nach dem Gebären höchst gefährliche Krankheit, dem Aberglauben des Volkes gemäss ein böser Geist, Teufel, Djinn.

Während jeder Menstruation ist die Frau sieben Tage, wenigstens, von allen ihren Verwandten abgesondert; ist der Fluss beendigt, so wird die Frau gereinigt und alle ihre Kleider gewaschen; im andern Fall muss sie noch abgesondert bleiben bis der Fluss aufhört. Der blutige Fluss dauert gewöhnlich vier Tage, zehntägige kommen auch vor. Die klimakterische Periode tritt gewöhnlich vom 45. bis 50. Jahre ein. Einige Frauen wurden mir in Kerman genannt, deren erste Menstruation erst im dreissigsten Jahre eintrat. Von den 437 Frauen in Kerman waren zwei, die nie menstruiert hatten, eine dieser hatte fünf Kinder. Man sprach mir von vier solchen Frauen, jedoch nur von zweien ist es bestätigt.

Beschneidung, Färbung der Haare und Tättowirung bestehen nicht bei den Parsen.

Knaben und Mädchen lassen die Haare der Schamtheile wachsen. Bei Knaben ist das Rasiren der Wahl überlassen, Mädchen aber müssen sich am Tage vor der Heirath rasiren. Wenn sie sich nicht verheirathen, so rasiren sie sich nicht. Ein Mädchen, welches sich ohne dass ihre Heirath für den nächsten Tag festgesetzt ist die Schamhaare rasirt, wird von ihren Eltern bestraft und in einigen Fällen als Prostituirte angesehen.

Prostitution kommt fast nie vor. Ein Mädchen, welches sich hat verführen lassen, wird von ihren Eltern mit Stockhieben bestraft und der Mann, der sie verführt, muss, wenn er nicht schon eine Frau hat, sie heirathen. Hat er eine Frau, so muss er dem Mädchen eine für ihren Unterhalt genügende Summe geben, bis sie sich verheirathet. Ein anderer Mann würde sie aber nie zu sich nehmen. Stirbt der Mann, so müssen seine Verwandten das Mädchen ernähren. Wie schon gesagt, dies kommt höchst selten vor, einige Parsen sagen nie. Mädchen werden gewöhnlich gleich nach ihrer ersten Menstruation verheirathet.

Verheirathete Frauen sind, wie im Avesta angeführt, in fünf Kategorien eingetheilt.

1. *Schâhzan*. Wenn die Eltern der Braut und des Bräutigams, und Braut und Bräutigam selbst, alle mit der Heirath einverstanden sind und Braut oder Bräutigam vorher nicht mit einer andern Person verlobt waren, so wird die Frau *Schâhzan* genannt. Stirbt der Mann, so erbt die Frau alles was er besass, ob er Kinder hinterlässt oder nicht. Sie hat volle Rechte über Kinder und Eigenthum, kann das letztere vertheilen wann und wie sie will, ist aber als Stellvertreterin ihres Mannes anzusehen.

2. *Ajûkzan*. Wenn ein Mann nur Töchter und keinen Sohn hat, so giebt er seine Tochter einem Manne als *Ajûkzan* (*Ajûk* soviel wie anvertrautes Gut, Pfand) mit der Bedingung, dass ihr erster Sohn der Erbe ihres Vaters ist. Nachher wird sie *Schâhzan*.

3. *Sitûrzan*. War die Ehe eines Paares kinderlos und der Mann stirbt, so verheirathen die Verwandten des Mannes die Wittwe

als Sitûrzan, was die Bedingung einschliesst dass die männlichen Kinder der Wittwe die Erben des verstorbenen Mannes werden.

4. *Tschâkerzan*. Wenn eine Schâhzan, deren Mann gestorben ist, eine zweite Ehe schliesst, so wird sie tschâkerzan genannt. Sie behält alle Rechte über Kinder und Eigenthum ihres ersten Mannes, hat aber keine über die des zweiten.

5. *Chôdrâîzan*. Weist ein Mädchen den Mann ab, welchen die Eltern vorschlagen, und heirathet es einen Andern gegen den Wunsch der Eltern, so ist es *Chôdrâîzan*. Sie hat nach dem Tode ihres Mannes keine Rechte über Kinder und Eigenthum, kann also nie Schâhzan werden¹⁾.

Der Vater giebt seiner Tochter eine Mitgift und bezahlt auch die Ausgaben der Hochzeit. In den meisten Fällen sehen sich die jungen Leute nicht vor ihrer Verlobung, und einige Tage nach derselben ist die Hochzeit.

Ein Mann kann zwei Frauen zu gleicher Zeit haben. Er kann nämlich die zweite nehmen, wenn die Ehe mit der ersten kinderlos bleibt; die erste Frau muss aber darein willigen. Es kommt auch vor dass ein Mann eine dritte Frau nimmt, wenn er trotz der zweiten Frau keine Kinder hatte. Dies kommt äusserst selten vor, man sagt, in ganz Persien ist nur ein Parse mit drei Frauen bekannt.

Im Familienleben werden die Frauen zwar nicht verschleiert, aber von Fremden entfernt gehalten. Frauen in den besseren Familien nehmen ihre Mahlzeiten abgesondert von den Männern ein.

Ehebruch kommt, was die Frauen, bei denen allein er gerügt wird, angeht, selten vor. Eine Frau, die sich eines Ehebruches schuldig gemacht hat, wird von ihrem Manne verstossen, erhält ein wenig Geld, gerade genug um sie einen oder zwei Monate zu ernähren und geht zu ihren Eltern zurück. Der Mann kann wieder heirathen; die Frau kann nur dann einen andern Mann nehmen, wenn der erste seine Erlaubniss giebt oder stirbt. Kinder, die aus dem Ehebruch entstehen, müssen von ihrem Vater und nicht von der Mutter ernährt werden.

Oeffentliche Prostitution soll nie vorgekommen sein. Wird Jemand krank, so wird ihm, bis er todt ist, alle Hülfe und Beistand

1) Diese, jedenfalls richtige, Erklärung ist von Mânukdji, einem instruirten Parsen in Teherân. In Kerman und Jezd sagten die Dasturen kurz: 1. eine unbescholtene Jungfrau die den von den Eltern vorgeschlagenen Mann heirathet. Sie erbt wie ein Sohn. 2. eine Jungfrau die sich verheirathet mit der Bedingung dass ihr erster Sohn Erbe ihres Vaters wird. Sie erbt wie ein Sohn. 3. eine verlobte Jungfrau, deren Bräutigam gestorben ist (vor der Heirath); sie erbt wie eine Tochter. 4. eine Wittwe, erbt wie 3. 5. eine Jungfrau, die dem Rath ihrer Eltern nicht folgt, sie erbt nichts. Die Hinterlassenschaft eines Mannes wird in 4 Theile getheilt, nachdem die Wittwe die bona paraphernalia genommen. Drei Theile gehören den Söhnen, ein Theil den Töchtern.

gewidmet. Denkt man dass der Tod eingetreten ist, so wird der Körper auf ein eisernes, bettähnliches und Gâhân genanntes Gestell gelegt; ein Hund wird dann gerufen; frisst er ein Stück Brod, welches auf dem Fussende des Gâhân liegt, so ist der Tod bestätigt; frisst er es nicht, so wird der Körper wieder in das Bett gelegt. Dieses Verfahren nennt man Sagdid (Hundesehen); es wird drei Mal wiederholt; das zweite Mal nachdem der Körper gewaschen ist, das dritte Mal wenn man den Körper nach dem Dachmah bringt. Frisst der Hund auch zum dritten Male das Brod nicht, so wird der Körper im Hause behalten bis Verwesung eintritt.

Hat der Hund das Brod das erste Mal gefressen, so wird der Körper vom Gâhân genommen und vom Todtenwascher (Nesâ Sâlâr) gewaschen. Mobeden beten. Der Körper wird dann mit alten, aber rein gewaschenen. Kleidern angekleidet, auf den Gâhân gelegt und durch vier Männer nach dem Dachmah getragen. Am Dachmah angekommen nimmt der Nesâ Sâlâr den Körper, unter Gebeten der Priester, vom Gâhân, trägt ihn hinein und legt ihn nieder auf den bestimmten Platz. Der Körper wird lang auf den Rücken gelegt. Das Gesicht des Todten ist mit Ausnahme der Nase und Augen bedeckt. Sechs Mal jährlich gehen die Anverwandten des Todten nach dem Dachmah um dort zu beten, einmal wenigstens müssen sie gehen.

Das Amt des Nesâ Sâlâr ist erblich. Er wird als unrein angesehen, kein Mensch betritt sein Haus.

Die vier „Elemente“, Feuer, Luft, Wasser, Erde stehen wie bei den Alten in grosser Verehrung. Schmutziges Wasser wird nur dort auf die Erde gegossen, wo Bäume oder Gras wachsen, um den Schmutz „einzusaugen“. Haare, Nägel u. s. w. werden vom Barbier gesammelt und vom Nesâ Sâlâr in die Gebirge getragen und dort mit Steinen bedeckt. Um das Feuer nicht zu verunreinigen, rauchen die Parsen nie.

Priester essen nur reine Speisen, die von ihnen selbst zubereitet sind. Speisen, die von einer Frau mit jungen Kindern oder auch von einer Frau, deren Menopause noch nicht eingetreten ist, bereitet sind, werden von Priestern für unrein gehalten.

Ich habe hier nur einige Gebräuche der persischen Parsen erwähnt, andere sind in Büchern über den Parsismus aufgezählt. Die jetzigen Parsen, obwohl ihre Sprache verändert ist, haben die Gebräuche ihrer Ahnen beibehalten. Ihre Erbgesetze, Gebete u. s. w. sind alle wie wir sie im Avesta und anderen Büchern beschrieben sehen.

Sendschreiben von Dr. Franz Teufel

an Prof. Fleischer ¹⁾).

Hochgeehrter Herr!

Im Begriff eine weitaussehende und durch den Mangel an Vorarbeiten mit vielfältigen Schwierigkeiten verknüpfte Arbeit zu unternehmen, erlaube ich mir, Ihnen von dem Gegenstande der-

1) Mit Zustimmung des Verfassers veröffentliche ich dieses Sendschreiben in der Absicht, die Vertreter, Pfleger und Freunde morgenländischer Wissenschaft mit einem unter drückenden Verhältnissen durch eigene Kraft in aller Stille zu voller wissenschaftlicher Reife herangewachsenen Fachgenossen bekannt zu machen und ihm dadurch zur Ausführung seiner schriftstellerischen Entwürfe von möglichst vielen Seiten die Unterstützung durch Rath und That zuzuführen, welche ich selbst und allein ihm zu leisten nicht im Stande bin. Möchten besonders unsere öffentlichen und Privat-Bibliotheken die zu seinen Arbeiten unentbehrlichen und förderlichen Handschriften ihm nicht vorenthalten! Für deren Sicherheit in solchen Händen würde ich erforderlichen Falles gern selbst Gewähr leisten. — Zugleich mit obigem Schreiben erhielt ich von Herrn Dr. Teufel zu meiner Anzeige von Bachers Ausgabe der Aphorismen und Sinn- gedichte Sa'di's (diese Zeitschrift, Bd. 34, S. 389 f.) einige Bemerkungen, die von ebenso gründlicher Kenntniss des Persischen als sicherem kritischen Blick zeugen und von denen ich die völlig zweifellose Mehrzahl, mit öffentlicher Danksagung dafür, zur Berichtigung und Vervollständigung jener Anzeige hier- nächst folgen lasse.

„S. 392 Z. 7 (zu S. 48 l. Z.). Allerdings افرست in افرست,

aber zugleich پر in پر zu verwandeln.

S. 393 Z. 11—8 v. u. (zu S. 184 l. Z.). Keineswegs aus V نخواهی st. بخوایی aufzunehmen; im ersten Halbvers ist و nach ناز, wie auch a. O. vorgeschlagen wird, zu streichen, ناز in نار zu verwandeln und das ganze Bait zu übersetzen: Wenn man ihm sagt: im ewigen Feuer wirst du wohnen mit Pharao und Haman.

S. 395 Z. 12—8 v. u. (zu S. 66 Z. 16). Jede Aenderung unzulässig. Das fragliche Bait bedeutet: Unter die Füße verliebten Umgangs (geselliger Lust) trat ich alle Heuchelei und Verstellung. معاشرت ist nicht Object von پایمال کرم, sondern steht mit پایمال im Verhältniss der Izäfat, im Text auch ausnahmsweise durch verticales Kasr bezeichnet; es wurde auch von

selben, den dabei in Betracht kommenden unmittelbaren und mittelbaren Quellen und der Art, wie ich dieselben zu benutzen gedenke, Mittheilung zu machen, indem ich hoffe, von Ihrer Güte den mir so nothwendigen Rath und Beistand zu erlangen.

Nachdem ich mancherlei geplant was bald das Interesse für mich wieder verlor oder als unausführbar sich erwies, blieb schliesslich, zufällig geweckt durch die vor mehreren Jahren mir übertragene Catalogisirung der muhammadanischen Münzen des hiesigen Gr. Münzcabinets, meine Aufmerksamkeit auf der politischen und Litteraturgeschichte Persiens und Centralasiens seit dem Aufkommen der Šafawî haften. Sie wissen, wie sehr hier beinahe alles noch zu thun ist, obwohl eine Epoche näherer Betrachtung gewiss nicht unwerth erscheint, wo zum erstenmal seit dem Sturz der Sassaniden Irân wieder zu echt nationalem Leben erwachte, nachdem es das ganze Mittelalter hindurch zwar hoher Blüte der Cultur sich erfreut, dabei aber, vielfach zerstückt und meist Bestandtheil grösserer, mongolischen oder tatarischen Herrschern unterworfenen Reiche, zu selbständiger politischer Bedeutung so gut wie nie hatte gelangen können¹⁾. J. Malcolm's history of Persia ist das Werk eines geistvollen Mannes, der von früh an auf den Höhen des Lebens stehend, bedeutend als Militär und Staatsmann, dabei des Landes, dessen Geschichte darzustellen er unternahm, kundig wie wenige, ganz andere innere Mittel zu seinem Werke mitbrachte als etwa Hammer-Purgstall zu seinen zahlreichen Arbeiten; ein lebenathmendes, farbengesättigtes Bild der Zand- sowie der Anfänge der Qagarendynastie zu entwerfen besass er auch hinreichendes Quellenmaterial und diese Partie ist demnach, wenn auch im einzelnen viel zu bessern wäre, im ganzen durchaus gelungen. Sie ist auch von R. Watson in seinem verdienstvollen Werke in würdiger Weise weitergeführt worden. Gänzlich veraltet, ja theilweise völlig ungenügend ist dagegen die Darstellung der

Bacher keinesfalls als „Anstand“ gefasst, wenngleich die allzu freie Uebersetzung hier wie so oft nicht sicher erkennen lässt, ob der Uebersetzer die Textworte wirklich ganz genau verstanden habe.

S. 397 Z. 1—2 (zu S. 84 Z. 16, S. 102 Z. 9 und XXXIII Anm. 2 Z. 6) und S. 402 Z. 18—20. Jedenfalls nicht *دوستم* zu schreiben, sondern *دوست تر* oder mit den Handschriften *دوستر*; vgl. Fr. Rückert, Jahrb. f. wiss. Krit. 1828 Sp. 67 Z. 1—5 und Z. 20—22. Ich wüsste nicht wie das dort Bemerkte widerlegt werden könnte.

Ebendas. Z. 5 (zu S. 96 Anm. 6) *زجر* (Zwang) nicht zu beanstanden“

1) Eine theilweise Ausnahme bildete die Periode der Sâmaniden, aber auch während dieser ruhte der Schwerpunkt der Reichsmacht in den Oxusländern, nicht in den Gegenden welche einst der reichste Schauplatz iranischer Grösse gewesen waren; jene Momente aber, welche in so entscheidender Weise das Leben Irân's in neuerer Zeit beherrschen, fehlten dort in der Hauptsache noch ganz oder waren erst Keime. Die Banû Muzaffar aber vermochten ihren Einfluss nie über Fârs auszudehnen und erlagen bald den Waffen Timur's.

früheren Geschichte Persiens. Für den die Šafawî behandelnden Abschnitt ist seine einzige Quelle bekanntlich Kamâl b. Ġalâl's Zubdu'târîch (oder Tawârîch wie andere HSS. bieten), eine nicht ungeschickte, doch als Quellenwerk ziemlich unbrauchbare Compilation; vgl. Morley, descr. cat. p. 51. Ab und zu erwähnt er zwar auch Iskandar Munšî, Šaraf von Bidlîs, sowie für die letzten Zeiten 'Abu'lfath Sultân Muḥammad's Werk über die Geschichte seiner Vorfahren, wohl die von 'Abu'l-ḥasan Qazwînî in seinen Fawâ'id-i Šafawîjah angeführten Memoiren (wâqî'ât) dieses letzten mit einem Schein von Herrscherwürde auf kurze Zeit bekleideten Sprossen des Geschlechts Šafî (vgl. Rieu, cat. of the Pers. MSS. of the Br. Mus. I, 134), — aber nur ganz desultorisch und ohne dass man, namentlich bei den erstgenannten Autoren, recht wüsste wie er zu diesen Citaten kommt. Er steht hierin, sowie an Sprachkenntnissen, — ich rede hier natürlich nicht von philologischen Kenntnissen, sondern nur von einer gewissen Routine, — Hammer'n bedeutend nach, während er jenen an Geist und Formgewandtheit unendlich weit überragt¹⁾. — Für diese Partie nun die Arbeit Malcolm's aufzunehmen und in einer dem heutigen Standpunct der Wissenschaft entsprechenden Weise auszuführen ist meine Absicht: in festen, bestimmten Zügen hoffe ich den Zustand der irânischen Lande beim Auftreten der Šafawî, den Ursprung der letzteren, ihr Emporkommen, ihre Grösse und ihren Verfall, sowie die Culturverhältnisse Persiens und Centralasiens während dieser Zeit zu zeichnen; aber umfassende Quellenuntersuchungen sollen mir erst den Weg dazu bahnen und meinem Werke die feste Grundlage geben, und dass dies mir möglich werde dazu bedarf ich Ihres Beistandes.

Es ist Ihnen bekannt, wie verhältnissmässig reichlich die Quellen für die Geschichte der Šafawî fliessen; selbst für die Zeiten nach dem Tode 'Abbâs I. befinden wir uns in einer weit günstigeren Lage als Malcolm glaubte (vgl. I, 387 der schlechten Uebers. von Spazier in welcher mir M's. Werk im Augenblick allein zugänglich ist, sowie ebd. 399 Anm. 2) und Aumer in seinem Catal. der pers. HSS. zu München S. 81 Z. 14—15 vermuthen lässt. Gestatten Sie mir, Ihnen kurz vorzuführen was mir in dieser Hinsicht bekannt geworden; ich thue es in der Hoffnung, dass Ihre Freundlichkeit mich auf etwaige Lücken in meinem Verzeichniss aufmerksam machen werde.

Für die Entstehung des Priesterstaats in Ardabîl bietet reichliches, wenn auch ganz mit Legenden durchwobenes Material Tawwakul Bek's Šafwatü'l-Šafâ, nebst den späteren Darstellungen Muḥammad Kâtib's von Šîrâz und Husain b. Šaich 'Abdâlu'l-Zâhidî's,

1) F. Erdmann's Zeitschr. 15, 501 geäusserte Absicht, die Geschichte 'Abbâs d. Gr. und seiner Vorgänger nach Iskandar Munšî zu bearbeiten, blieb bekanntlich unausgeführt.

anderer Werke allgemeiner Art über Heiligengeschichte etc. zu geschweigen ¹⁾).

Für die Geschichte der drei ersten Könige aus dem Hause Šaŕī möchte wohl Ḥasan Rūmlu's 'Aḥsanu'l-Tawārīḥ (hat auch andere Titel, vgl. Dorn, *mél. as.* III, 725—34 No. 55. V, 249 No. 90) die passendste Basis abgeben; zur Controle und Ergänzung sind für Isma'īl I. der betr. Theil von Chwāndamīr's Ḥabību'l-siar und das im Petersb. Catal. p. 290, jedenfalls fälschlich, dem bekannten Dichter Binā'ī zugeschriebene Šahanšāhnāma, für Ṭahmāsp I. Budaq von Qazwīn, Chwaršāh b. Qubādu'l-Ḥusainī's Tārīḥ-i Ilāi Nizāmšāh und die in letzterem benutzten (vgl. Rieu p. 107—8) autobiographischen Aufzeichnungen Šāh Ṭahmāsp's selbst, falls diese in der bibl. Spreng. p. 14 No. 205 angeführten „Autobiography of Shah Ṭahmāsp“ wirklich vorliegen, endlich für diese ganze Partie Ġaffarī's Ġahānārā und allenfalls Jahjā Qazwīnī herbeizuziehen. Chudābanda's Geschichte, sowie diejenige 'Abbās I. wird wohl am besten aus Iskandar Munšī's Werk geschöpft werden, wenn nicht die Darstellung des von Rieu p. 184—85 erwähnten Ġalālu'l-dīn Muḥammad von Jazd sich bei näherer Untersuchung als die glaubwürdigere erweist; daneben gibt es noch manche Specialwerke über einzelne Abschnitte aus 'Abbās I. thatenreichem Leben, wie die von de Sacy *Journ. as.* V. 1824. p. 89 als in der Pariser Kgl. Bibl. befindlich genannte Geschichte der Eroberung Churāsān's. Die Regierung Šaŕī's (I.) hat eine ausführliche Darstellung gefunden in einem Werke, dessen Autorschaft bekanntlich zwischen Iskandar Munšī und Muḥammad Ma'sūm schwankt, wenn es sich hier überhaupt nur um ein Werk handelt; vgl. Petersb. Catal. p. 291, *Aumer Pers.* HSS. S. 80, Dorn in *Mém. de l'acad. de St. Pb.* 1876 p. 26; ich hoffe diese Frage bald in einem besonderen Aufsatze behandeln zu können, wenn die Confrontation der HSS. von Petersburg, München und Leiden mir ermöglicht wird. Den Anfang seiner Regierung hat der auch sonst bekannte Ḥusain Tafrišī in einer kleinen Monographie behandelt (Flügel, Wien. Cat. I, 260). 'Abbās II. hat zwei specielle Geschichtschreiber gefunden: Walī Qulī Šāmlu in seinen Qīṣaṣ-i Chāqānī (Rieu 190—91) und Ṭāhir Waḥīd in seinem stilistisch hoch gefeierten Tārīḥ-i 'Abbās-i tānī. In die drei letztgenannten Regierungen zusammen gehört Biġān's Biographie Rustam Chān's (Rieu 188—89).

Für die letzten Zeiten beginnt der Strom einheimischer Geschichtschreibung zu versiegen: wir sehen uns mehr und mehr auf allgemeine, compendiöse Werke angewiesen, unter welchen Muḥammad Mīrak's Rijāzu'l-Firdaus (vgl. Morley 129—32) eine hervorragende Stelle einnehmen; dazu gesellen sich 'Abu'l-ḥasan's

1) Von den Futūḥāt-i Jamīnī, welche Erdmann *Zeitschr.* 15, 480 mit 'Utbi's bekanntem Werke verwechselt, vgl. *ibd.* 480. 89. 90, scheint in europ. Bibliotheken ein Ex. nicht zu existiren.

von Qazwîn Fawâ'id-i Şafawîjah und für den letzten Ausläufer der Şafawî, die Âl-i Dâudî, Muḥ. Hâşim's Werk (Rieu 191—92). Freilich scheinen hierher noch die Zeitschr. V, 278 aus der Wetzstein'schen Sammlung angeführte „Neupersische Geschichte“ seit dem Ende der Şafawî bis zum Tode Aşraf' Chân's und die bibl. Spreng. p. 14 No. 204 verzeichnete „Hist. of Tahmâsp and his predecessors by Moḥd. Mahdiy“ zu gehören: allein erstere, fürcht' ich, hängt irgendwie mit Krusinski's unter dem Titel târîch-i sajjâh ins Türkische übersetzten Arbeit zusammen; was letztere anlangt, so halte ich mich, da nicht angegeben ist ob Tahmâsp I. oder II., mir das Buch aber noch nicht zu Gesicht gekommen, einstweilen für berechtigt an Tahmâsp II. zu denken und eine Verwechselung mit des bekannten Munşî's târîch-i Nâdirî (Ġahânkuşâ) oder desselben Autor's Durrah für möglich zu erachten.

Einige Stadtgeschichten und 'Inşâ's schliessen den Reigen der prosaischen Quellenschriftsteller; es folgen die Dichter, vor allen für 'Isma'îl I. und Tahmâsp I. die schon von Frähn nach Gebühr gewürdigte Chronogrammensammlung 'Ahlî's von Şîrâz; dann die Epiker: für 'Isma'îl I. Hâtîf's Şâhnâma (äusserst selten, weil unvollendet), Qâsimî für 'Isma'îl I. und Tahmâsp I., Şânî Taqlu für 'Abbâs I. (Sprenger, cat. of the King of Oudh p. 564; von den Werken Kamâlî's, Şarîfâ Kâşîf's und Rafî' Wâ'iz's ebd. p. 44. 91. und 114 scheinen keine Copieen sich erhalten zu haben), für Şafî (I.) das in Cat. Hafn. von Mehren s. n. CXXXI angeführte Şahansâhnâma. Für all' diese Reimereien gilt durchaus das von Sprenger Zeitschr. 24, 238 Bemerkte. Es mögen in englischen Bibliotheken, sowie in Paris und vielleicht auch in Italien noch mehr derartige Sachen sich finden; sie sind mir nicht bekannt geworden. Ohne der Dîwâne zeitgenössischer Dichter (die ich jedoch so weit ich ihrer habhaft werden kann sämtlich zu durchmustern gewillt bin) weiter zu gedenken, hebe ich noch die Tadkirats hervor, unter denen ausser 'Alî Hâzin's Arbeit besonders Şadiqî Bek's Maġma'ul-chawâşş für meinen Zweck von grösster Wichtigkeit ist; vgl. Pertsch, die Türk. HSS. zu Gotha S. 139, wo jedoch die Angabe, das Werk behandle nur die Dichter unter 'Abbâs II., unrichtig ist, wie aus dem Verzeichniss der Dichter erhellt ¹⁾).

1) Ob das 'Abbâsnâma Şadiqî's, aus welchem in dessen Maġma' (s. Pertsch a. a. O.) und im Bahâr-i 'aġam (bei Vull. s. v. فراف II 646 b) Maṭnawiverse angeführt sind, ein episches Gedicht oder ein mit Versen verbrämtes Prosawerk war, weiss ich jetzt nicht zu sagen. War dies etwa die von Rizâ Qulî in seiner Rauzatul-şafâ-i Nâsirî benutzte „histoire des Sèfèwy de Mirza Sadiq Isfahany, bibliothécaire de Châh Abbas“, s. Relation de l'amb. au Kharezm de Riza Qouly Khan tr. et ann. p. Schefer, intr. XX? Şadiqî Beg war Bibliothekar 'Abbâs' II., vgl. Tâhir Naşrâbâdî im Bahâr-i 'aġam bei Vull. s. v. کتاب, II 795 a. Luţfali im Ataşkadah erwähnt jenes Werk Şadiqî's gar nicht.

Dies sind die hauptsächlichsten ¹⁾ persischen Quellen; dass ich die schon von Hammer benutzten türkischen sämmtlich selbst vergleichen werde, versteht sich ebenso von selbst wie umfassende Ausbeute der mittelasiatischen Autoren (möchte es Herrn St. R. v. Weljaminow-Zernow doch endlich gefallen, das 'Abdu'llāhnāma an's Licht treten zu lassen!), der muhammadanisch-indischen, armenischen, georgischen, sowie der europäischen (Reise-) Litteratur und der Numismatik.

So mein Plan; ob es mir gelingen wird, ihn in dieser Weise auszuführen liegt in Gottes Hand; allein angesichts meiner unendlich schwierigen Lage wage ich es kaum zu hoffen. Um derartige Arbeiten glücklich zum Ziele führen zu können, bedarf's entweder sehr günstiger äusserer Verhältnisse oder der theilnehmenden Unterstützung von Seiten glücklicherer Fachgenossen. Jene hat mir mein Geschick versagt; auf diese zu zählen verbietet mir beinahe meine durch Lebens- und Bildungsgang geschaffene Isolirtheit. Von früher Jugend brannte ich vor Verlangen nach gründlicher Kenntniss des Orients, seiner Litteratur und Geschichte; aber durch meine Verhältnisse ward ich gezwungen mich dem Studium der altclassischen Philologie an einer kleinen süddeutschen Universität zu widmen, welche sich des heutzutage selten gewordenen Vorzugs, einen Lehrstuhl für orientalische Sprachen nicht zu besitzen, rühmen darf; häusliches Unglück gestattete mir nicht, wie ich geglaubt hatte hoffen zu dürfen, nach Beendigung meiner Universitätsstudien noch einige Zeit lang unter der Leitung bewährter Meister mit den morgenländischen Sprachen mich zu beschäftigen; es bannte mich an einen Ort der mir für diese Studien so gut wie keine Hilfsmittel bot, in eine Stellung die jenen Mangel aus eigenen Mitteln zu ersetzen mir nur sehr ungenügend erlaubte. Wenn ich trotzdem, ohne Lehrer und ohne hinlänglichen litterarischen Apparat, den Wunsch meines Lebens zu erreichen mich bestrebte, wenn unter dem Druck stets sich steigernden Missgeschicks mein Muth nicht wankte, so war's die Hoffnung, die mich aufrecht hielt, der feste Glaube an die Möglichkeit, durch selbständige Forschung der Wissenschaft mich dereinst nützlich zu erweisen. Aber schon mein erster in dieser Hinsicht unternommener Versuch droht an den oben berührten Klippen zu scheitern. Vor allem — abgesehen von Factoren welche vom Willen des Menschen nicht abhängen —, bin ich in der grössten Sorge darüber, ob ich Zutritt zu einer ganzen Reihe der wichtigsten Quellen je erlangen werde. Von den Bibliotheken des europäischen Continents hoffe ich die betr. HSS. zur Benutzung hierher zu erhalten, freilich unter ziemlich empfindlichen Einschränkungen; aber ich bin nicht verwöhnt. Anders

1) Volksbücher, wie das *Jatimnāma-i Šāh 'Abbās* in der Chanykov'schen Sammlung *Mél. as. V. 240 No. 44* wären gewiss auch nicht unwichtig für die Culturgeschichte jener Zeit.

verhält sich's mit England. An eine Reise dorthin ist für mich nicht zu denken; von der Roy. Asiatic Society etwas geliehen zu bekommen gibt's für mich auch keine Möglichkeit; das British Museum aber wird nach den neuesten Erfahrungen schwerlich mehr Lust haben das Risiko auswärtiger Verleihung zu übernehmen, und gält' es auch nur die Verleihung an eine auswärtige Bibliothek. Das East India House und die Bodleiana, beide früher wenigstens ihrer Liberalität halber bekannt, kommen für mich hier insofern nicht in Betracht, als ein gedruckter Catalog der persischen HSS. des ersteren bis jetzt gar nicht, der letzteren bei Uri nur ganz ungenügend vorliegt, ich deshalb auch nicht wüsste was ich, falls überhaupt etwas verschickt wird, verlangen könnte. In Palmer's Verzeichnissen der Sammlungen des Trinity und King's College zu Cambridge aber erinnere ich mich nicht für meine Zwecke etwas erhebliches gefunden zu haben ausser etwa Kings College 238 (cat. p. 16) eine versificierte Geschichte Šâh Tsma'il's, jedenfalls Qâsim's von Gânâbâd Werk. So bleibt mir für den Augenblick nur eine Hoffnung: die, durch Ihre Freundlichkeit zu erfahren, ob hier überhaupt etwas zu machen ist; dann, welches der geeignetste Ort, beziehungsweise die geeignetste Persönlichkeit in England ist, mit einem Gesuche anzuklopfen. Ohne die in England befindlichen Quellen benutzt zu haben, könnte ich meine Arbeit nimmermehr vollenden; die des British Museum allein sind gradezu unentbehrlich.

Nun aber ist diese Arbeit, selbst wenn jene ersten Schwierigkeiten sämtlich hinwegzuräumen glückte, bestenfalls erst in einer Reihe von Jahren fertig zu bringen; ich kann daher von dem Wunsche nicht loskommen, zuerst irgend einen Schriftsteller aus dem bezügl. Litteraturkreise zu veröffentlichen; ich würde bei der Ausgabe einen gesäuberten Text, eine sorgfältige Uebersetzung, Einleitung und Commentar bieten, in welch' letzterem ich mit umfänglicher Herbeiziehung der Litteratur alle sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten behandeln, die Methode meiner Arbeit darlegen und an einem Specimen zeigen könnte, was ich für Kritik und Darstellung jener Geschichtsepoche zu leisten gesonnen und im Stande sei. Allein das für eine solche Publication geeignete Werk zu finden ist nicht leicht. Auszüge, wenn nicht eine Reihe derselben zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt wird, wie z. B. im IV. Bd. von Dorn's „Quellen etc.“ sind mir unsympathisch, die wirklich bedeutenden Schriftwerke, wie z. B. Iskandar Munšî, Hasan Rûmlu u. a. zu umfangreich; so dachte ich bald an Tâhir Wahîd, dessen in Wien befindlicher Dîwân (Fl. I, 599 sq., von Flügel dort nicht mit Sicherheit bestimmt) und in Leiden vorhandener, in Lakhnô lithographirter 'Inšâ mir Gelegenheit gegeben hätten, mit einer Ausgabe des freilich nur formell geschätzten Târîch dieses berühmten Stilisten (vgl. Critical essay on various MSS. works, ar. & pers. Transl. by J. C. p. 28—29, auch im

Petersb. Cat. angef., Haft 'Asmân p. ۱.۱—۱.۲) eine eingehende quellenmässige Schilderung der zeitgenössischen Litteratur ¹⁾ zu verbinden, dann an Bigân's Biographie Rustam Chân's, an Šâh Tahmâsp' Autobiographie, aus der türkischen Litteratur an 'Âlî's Nuşratnâma und Šâdiqî's Tadkirat, welch' letzteres zu wählen ich schwerlich anstehn würde, wenn mir noch eine andere HS. desselben ausser der Gothaer bekannt oder es räthlich wäre, ein derartiges anthologisches Werk nach einer einzigen HS. zu veröffentlichen, während auf die Originalwerke der behandelten Dichter nur in den seltensten Fällen zurückzugehen möglich ist. Hier wenn irgendwo wäre von Ihrer überlegenen Einsicht einen gütigen Rath zu erhalten für mich von unschätzbarem Werthe.

In der Hoffnung durch meine Mittheilungen Ihre Geduld nicht allzusehr ermüdet und einiges Interesse für meine Pläne bei Ihnen erregt zu haben verbleibe ich

Carlsruhe, Mai 1881.

hochachtungsvollst

Ihr ergebener

Dr. F. T e u f e l ,

Assistent der Gr. Hof- und Landesbibliothek.

Zu Nâsir Chusrau's Ruşanâinâma.

In Text u. Uebers. v. Prof. Dr. Ethé.

I.

Zeitschrift der DMG. Bd. 33, 644—665.

S. 652 V. 15 خواب و خوردی schreibe خواب خوردی : du bist nicht nur des Schlafens und Essens wegen da. Die Verbindung dieser beiden Begriffe in solchem Zusammenhang ist eine stehende, vgl. Ruşanâin. V. 336. 345. 346.

V. 22 آرايتم بر mir verdächtig, da بر einen vernünftigen Bezug nicht hat. Wäre nicht آراستن in der hier geforderten Bedeutung fast typisch und hätt' ich für die von Vull. I 25 b aus dem Burhân angeführte causative Bedeutung von آرامیدن grade

1) Bekanntlich ist grade diese Periode der neupersischen Litteratur, obwohl durchaus den Stempel des unaufhaltsam vorwärtsschreitenden Verfalls an sich tragend, insofern nicht ohne Bedeutung, weil in ihr die šī'itische Theologie, deren Ausbildung zur officiellen Dogmatik und Jurisprudenz mit Tahmâsp I. begann, mit Muhammad Bâqir den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreichte.

ein sicheres Beispiel zur Hand, so würde ich آرامت vorschlagen:
ich will dir einen Ruheplatz bereiten auf einer Rosenflur

S. 653 V. 28. او schr. و, vgl. das erste Mişra' des folg. Bait.

S. 655 V. 46 a. übs. eine Versuchung für den Menschen ist seine Zunge; vgl. den zweiten Halbvers und V. 48, wo es ausdrücklich heisst, dass gut reden nützlich und niemals schädlich sei.

S. 657 V. 69. رنجی „solch ein Leid“, d. h. das Gedeihen des Thoren. Vielmehr ganz allgemein: „ein Leid“.

V. 72. Jedenfalls unrichtig übersetzt; den wahren Sinn vermöchte ich jedoch auch nicht mit Sicherheit anzugeben. Vielleicht: Wenn der Thor Entsagung übt ist das (bloss) Dunkel, d. h. er thut es ohne volle Einsicht in den moralischen Werth seines Thuns; vom Weisen kommt Demuth, bei ihm ist Barmherzigkeit. Oder: Kasteit sich der Thor, bleibt bei ihm Dunkel; erniedrigt sich der Weise, wird ihm Barmherzigkeit.

V. 73. اندیش بودن dem Nachdenken Raum geben (nicht: der Vorsicht).

S. 658 V. 86. از جز بحق داری schr. از جز بحق داری: hoffst du auf etwas anderes als auf Gott. Der gewöhnliche Sprachgebrauch forderte: امید داری, doch wird امید auch mit به construirt, vgl. Fachrî's Wis ô Râmîn (ed. Calc.) p. ۹۳ Z. 9 u. ۱۹. Z. 8, und sonst.

S. 660 V. 106 b übs.: Thu's nicht aus Heuchelei, thu's um Gottes willen (از بهر خدا = از بهر حق).

V. 109. مردی schr. مردی.

S. 662 V. 124 b: da du nicht in der Thoren Chronik bleiben, d. h. kein dankbares Gedächtniss gewinnen, keinen Dank erndten wirst.

S. 665 V. 158. بنیوش schr. بینوش (Druckf.).

II.

Zeitschrift der DMG. 34, 428—64.

S. 429 V. 171 b ist wohl st. افزونست aus I برونست aufzunehmen. Das و von L zw. حد und قیاس ist blosser Dittogr. von ا.

S. 431 V. 180. Schr. mit L und I چه st. چون, streiche die 'Izâfat nach یا یافته und übers.: Was redest du Ketzerei und

nennst seine Einheit, da du weder von Anfang noch Ende Kunde hast? Daran schliesst sich dann im folg. V. 181 بدین مایه خرد — چرا خوانی. Vgl. noch V. 186 b.

V. 186 wohl aus L و نشو و نما را aufzunehmen. روح scheint aus V. 176 interpolirt; die Spur davon hat sich in I: و روح و نما را erhalten.

S. 432 V. 188. Drum tauft' ihn u. s. w. „Drum“ steht nicht im Text. کجا ist hier wie oft, nicht nur bei Firdausi, sondern auch bei andern älteren Dichtern = که: das Pronominalsuffix in عائد steht dazu im Verhältniss des الهش.

S. 436 V. 214 und Anm. 1, vgl. 622 Anm. 4. 631 Anm. 7. 635 Anm. 2. 640 Anm. 3 legt Ethé der durch den Reim geforderten Aussprache zu grosse Bedeutung bei. Für mich beweisen all' diese Thatsachen nicht etwa, dass Nâsir Chusrau mit seinen Landsleuten die betr. Buchstaben oder Wörter im täglichen Leben anders ausgesprochen habe als andere Irânier, sondern bloss, dass er es mit der Versification nicht eben genau nahm. Analoge Erscheinungen finden sich bei den meisten alten Dichtern, während sie selbst bei den mittelmässigsten Dichterlingen neuerer Zeit (ich rede natürlich nicht von persisch schreibenden Türken oder Indern) ziemlich selten anzutreffen sind. Am seltensten freilich erlauben sich derartige Lizenzen die Dichter von 'Irâq und Fârs; häufiger die aus Churâsân, am häufigsten vielleicht der formell überhaupt nicht sehr correcte Farîdu'l-dîn 'Aṭṭâr aus Nêšapûr, der z. B. in seinem Pandn. p. p. de Sacy p. ۳۱ auch den von Ethé

p. 631 Anm. 7 hervorgehobenen Reim زندہ : ایمن : ساکن hat; (vgl. Ethé p. 635 Anm.) sagt nicht nur Farîdu'l-dîn (z. B. Pandn. p. ۸۳) mit Genossen, sondern selbst der an Formvollendung den grossen Dichtern aus Fârs fast ebenbürtige Gâmî. Doch von churâsânischen Dichtern will ich jetzt nicht weiter reden; ich ziehe es vor meine ferneren Belege einem Dichter zu entnehmen, der ein Zeitgenosse Nâsir Chusrau's, dabei aber durch seinen Geburtsort von diesem zu weit getrennt ist, als dass die durch den Reim bedingte unregelmässige Aussprache gewisser Wörter auf gemeinsame dialektische Besonderheiten könnte zurückgeführt werden: ich meine Fachrî (Fachru'l-dîn) aus Gurgân. In dessen Maṭnawî

Wis ô Râmin finden sich u. a. folgende Reime: آهسته : دانسته, جستم : بستم, پرده : برده, بنده : زنده, بستان : پرستان,

(چشما : خِشما und چشم : خِشم, جُستند : نشستند, نبستی, رُسته : شکسته, دُختان : بختان, خروشان : خراشان, زنده : بنده, رَفَتی : گِرَفَتی, رَفْتِه : خَفْتِه, بَرَسْتی : بَشَسْتی, بَرَسْتی und umgekehrte Reimstellung), شُستن, شِیستان : بُستان, سِرِشتند : شکستند, نَکردم : مُردم, شَگفتند : رَفْتند, شُگفتن : گِرَفتن, بَستن, گِرَفْتند : رَفْتند, گُذشته : فِرشته, کُردی : بُردی, کُردن : بُردن, گُشتند : کِشتند, گِرَفْتِه : خَفْتِه, گِرَفْتی : رَفْتی, گِرَفْتِه : رَفْتِه, مِهرش : چِهرش, مِجاور : بَرَر, کُفتی : رَفْتی, گُشتی : نَگشتی, نِهفتند : رَفْتند, نَشستن : گِرستن, مَسْتی : شُسْتی, مَسْتی : سُسْتی, ja sogar, فَفْتِه : گِرَفْتِه, شَگفتِه : نِهفتِه, فَفْتِه : خَوی p. ۲۲۲; daneben finden sich selbstverständlich die meisten der angeführten Wörter in Dutzenden von Fällen in ihrer gewöhnlichen Aussprache. Ich habe auch keineswegs ein vollständiges Verzeichniss der durch den Reim veranlassten Abweichungen von der landläufigen Aussprache aus Fachrî's Werk liefern wollen; ich stellte vielmehr bloss zusammen, was mir beim flüchtigen Durchblättern meiner Bemerkungen zu jenem in die Hände kam und schloss zudem all' jene Wörter aus für welche durch einheimische grammatische Tradition اقواء bezeugt und gestattet ist wie z. B. p. ۱۴۷ Z. 4 u.: تندرستم : مستم, womit man die Bemerkung des Bahâr-i âgam bei Vull. s. v. درست I 830 a vergleichen möge¹⁾. Es ist überhaupt ein misslich Ding,

1) Mit Hülfe dieser Beobachtung ist eine Corruptel aus dem von Charmoy unter dem Titel: „Expédition d'Alexandre le Grand contre les Russes etc.“ im allgemeinen musterhaft herausgegebenen Fragment des Nizâmî'schen Iskandar-nâma zu entfernen. Dort heisst es p. ۲۵ des persischen Textes (V. 112)

دَکَر (دَکَر ۱) شاه را نَآید از ما درشت چرا بایدش دیده در روی
(اثر ۱) اکَر ohne rechten Sinn. Im ersten Misra' haben zwei HSS. پیشت
st. پیشت st. جست, ma درشت st. درست, دَکَر st.
Es ist zu lesen:

اثر شاه را نَآید از ما درست چرا بایدش دیده در روی بَست

aus dem Reim bei persischen Dichtern etwas für die Aussprache gewisser Wörter beweisen zu wollen; vgl. darüber die verständigen Bemerkungen C. Salemann's in seinen *Četwerostichia Chakani*. St. Pb. 1875 (Wwed. p. 30—31); nur gänzliche Unkenntnis der hier in Betracht kommenden Schwierigkeiten konnte demnach Hrn. Bacher (Nizâmî's Leben und Werke S. 30 Anm. 6) veranlassen, gestützt auf einige Verse Nizâmî's so zuversichtlich die Aussprache Achsitan st. Achistân zu fordern.

Der Vollständigkeit halber mag man noch zwei Stellen den von Ethé gesammelten beifügen, wo ش : ش im Radif steht: Rušanân. V. 104: بدانش : مدانش und Sa'âdatn. V. 103: رامش : دانش vgl. Fachrî p. v Z. 11 دانش : زبانش, wo Grammatik und Sinn verbieten an die Abstractbildung رامش zu denken.

S. 437 Anm. 3 Z. 5 u. او schr. تو.

S. 438 V. 225 unklar; nach Ethé's Uebersetzung müsste ر nach خوشی stehen. Es ist wohl mit Benutzung von I zu lesen: ز آخشیجان formten sich zusammen aus den 4 Elementen.

S. 440 V. 237 b in der Uebersetzung ganz ungenügend wiedergegeben. Das Mişra' heisst: Im vierten Mond bildete die Sonne seine Gestalt. Damit stimmt das folgende Bait (238): Nachdem die Sonne dem Embryo Form verliehen, gewinnt dieser auch die Fähigkeit sich zu bewegen.

V. 241. Schr. im ersten Halbvers بدان st. برآن, im zweiten حالش st. جایش und übers.: In diesem engen Kerker wird allmählich (کشاکش) sein Zustand zwischen Wasser und Blut schön, d. h. er entwickelt sich aus einem formlosen Keim zum wohlausgebildeten Menschen. Grade im Gegensatz der sich immer gleich bleibenden Unerfreulichkeit des Orts (آب و خون, زندان تنگ) und der stufenweise fortschreitenden Entwicklung des jungen Menschenwesens liegt die Pointe der Stelle¹⁾.

d. h. wenn wir dem König nicht behagen, braucht er sein Auge nicht auf unser Antlitz zu heften.

1) So ist z. B. auch Fachrî p. ۳۴۴ Z. 7 u. das alberne حالش in جایش zu verwandeln, vgl. ۳۶۰ Z. 9.

S. 444 Anm. schr. رای زرین st. رای رزین vgl. Zeitschr. 34, 395 Z. 12.

S. 445 V. 271 ist die (schon durch Ethé verbesserte) La. von I ایدر aufzunehmen. E.'s Erklärung der andern La. ist zu künstlich. Sie nöthigt zur Annahme einer doppelten Bedeutung des باز گشتن heimkehren: 1) aus diesem Leben in's Jenseits wandern, 2) von der Prüfung vor Gottes Throne abtreten. Aber nur erstere ist hier zulässig: sie bildet den Inhalt des Capitels. Ein bischen unnöthige Wiederholung darf uns bei einem so geschwätzigem Dichter wie Nâsir Chusrau nicht befremden; im vorliegenden Gedicht wird uns noch ganz anderes geboten. — Auch das Anm. 4 zu V. 274 (اعتقاد) bemerkte leidet an einer gewissen Gesuchtheit.

S. 448 V. 288 ist der zweite Halbvers viell. zu schreiben:
دلّت را ارمغانی زو تمامست.

V. 290. heillos zerrüttet. Der Herausgeber hat hier wie schon oben S. 447 (V. 287) die bei schweren Verderbnissen unabweisbare Pflicht, sämtliche Varianten mitzutheilen, leider versäumt. So ist es auch nicht möglich, seine „Combination“ nach Gebühr zu würdigen. — V. 290 ist im ersten Mişra' das نیرت von G jedenfalls in نیزت zu verwandeln und dies in den Text aufzunehmen. Schwerer ist das zweite Mişra' zu heilen. Die La. von I scheint dem Richtigen näher zu stehen: wie V. 289 nur angenehme Geruchsempfindung durch die Rose, so ist auch hier wohl nur angenehme Tastempfindung durch Weichheit und Glätte erwähnt, also درشتی zu streichen. Vielleicht ist بیامد in بیابد oder بیآرد zu verwandeln und das ganze Bait demnach so zu schreiben: زذوق ولمس نیزت هست بهره. — Möglicherweise aber bergen auch die uns vorenthaltenen Varr. von G und L etwas Brauchbares.

S. 449 V. 296 کآن و رای viell. آن و رای.

S. 450 V. 303 آنکه خامند schr. mit L آنچه عامند.

S. 451 V. 312 اگر تو چشم خود را schr. mit L und I اگر چشم خود را.

S. 457 V. 360 u. Anm. 3) schwerlich richtig übers. und erklärt. Der erste Halbvers ist etwas sonderbar ausgedrückt — wie er im Text steht ist er wohl als Frage zu fassen: sollte Einer dir der Mitwisser deines Geheimnisses werden? —, der zweite heisst: wer wäre wohl besser als du selbst dein Vertrauter?

S. 458 V. 363 liegt durchaus kein Indicium vor, dass die Abschreiber von L und G den Text missverstanden. Dass و im ersten Mišra' in L fehlt ist ja eine allbekannte rein orthographische Bequemlichkeit. Das و, welches G auch im zweiten Mišra' hat, ist metrisch allerdings unzulässig, dem Sinn nach dagegen eher besser: بريدن steht dann natürlich intransitiv wie V. 394. 451 (nach L), Sa'âdatn. V. 40. Die La. von I endlich, بريد st. بريدن ist entschieden eleganter, vgl. V. 447; doch findet sich der Infinitiv auch V. 394.

S. 461 V. 384 ohne Reim. Schr. im ersten Halbvers رهيوم بوم st. رهيوم, im zweiten ويرانه mit I st. ويراني.

S. 464 V. 407. Der zweite Halbvers heisst wohl: Wie sollte einer den Feind Freund nennen?

III.

Zeitschrift der DMG. 34, 617—642.

S. 618 V. 416. Denn Spott u. s. w. „Denn“ ganz unpassend. Es handelt sich um فحش und دروغ — فحش, دروغ, هزل wurden V. 415 abgehandelt, kommt nun noch هزل V. 416. Also: „Und“ oder „Aber“.

V. 418 genauer: Das Wort welches dem Verstande zum Ruhme gereicht wird zu schwerem Schimpf, wenn du Scherzworte oder Zoten sprichst.

S. 619 V. 423. Der zweite Halbvers bedeutet: Hunde sind schlechtgeartet und schamlos (für Menschen ziemt sich solches Wesen nicht).

S. 620 V. 432. جوهر تو schr. جوهری تو, was dann mit سروری تو reimt. „Accidens ist der Körper, jene Seele aber deine Substanz“. — Uebrigens, was Ethé nicht bemerkt zu haben scheint, sind V. 432. 433 schon oben S. 446 zwischen 280 und 281 aus L und I angeführt, freilich in etwas verwahrloster Gestalt; sie passen dort weit besser in den Zusammenhang und sind hier mit L und I wegzulassen. — V. 433 ist falsch übersetzt. Er heisst: Wenn die Weisen von zwei Welten sprechen, so suchen (meinen) sie damit nur diese zwei (Leib und Seele).

S. 621 V. 442 schr. mit I جتى st. چیزى: wenn du mit dem Forschen nicht Ernst machst. Nur so ist der Zusammenhang mit dem folgenden Bait hergestellt.

S. 622 Z. 7 und 8 schr. mit L und I خرد st. خود und str. das Tašdid von سر.

S. 624 V. 459 wohl و im zweiten Halbvers mit L zu streichen, كئى als Frage (oder vielmehr hypothetisch) zu fassen: bist du König, dann (ziemt sich, oder: dann nimm) die juwelenbesetzte Krone.

V. 461 schr. طعمه st. طعمه, گنجشكان st. گنجشكان.

V. 469 wohl La. von I aufzunehmen.

S. 626 V. 475 مگذار (Druckf.). Uebrigens heisst das Mišra': lass nichts im Herzen von beiden Welten, was deutlicher in L: lass dein Herz an nichts von beiden Welten (haften).

S. 627 V. 478. Das zweite Hemistich blosser Ausführung des ersten (کار نابوده), was etwa alles dir morgen noch geschehen werde; also „Wer weiss“ nicht zu gebrauchen.

S. 628 V. 488. Der zweite Halbvers vom Uebers. seltsam missverstanden. Er heisst: Wisse, sie sind der Scheitel eines Herrschers, d. h. aus dem vermoderten Schädel eines Herrschers geknetet.

S. 629 V. 494. Wohl La. von I aufzun. Es handelt sich in diesem Cap. nicht um Freiheit von irdischen Banden (denn nur diese könnte بند in solchem Zusammenhang bedeuten), sondern von unnöthigem Kummer. — Die Capitelüberschrift ist demnach keineswegs sehr bezeichnend.

S. 630 V. 502 schr. mit L کردى st. بردى.

S. 631 Anm. 4. L ملكت ارمين. 1. ملكت ايمن.

S. 632 V. 511 درگه schr. درگه.

V. 513 schwerlich richtig übersetzt. مهره ist hier wohl im Sinne von خر مهره (vgl. V. 522) gebraucht, eine durch das nebenstehende خر veranlasste rhetorische Figur. Der Sinn ist: da (näml. wenn armselige Tröpfe die Grossen ansingen) hängt Einer (کسى) Glasperlen an des Esels Hals.

V. 514. Der zweite Halbvers ohne Metrum. Schr. گیهانت
جهانت بهدیہ st. گیهان بهدیہ od. فدیه.

S. 633 V. 519 vgl. Anm. 4. Vom Uebers. missverstanden. Das Bait heisst: Du bist nicht wie diese Dichterlinge mit ihrem thörichten Geschwätz, dass du selbst die Hand mit dem Wasser deines Antlitzes waschen, d. h. selbst deine Ehre wegschütten, vernichten solltest.

S. 634 V. 527. چشم l. چشم (Druckf.).

S. 635 V. 532 viell. st. گفته zu schreiben کردہ, vgl. V. 367.

370. — Es ist jedoch, beiläufig bemerkt, nicht richtig, dass der in L vor 534 stehende Vers den nämlichen Gedanken ausdrückt wie 535. Er heisst: als meine Seele mit ihnen bekannt wurde, war's als ob die Vergänglichkeit aus meinem Haupt entschwunden.

S. 637 V. 546 viell. mit Benutzung von L zu schreiben: بریشان ایشان lebhaft aus der Seele des in Nachdenken versunkenen Dichters herausgesprochen: Wie soll ich ihnen (den Menschen) diese Gedanken übermachen?

V. 550 schr. mit L und I بر دل st. دل.

S. 642 V. 574. امیدوارم schr. امید وارم.

Aus vorstehenden Bemerkungen erhellt wohl zur Genüge meine Ansicht betreffs der Textüberlieferung und speciell der doppelten Redaction des Rušanâinâma (vgl. ZDMG. 33, 649—50). Ich halte Prof. Ethé's diessbezügliche Hypothese für ganz unerwiesen. Er selbst war nicht im Stande mit Hülfe des Gothanus einen einigermaßen genügenden Text herzustellen, sondern sah sich in zahlreichen Fällen gezwungen, den Laa. der beiden andern HSS. den Vorzug zu geben; ich glaubte hierin noch entschiedener vorgehn zu müssen, obwohl ich die Musse nicht hatte diese Frage, zumal hinsichtlich der höheren Kritik, bis in all' ihre Einzelheiten zu verfolgen; um solches mit Aussicht auf lohnenden Erfolg thun zu können hätte es wiederholter eindringlicher Lectüre des Gedichts bedurft. So viel steht fest: die Gothaer HS. bietet nicht einen Text, der zur Grundlage einer Ausgabe gemacht werden dürfte wenn bessere Zeugen vorliegen, dazu ist sie im Einzelnen zu fehlerhaft; sie bietet auch den beiden andern HSS. gegenüber keinen selbständigen, einheitlichen Text, sondern unterscheidet sich von diesen eben nur so, wie Mitglieder zwei verschiedener Handschriftenklassen (— G repräsentirt eine Familie, L und I stammen von zwei selbständigen Abschriften eines Mitglieds der [oder einer]

andern Familie her); das Variiren der Verszahl in den einzelnen HSS. beruht auf dem nämlichen Umstande wie die gleiche Erscheinung bei fast allen persischen Dichtern ¹⁾, auf der von bedeutender Anlage zur poetischen Ausdrucksweise getragenen Gewissenlosigkeit persischer Abschreiber, welche in diesem Puncte mit den stupiden Copisten altclassischer Schriftwerke nicht verwechselt werden dürfen. Uebrigens bietet G auch hierin keineswegs stets das Bessere, wie ich schon oben gelegentlich bemerkte und wie es leicht wäre noch an gar manchen Stellen zu beweisen. Einen Vorzug besitzt der Gothanus unstreitig: ich meine die bessere Versordnung im Anfange des Gedichts; dass jedoch die in den andern HSS. sich findende üble Folge der Verse in jene durch ein Malheur, welches dem Archetypus dieser HS.-Classe passirte und dessen Blätter namentlich im Anfang in mehr als einer Hinsicht zerrüttete, erst hineingekommen, nicht aber vom Dichter herrührt, beweist, um von gewissen, gar nicht unwichtigen, äusseren Momenten zu schweigen, die zum Theil ganz sinnlose Verworrenheit der Gedanken, welche so einem vernünftigen Menschen, und wär' er auch kein klarerer Kopf als Nâsir Chusrau, nicht zgetraut werden darf. Es bleibt nun noch die in G allein sich findende Einleitung: sie mag in den übrigen HSS. durch den gleichen Zufall, der die ersten Blätter in Unordnung brachte, verloren gegangen sein; doch gesteh' ich, von derselben bei der ersten Lectüre den Eindruck eines nicht sehr geschickt gemachten Cento's erhalten zu haben, denn ich erinnerte mich die meisten Gedanken derselben, zum Theil an passenderem Ort und in besser gefügter Rede, zum Theil aber auch fast mit den nämlichen Worten schon anderswo gelesen zu haben. Doch darauf will ich hier nicht näher eingehn, so wenig als auf das Datum des Gedichts und die Textbehandlung an der entscheidenden Stelle (Bd. 34, S. 638); ich bemerke, nur noch eins: ich habe noch wenig persische Dichterwerke mit Beziehung eines wenn auch noch so wenig umfangreichen kritischen Apparats gelesen, welche nicht durch eine ganz auffallende Discrepanz in einzelnen Worten, Auslassung, Zufügung, Umstellung von Versen und Versgruppen u. s. w. den Gedanken an mehrfache Recension von Seiten des Dichters nahe gelegt hätten; wir müssen uns aber hüten, wenn solche nicht ausdrücklich bezeugt ist (und auch dann ist die Sache immer noch zweifelhaft genug), durch voreilige Annahme einer derartigen Möglichkeit unter dem Schein von Methode uns den — bei persischen Dichtern leider einzig möglichen ²⁾ — Weg zur Herstellung eines lesbaren Textes

1) Mit den persischen Prosaikern steht es übrigens nicht viel besser; vgl. V. Veliaminof-Zernof, Scheref-Nameh, t. II. préf. p. 8; die dort niedergelegten Ansichten bezüglich der Mittheilung von Varianten kann ich jedoch bei dem dermaligen Stande der morgenländischen Studien nicht durchaus billigen.

2) Wie schon de Sacy mit gewohntem Tact erkannt hat; vgl. Pend-Naméh avert. p. XVI.

durch verständige, von sorgfältiger Beobachtung der individuellen Eigenthümlichkeiten des betr. Autors unterstützte Auswahl aus allen erreichbaren HSS. zu versperren. Nâsir Chusrau aber mag eine zweite Recension seines *Rušanînâma* hinterlassen haben oder nicht: in der Gothaer Handschrift ist dieselbe nicht erhalten; so wenig er auch ein grösser Dichter war, etwas besseres hätte er bei einer „mit grösserer Reife des Urtheils“ unternommenen Uebearbeitung gewiss aus seinem Werke zu machen verstanden, als in G, verglichen mit L und I, vorliegt.

Zu le livre de la félicité, p. Nâsir ed-Dîn b. Khosrôu.
Par E. Fagnan.

Zeitschrift der DMG. 34, 643—674.

S. 659 V. 1 تسلیم و رضا کن schr. تسليم و رضا کن und verb. demnach die Uebers. vgl. *Rušan*. V. 69.

V. 4. Der zweite Halbvers heisst: benimm dich nicht wie ein Fremder wenn du ein Bekannter bist.

V. 5. جنت و دوزخ schr. جنت دوزخ.

V. 6. Der zweite Halbvers heisst: Er hat dich schliesslich (آخر, nicht آخِر) doch auch zu einer Thätigkeit erschaffen, d. h. ihm zu dienen, vgl. V. 7.

V. 9. Deutlicher: wenn du dich einer Sache rühmen willst, so rühm' dich des Glaubens.

V. 13. نیکي schr. نیکي: Begehe keine solche That, dass du vor Scham und Reue Schmach tragen müsstest am jüngsten Tage.

V. 17. در کشیدن = کشد schr. کند viell. zu schr. gebraucht wird.

S. 660. V. 21. حق schr. حق, ebenso V. 26.

V. 27. Das zweite *Misra'* bedeutet: — ihn am Wege liegen lässtest und selbst das Reitthier weiter treibest.

V. 29. Zwischen ساز und برکت ist و einzuschieben, viell. auch mit Fagnan (S. 645 not. 2) zwischen ساز und عمر.

V. 32 b heisst wohl: denn es (das Gut der Waisen) wird von deiner Habe und deinem Glauben abnehmen, d. h. du wirst ebensoviel an Gut und Glauben verlieren.

V. 36 b. چنانست schr. چنانست: ein frohes Gesicht ist Sache der Bewohner des Paradieses.

V. 38. ثَّ schr. ثَّ.

S. 661 V. 40 ist خوش jedenfalls der andern La. vorzuziehen. Letztere ist auch metrisch unzulässig. Allerdings scheinen namentlich ältere Dichter و او معدوله manchmal als langen Vocal behandelt zu haben, obwohl manche derartige Stellen durch Varianten zweifelhaft werden, an anderen nicht sowohl Länge des Wâw (oder vielmehr des mit selbem verbundenen Vocals) als Tašdîd des folgenden Consonanten anzunehmen ist, wie z. B. in den zahlreichen Fällen wo خوشی : کشی reimen; ganz selten sind Beispiele wie خورند — — bei Nizâmî im Haft Paikar (s. Erdmann, d. Schöne vom Schlosse V. 198) wo jedoch die meisten HSS., worunter die älteste und beste, خورند geben, vgl. (um auch aus ganz neuer Zeit eine Beweisstelle anzuführen) خوران in Hâtif Isfahânî's Targî'band Zeitschr. V, 84. Aber, und dies ist der Kernpunkt, es dürften sich wohl schwerlich sichere Stellen auftreiben lassen, wo ein einsilbiges mit Wâw-i ma'dûlah gesprochenes Wort (خوش, خور, خود) mit der ersten Silbe eines folgenden consonantisch anlautenden Wortes einen Creticus, beziehungsweise Dactylus bildete, wie in unserem Verse خوش با als Creticus gemessen werden müsste. Bis solche Stellen erbracht sind, dürfen wir demnach ohne weiteres einzelne jener Regel zuwiderlaufende Beispiele als auf Corruptel beruhend von der Hand weisen ¹⁾).

V. 41. شب schr. خس: sieh' nicht auf Niedrige. Auch شب ist mir verdächtig, da nicht abzusehn ist, warum man nur grade des Nachts oder in die Nacht(?) vor Dummköpfen und Lumpen fliehen sollte; ich vermuthe سبکی.

V. 42. بیکرانش schr. بیگرانش. Uebrigens heisst das Bait: mach' nicht das (d. h. dein) Herz froh durch einen von ihm empfangenen Gewinn, er mag noch so gross sein; tausend von ihm empfangene Vorthelle wiegen nicht einen durch ihn erlittenen Nachtheil auf.

V. 44 b. Wodurch jedes Herz von dir gekränkt würde. Mit der La. des Chul. weiss ich nichts anzufangen.

1) Ich glaube bemerken zu müssen, dass es mir bis jetzt nicht gelungen ist, J. H. Blochmann's Arbeiten über pers. Prosodie und Metrik zur Einsicht zu erhalten. Vielleicht findet sich dort über diesen Punct etwas Brauchbares.

V. 45 b. Da er dich schliesslich ebenso übel beleumundet wie sich selbst machen wird.

V. 46. *ز دزد خانه پرداز*; F. du voleur qui orne sa maison du produit de ses rapines. So geben allerdings die Wörterbücher die Bedeutung von *خانه پرداز*, aber als Beiw. des Diebs heisst es doch wohl: welcher die Häuser leert.

V. 50 b (nach Kh. Anm. 3) *ار نکوی* schr. *از نکوی*: selbst wenn du deiner Sache sicher bist, ist es besser du schweigst. Viell. aufzunehmen.

V. 51 b. *بیای* schr. *نیای*.

V. 53. *بشنو* schr. *شنو*.

V. 55. *گستاخ* schr. *کستاخ*; st. *بازی*, was zum wenigsten höchst verdächtig ist, viell. zu schr. *نازی* od. *سازی*.

S. 662 V. 61. *بخواهش* schr. *مخواهش*: kränke Niemanden, bitte ihn um Entschuldigung, wenn du es gethan hast¹⁾.

V. 62. Sinne nicht auf Gewaltthat, wenn du deinem Bunde treu bleiben willst (oder: dich durch einen Bund verpflichtet hast): des Hundes Art ist verstellte Freundschaft.

V. 71. Begehre von Niemandem jeden Augenblick Etwas; durch Erwartung erniedrigt sich jeder Edle.

S. 663 V. 79. F. scheint *نیفزاید* st. *بیفزاید*, was der Text hat, gelesen zu haben; letzteres gibt auch einen leidlichen Sinn.

V. 87. *در کرم تأخیر کردن* nicht: se refuser à toute libéralité, sondern: säumen in

V. 88 a. *روزی تو* schr. *روزی او*, womit not. 2 p. 648 erledigt ist.

S. 664 V. 92. Nach *و لطف* ist *و* einzuschieben.

V. 94 b. Doch nur: denn jeder, der verwundet, hat böses gethan.

V. 99. *تیمارت* einfach: für dich Sorge trug.

V. 100. *زیرگان* schr. *زیرگان*.

V. 102. *بدری* od. *بدروی* schr. viell. zu *بدروی*, vgl. 109 *ره دان*.

1) Eine ähnliche Ausdrucksweise s. bei Nâbi, Chairijah (p. p. Pavet de Courteille) p. ۲۸ Z. 4.

V. 104. گرداند schr. گرداند.

S. 665 V. 110. Ganz corrupt. ولی im zweiten Mišra' ist nicht Partikel, sondern Substantiv: der heilige, fromme Mann; st. یک schr. تک. Man könnte etwa vermuthen:

ازیشانند کناس و گلامیز ولی زین پوی وزان تک کند تیز

In der Handschrift, aus welcher der Pariser Codex geflossen, waren vielleicht die einzelnen Mišra' eines Bait nicht neben, sondern unter einander geschrieben und durch einen Zufall verwischt oder sonst unleserlich geworden; der Defect wurde dann vom Copisten wie's eben glückte ersetzt. Nach obiger Conjectur lautete demnach der Vers: zu diesen gehören der Strassenkehrer und der Lehmknetter (Töpfer): der Mann Gottes läuft vor diesem, rennt vor jenem eiligst davon.

V. 112. Wörtl. der Baum der Freundschaft der Unwissenden trägt keine Frucht.

V. 113. بدارد بر سر, er nimmt den Kopf, nicht: lève fièrement la tête; ebenso ist بر داشتن gebraucht V. 168. Die Nachstellung des adverbialen بر hätte den Uebersetzer nicht irre führen dürfen.

V. 114. بسر بر Schr. بر.

V. 118. Im ersten Mišra' دریاب ergreife, nicht begreife, im zweiten که denn, nicht dass.

V. 125. باش viell. zu schr. باشی, doch ist auch ersteres nicht grade sprachwidrig. Uebrigens heisst der Halbv.: magst du auch ein Schwimmer sein, geh' doch über kein Wasser, od. geh' doch nicht über ein Wasser. — هر mit Negation = هیچ, wie V. 128: eine namentlich bei älteren Schriftstellern häufige, in neuerer Zeit bei guten Autoren nur auf einzelne bestimmte Verbindungen beschränkte, sonst mehr dialektisch (wie im mittelasiatischen Persisch) vorkommende Sprechweise, welche manchmal durch die Abschreiber alterirt wurde, wie bei Fachrî p. ۸ Z. 6 برو در ره نیابد خشم شیطان, wo zu lesen ist هر ره: so fasst er doch niemals (هر گز = نه — هر ره) gegen ihn satanischen Groll.

V. 127. ره Schr. ره.

V. 129. کلیم hier „Teppich“, nicht Gewand.

S. 666 V. 133. پراگنده mir unverständlich. Viell. zu schr. راز را oder سخن را, sc. فاش کردن = پراگندن.

V. 135. Mir nicht recht deutlich. Es ist wohl st. چو im ersten Halbvers zu schr. چه: was soll der König dich zum Genossen (Gesellschafter) nehmen? Such' deinesgleichen (schr. جنس st. جس) zur Gesellschaft. — Denn die Fährlichkeiten des Umgangs mit Königen werden dadurch nicht kleiner, dass man aus seinesgleichen noch einen Freund wählt; vielmehr ist überhaupt von jenem abzurathen, vgl. 136—138.

V. 144 b. Ungenau übs. Der Halbv. heisst: so wirst du dir selbst entrinnen und Gott wahrhaft verehren.

V. 146. ز مستان schr. زمستان

V. 147: Was weisst du, was im Winkel der Schenken ist an Glut und Gram der in stilles Gebet versunkenen Zecher.

S. 667 V. 148 b: sind Könige auf dem Thron der Armuth.

V. 149. Nach ده; ist doch wohl eine Präposition ausgefallen, obwohl, wie not. 1) bemerkt wird, die Redensart پشت پای زدن correct ist.

V. 151: Du freilich hast nichts gemein mit den Wallern auf Gottes Pfade: dich gelüstet nicht nach Armuth. Der Gegensatz dazu V. 152. — Fagnan hat gar nicht bemerkt, dass dies Capitel nicht bloss dem Preise der Wanderer auf dem Wege Gottes, sondern auch dem Tadel der Weltlichgesinnten gewidmet ist, daher auch sein Missverständniss von V. 147.

V. 153: Der Falschen gibt es viele, die echten Männer in ihrer Mitte; der vielen Nebenbuhler wegen sind sie vor den Freunden verborgen.

V. 156: du hast als Zeichen, dass sich die Rose aus dem Dorn erhebt.

V. 162 fast identisch mit V. 47.

S. 668 V. 169 jedenfalls auszuwerfen. Er ist ein Copistenwitz, ein durch Ueberdruß an der Arbeit erpresster Stosseufzer: Hast du einen gefunden, so sag's; wo nicht so mach's kurz. — Nachher ist die saubere Marginalnote wie so oft in den Text gedrungen: vgl. noch Rušanân. V. 393 (Zeitschr. 34, 462).

V. 170: Lass' nicht aus Lässigkeit seinen Saum aus der Hand.

V. 171. آزار schr. آزاری

V. 174. کش (= کد اش) schr. کس

V. 186. اگر پادشاهی: wenn du ein König bist.

S. 669 V. 188. F.'s Conjectur سود st. زود gibt, abgesehen von der paläographischen Unwahrscheinlichkeit, keinen Sinn. Wörtlich

heisst der Vers: gib kein Geld ausser gegen Bürgschaft, denn das ist vom Uebel, [auch, oder selbst] unter der Bedingung dass [oder: wenn] du es bald wieder von ihm zurücknimmst. Doch ist die bei dieser Erklärung unerlässliche Ergänzung des so wesentlichen **هم** oder **نيز** eben so unleidlich hart, wie die des positiven Gegensatzes von **مدد**, nämlich **بد** im zweiten Mišra' bei einer andern, allenfalls auch denkbaren. Viell. ist **نستانی** in **بستانی** zu verwandeln und zu übersetzen: gib kein Geld ohne Bürgschaft, unter der Bedingung [nämlich], dass du es nicht bald wieder zurücknimmst, d. h. es müsste denn sein, dass du — zurücknehmest (**بجز که = بشرط که — نه**).

In der Ueberschrift des folgenden Capitels ist **بد** nach **و** zu streichen.

V. 190 b: Wie sollte er der ewigen Glückseligkeit theilhaftig werden?

V. 194. Aus Mahzan **قچه** aufzunehmen, überhaupt ist die La. desselben besser.

V. 196. **نادر خور** schr. **نادر خور** unpassend, auf ungeziemende Weise.

V. 200. Streiche **در** vor **گیتی** und schr. **بگیتی**.

V. 202. **ازوی** schr. **از دی** was vom gestrigen Tage übrig blieb.

V. 203. Ruhig vor Furcht und Verpflichtung.

S. 670 V. 207. **بماضی** vor **تا** zu wiederholen.

V. 211. **عاقبتی** in **غافلتی** zu verwandeln und demnach der Vers zu übersetzen: Vom Handwerker (Künstler) erwächst umsonst kein Nutzen; vom Ackerbauer fliesst dir etwas zu, ohne dass du dich darum sorgst (zu kümmern brauchst). Die Erklärung im folgenden Bait.

V. 212. Von F. wunderlich übersetzt. Der Vers heisst ganz einfach: Die Welt gewinnt heitres Aussehen vom Landmann: durch ihn entsteht da ein Saatfeld, dort ein Garten (schr. **کده — تاهی** st. **کاهی**).

V. 214. Wohl: Gemächlich nähren sie (d. h. die Bebauer der Felder) Schlange und Ameise, ob sie (die Bebauer) nun Mensch oder Lastthier seien. — Demnach sind nicht nur die Ackerbauer, sondern auch die Pflugtiere u. s. w. ehrwürdig, — eine echt arische, speciell irânische Vorstellung.

V. 215. **کوی** schr. **کوی**.

V. 216 scheint zu heissen: Wenn er nicht die Theuerung des Brotes sucht, kommt keinem der Rang des Ackerbauern zu; d. h. wenn der Ackerbauer kein Kornwucherer ist, überragt er alle an Adel.

S. 671 V. 227. بعدا ohne Frage corrupt. Ich vermute: بعیوق ارچه پیماید هوس را: auf diese Stufe zu gelangen steht keinem zu, selbst wenn er zur capella des Fuhrmanns emporzustreben sich vermässe; d. h. Muḥammad's Rang erreichen zu wollen darf selbst derjenige nicht wagen, dessen Kühnheit das Sternbild des Wagens nicht zu hoch dünkt. Vgl. V. 272.

V. 235. گردوان verdorben. Eine sichere Emendation zu finden ist mir nicht gelungen. Conjecturen bieten sich freilich mehrere dar, so کدوان, wonach der Glaube wie eine Schling(Kürbis-)pflanze am Baume des Wissens sich emporrankte, vgl. Sa'di's Aphor. u. Sinnged. h. v. Bacher S. 192 vorl. Z. 194 Z. 5 nach der ZDMG. 34, 398 mitgetheilten Verbesserung; oder گروشان, so dass der Glaube ein Slave des Wissens genannt würde, oder گرهوان.

V. 237. بی حیائی Schamlosigkeit, denn der Reim fordert واو معروف.

S. 672 V. 242: so zünde für die Nacht der Selbstentäusserung (denn dies bedeutet تجرید wie auch im folg.) eine Kerze an.

V. 254 ganz missverstanden. Das Bait heisst: Die Welt ist wie ein roth und gelb bemaltes Brett. Es handelt sich um die bunt bemalten Planken eines Schiffs, natürlich eines gescheiterten, auf welchem einer nach dem andern sich fest klammert, bis die Welle alle hinunter reisst (V. 255). — تخته ist also hier nicht tableau, sondern planche.

V. 255. همورا schr. همورا.

V. 256. پس schr. پیش. Ebd. و nach غرور zu streichen und durch Tzâfat (غرور) zu ersetzen.

S. 673 V. 260—269. Dies Capitel ist in der Pariser HS. ziemlich verwahrlost und ausserdem im Ausdruck keineswegs durchaus klar, so dass es dem Uebersetzer nicht zu verargen ist, wenn seine Arbeit hier sehr ungenügend ausgefallen. Ich gebe im folgenden meine Uebersetzung nach dem von mir verbesserten Text, ohne jedoch für durchgängige Richtigkeit mich verbürgen zu wollen:

(V. 260). Wie unschön ist der Anblick der Grossen: sie sind ¹⁾ wie Schafe mit Wolfskrallen (schr. *ثوسفند چنکي گرگان* st. *(يوسف اندر چنک گرگان*); (V. 261) alle eigenwilliger als der verblendete Pharao, wie Nimrâd über den Flügel einer Mücke (schr. *پشه* st. *بشه*) erzürnt. (V. 262). Wenn der König ihr Erscheinen bei Hofe fordert (bei *ایشان* ist *گشت* oder die entspr. abgekürzte Pronominalform *شان* — zu ergänzen), sieht er eine Heuchlerrotte (schr. *ريو* st. *ليو*) sich gegenüber, (V. 263) die einen [gekrümmt] wie Vipern mit zerquetschtem Kopf [vgl. Fachrî p. ۳۰ Z. 6 u.], die andern wie Scorpione mit geknicktem Schwanz. (V. 264). Da keiner (von den Grossen) Recht ertheilt, wenn man Recht begehrt, so schwindet des Volkes Herz vor Furcht und Gram. (V. 265). Und wenn sie Audienz ertheilen und die Leute erscheinen (eig. vortreten, schr. *پيش* st. *بيش*), was sehn die paar Unklugen? die Hand im Stachel (schr. *نیش* st. *بيش*); d. h. sie müssen ihre Vermessenheit, von ihren ungerechten Beamten ihr Recht gefordert zu haben, ebenso theuer büssen, wie derjenige welcher seine Faust in einen Stachel (Dolchspitze oder dgl.) schlägt; (V. 266) sie (geht auf das in V. 265 liegende Subject zurück), in deren Augen die Genossen der Höhle, wenn sie ihnen zu Gesichte kämen, geringer erscheinen würden als ein Hund (nicht etwa: als der Hund der Siebenschläfer, obwohl, nach der bekannten Weise morgenländischer Rhetorik, mit unverkennbarer Anspielung auf diesen), (V. 267) so dass sie aus schnödem Hochmut ihren (der Siebenschläfer) Gruss nicht erwiderten, ihre Rede der Antwort nicht würdigten, (V. 268) welche mit Mose's Wort sich nicht zufrieden gäben, aus einer jungen Kuh (schr. *کوساله* st. *کوساله*) einen Gott sich schnitzten, (V. 269) welche Jesum schimpflich kreuzigten, einen Eselshuf (mit Hindeutung auf den Esel welchen Jesus geritten) aus niedriger Gesinnung sich kauften.

Ist die im vorstehenden versuchte Interpretation dieses schwierigen Capitels richtig, so ergibt sich von selbst, dass in der Capitel-

1) *شدند* ohne Ueberlänge, wie Rušan. V. 3. 409 (nach G und L, wo Ethé unnöthigerweise *باشد* vermuthet). — Beiläufig: diese Vernachlässigung der Ueberlänge (oder Abschleifung des *dāl* in -nd), über welche meines Wissens zuerst Fr. Rückert ZDMG. 10, 220 geredet hat, ist doch häufiger als R. glaubte. Das von ihm angesogene Beispiel aus Hâfiz scheint mir entgangen zu sein: vielleicht ist es auch in der mir allein zugänglichen Recension Sûdî's durch Interpolation ausgemerzt. Dagegen habe ich mir aus andern guten Dichtern Stellen angemerkt, ein paar sogar aus Sa'dî.

überschrift *مذمت ملوک و* nach *مذمت* zu streichen ist, denn gegen die Grossen, welche feig und heuchlerisch nach oben, hochmütig, gewaltthätig und ungerecht nach unten sind, wendet sich hier des Dichters Tadel ausschliesslich.

V. 272—275 nicht ganz klar, von F. sicher missverstanden. — In V. 272 ist *چو مخلوق* statt *ز مخلوق* zu schreiben und die vier Verse in engem Anschluss an V. 271 so zu übersetzen:

(V. 272) O hättest¹⁾ du doch das Geschaffene geflohen! hätte das Haupt des Einsiedlers das Gestirn des Wagens erreicht! (V. 273) hätt' ich etwas weniger Nahrung und Kleidung gehabt, hätte mit Niemandes Liebe mich abgemüht! (V. 274) hätte eines Nachts (d. h. des Nachts) einen Winkel und eine Schlafstelle gehabt, wären der Gau reiner Fröhlichkeit und ein Wasserquell mir zu Gebot gestanden! (V. 275) (Noch) hab' ich Hoffnung, der echten Männer (der Waller auf Gottes Pfade) Weggenossenschaft zu erlangen: lass' mich an dieser Hoffnung nicht verzweifeln. — Man könnte einen Augenblick versucht sein, mit dem zweiten *Misra'* von 272 den Nachsatz eintreten lassen zu wollen und demgemäss zu übersetzen: es hätte dann das Haupt des Einsiedler's — erreicht; ich hätte u. s. w.; aber abgesehen von der Concinnität des Gedankengangs und der Rede verbietet jene Auffassung die stehende Structur solcher mit *چه بودی* eingeleiteten Wunschsätze.

S. 674 V. 279 wohl: sie werden dir, wenn du Urtheil und Verstand hast, lauter Perlen sein u. s. w.

V. 282 *نر*, nicht mit F. *نر* zu lesen, da letzteres zu *کشادن* nicht passte.

V. 283 *چشانیدم* ich liess dich kosten.

Carlsruhe.

F. Teufel.

1) Für diese optativische Bedeutung der Redensart *چه بودی* s. ein instructives Beispiel bei Fachrî p. ٥٩ Z. 3 u. bis p. ٥٧ Z. 7 vgl. p. ١٠١ Z. 3 u. ١٢٧ Z. 4 sqq: ٢٠٢ Z. 13 u. s. w. Diese Ausdrucksweise ist auch dem Türkischen nicht fremd, so Bâbarnâma p. ٢٨١ Z. 7 u.: *نه بولغای ایدی*. Ob sie freilich auf türkischem Sprachgebiet heimisch, nicht vielmehr aus dem Persischen erst dorthin verpflanzt worden, ist eine andre Frage. Grade die gebildeteren osttürkischen Dialekte, zumal die eigentliche ġagataische Schriftsprache, sind, aus naheliegenden Gründen, vom Persischen in grammatischer und phraseologischer Hinsicht — vom Wortschatz ist natürlich hier die Rede nicht — stärker beeinflusst worden als das Westtürkische ('Utmânische): ich erinnere in ersterer Hinsicht bloss an das im 'Utmân. nur in gewissen Fällen gebräuchliche Anfügen der arab. Pluralendung *ات* — an pers. und türk. Hauptwörter und an die pers. Attraction des Relativs.

Armeniaca. III.

Von

H. Hübschmann.

Originalwörter.

1) բարձնամ.

Zu den Ansichten, die über das Verhältniss des pr. բարձնամ *barnam* „ich hebe“ zum aor. բարձի *bardzi* „ich hob“ bisher geäussert worden sind, möchte ich, da ich sie nicht theilen kann, eine neue hinzufügen. Der aor. *bardzi* kann deshalb kein zusammengesetzter Aorist einer arm. Wrz. *bar* sein, weil ein solcher nothwendig, wenn nicht *barets-i*, so doch *barts-i* lauten müsste, wie ընթերնում *enthernum* ich lese, aor. ընթերցայ *entherts-ay* zeigt. Ist aber die Annahme einer „Erweichung“ des den Aorist bildenden *ts* in *dz* unstatthaft, so kann *bardz-i* nur der einfache Aorist einer Wrz. arm. *bardz* = idg. *bhrgh*¹ sein, wie auch bereits angenommen worden ist. Es fragt sich nur, ob das pr. *barnam* von derselben Wurzel oder, wie man bisher annahm, von einer Wrz. *bar* = skr. *bhar*, gr. *φερ*- abzuleiten ist. Nun ist es allerdings verlockend, das arm. *bar-na-m* auf ein älteres *bhr-nā-mi* (skr. **bhr-nā-mi*) zurückzuführen, und lautlich wäre dagegen gar nichts einzuwenden. Aber die Bedeutung gestattet dies nicht. Skr. *bhar* = gr. *φερ* ist im Arm. vertreten durch *ber* (pr. *ber-em*, aor. *ber-i*) und dies bedeutet „tragen“, während die eigentliche Bedeutung von *barnam*, *bardzi* nur „heben, in die Höhe heben, aufheben“ ist¹⁾, vgl. *Caχcaχ*, diz. arm. ital. բարձնամ *barnam* alzare dalla terra, levare, sollevare; բարձնալիք *barnali-kh*

1) Faustus von Byzanz 15: բարձին և բերին sie hoben ihn auf und trugen ihm.

lieva (Hebel), բարձունք *bardzumn* il levare, il tor via; ամբարձումք *am-barnam* alzare, levar in alto, sollevare; ամբարձունք *ambardzumn* alzamento, leva, levamento; համբարձումք *ham-barnam* alzare, innalzare; med. ascendere, levarsi in alto; համբարձունք *hambardzumn* alzamento, levamento, cf. համբարձ իրօ Apc. 10, 5 wie բարձ (erhob) Joh. 6, 5 und ամբարձ (erhob) Luc. 6, 20. Das grosse arm. Lexicon giebt richtig *berem* durch *բերω*, *barnam* durch *ալω* wieder, und es ist klar, dass *berem* ich trage von *barnam* ich hebe ganz zu trennen ist. Dagegen scheint mir der aor. *bardz-i* „ich hob in die Höhe“ zu dem adj. բարձր *bardz* (gen. *bardzu*) „hoch“ zu gehören, das mit Recht zu skr. *brhat*, zd. *brzat*, osset. *barzond* gestellt worden ist.

Also: *barnam-bardzi* ist seiner Bedeutung (*αλφειν*) wegen von *berem-beri* (*բերειν*) zu trennen; *bardz-i* ist kein zusammengesetzter, sondern ein einfacher Aorist von einer Wurzel *bardz* = idg. *bhrgh¹*, von der auch das pr. *barnam* herzuleiten ist. Ich setze also:

3. pr. *bar-na-y alφei* = idg. *bhrgh¹-nā-ti*

3. aor. *e-bardz իրօ* = idg. *e-bhrgh¹-et*.

Im Praesens schwand *dz* = *gh¹* zwischen *r* und *n*, wie z. B. *s* = *k¹* in *uth acht*, *ὀκτώ* oder *r* in *etes „sah“* (für *e-ters*) *ἔδρανε* geschwunden ist. — Wie բանումք, բարձի, ist natürlich auch դանումք, դարձայ zu beurtheilen.

2) մեղանշեմ.

Arm. մեղ *mel* giebt Ev. Joh. 15, 22 und 24 das gr. *ἁμαρτία*, und das Verbum մեղանշեմ *mel-anč-em* giebt in der Bibel immer das gr. *ἁμαρτάνω* (cf. pr. *mel-anč-ē* = *ἁμαρτάνει* Brief Pauli an die Kr. I, 7, 36; aor. *mel-ar* = *ἡμαρτες*, *mel-an* = *ἡμαρτε* Pl. Kr. I, 7, 28) wieder. Den griechischen Worten *ἁμαρτία*, *ἁμαρτάνω*, *ἡμαρτον*, *νημεριτής*, *ἡμβροτον*, *ἀβροτάζειν* liegt, wenn wir den hysterogenen Spiritus asper (Curtius, Griech. Verb. II, p. 11) gleich bei Seite lassen, als Wurzel *amrt* zu Grunde, das die Stufen *amrt*, *amert*, *amort* durchläuft. Ich nehme nun abweichend von Curtius a. a. O. an, dass das *a* dieses *amrt* wie dasjenige von *ἀ-μέλγ-ω* vorgeschlagen ist, und mit Curtius (Griech. Verb. I, p. 238; II, p. 10—11), dass das *t* von *amrt* ein „acces-

sorisches“ ist, so dass als eigentliches Wurzelement von *ἀμαρτάνω* etc. sich *mr* „fehlen“ ergibt, das auf der mittleren Vocalstufe als *mer-* dem arm. *mel* entspricht.

3) *փոյթ*.

Griech. *σπουδή* wird im Arm. stets durch *փոյթ phoith*, das abgeleitete Verbum *σπουδάζω* durch das abgeleitete *phutham* (aor. *փութացայ* = *ἐσπούδασα* Brief Pauli an die Gal. 2, 10) wiedergegeben. Bei absolut gleicher Bedeutung stehen sich auch lautlich gr. *σπουδή* und arm. *phoith* nahe genug, um die Vermuthung, dass sie etymologisch identisch sind, nahe zu legen. Nun lässt sich für anl. *sp* im Arm. allerdings *ph* erwarten, als Steigerungsstufe von *u* bietet das Arm. regelmässig *oi*, in nicht-letzter Silbe *u*, für ursp. *d* aber der Lautverschiebung nach *t*, so dass für **σπευδο-*, *σπουδή* im Arm. *phoit* zu erwarten wäre. Die Differenz des wirklich vorhandenen *phoith* von diesem **phoit* kann nicht ausreichen, um die Gleichung *փոյթ phoith* = *σπουδή* unwahrscheinlich zu machen.

4) *անուրջ*.

անուրջ anurj (gen. *anrjoy*) heisst der Traum (*ὄναρ* Matth. 27, 19) und gehört zu gr. *ὁ ὄνειρος*. Wie *στεῖρα* = **στερια* im Arm. durch *sterj* vertreten ist, so wird entsprechend *ὄνειρος* = **ονεριο-ς* durch *anurj* vertreten. Auffällig ist nur das *u* in *anurj*, da es hier nicht, wie gewöhnlich, idg. *u* gegenübersteht; indessen entspricht auch in einigen andern Fällen arm. *u* dem *e* oder *o* der verwandten Sprachen, vgl. *uth* acht = octo, *us* Schulter = *ὤμος*, skr. *amsas*, *tsunr* Knie = *γόνυ*, genu etc.

5) *չը*.

Gr. *σεύω*, *σεύομαι* gehört bekanntlich (Kuhn's Ztschr. 25, p. 276) zu skr. *cyavatē* (fortgehn), zd. *šavaite* aus **šyavaite* (gehn), altp. *ašiyavam* für *ašyavam* (ich zog, marschirte), die alle auf die Wurzel *cyu* zurückgehn. Auch in den modern iranischen Sprachen hat diese Wurzel ihre Vertreter: so im Neup. inf. *šu-dan*, pr. *šavam* ich gehe, afgh.- *šv-ał* to become und to go (Trumpp, Grammar of the Paštō p. 236), pr. *zah šam*; baluci ptc. *šuta* oder *šutag* gone (Mockler, Grammar of the Baloochee Language p. 67), kurd. *cūm* ich gehe (dialect. Nebenformen bei Justi, kurd. Grammatik p. 213—214), ossetisch *tsaun* gehn (Sjögren, Osset. Sprachlehre p. 470), waxt: *cauam* ich gehe (Shaw, On the Ghalchah Languages p. 220, Tomaschek, die Pamir-Dialecte p. 118). Man beachte die 3 letzten Formen: kurd. *cūm*, waxt *cauam*, ossetisch

tsawn: sie zeigen, was von dem Dictum de Lagarde's Arm. Stud. N. 1786 „kein Eranier kennt *cyu* mit anderm Anlaute als *š*“ zu halten ist. Nun findet sich in Justi's Handbuch p. 309 (unter *shu*) zu den angeführten Formen auch das arm. *cuel* gestellt. *cuel* heisst aufbrechen (*շուէաց* = *ἀπῆρε* Gen. 12, 9; 13, 11) und ist abgeleitet von dem Substantiv *շու cu* der Aufbruch (*շու արարեալ* Gen. 13, 18 = *ἀποσκηνώσας*), das zweifellos von unserer Wurzel *cyu* kommt. Und zwar ist arm. *cu* = ursp. und skr. *cyuti* (Abgehen von —) das im Arm. zunächst zu *cyuy* und dann zu *cu* werden musste, vgl. Armeniaca. I, 2 und 4.

6) *շոգայ*.

Es ist vielleicht nicht zu kühn, zu diesem *cu* den arm. Aorist *շոգայ cog-ay* ich ging Apg. 25, 15, *շոգալ* er ging Matth. 18, 30, *շոգաք ἤλθομεν* Gen. 32, 6, *շոգաւ* sie gingen Gen. 4, 8; *շոգաւ զէւ* (*ἀκολουθεῖ*) Apc. 14, 13 zu stellen. Ein indo-iran. praesens act. *cyavāmi* „ich gehe“ könnte im Arm. sehr wohl **cogim* lauten, vgl. *log-anam* ich bade = *lavo*, *λό/ω* und *taigr* Schwager = skr. *dēvā*, gr. *δαήρ*; der aor. II dazu würde *cog-ay* lauten wie er zu *berim*: *ber-ay* lautet. Praesens und Imperfect von diesem Verbum wurden durch die entsprechenden Formen von *երթալ erth-al* verdrängt, aber spätere Schriftsteller (vgl. das arm. Lex. II, 577 unter *շոգաւ*) haben zum Aor. ein Praesens *cogam* neu gebildet, von dem die Formen *cogam*, *cogay*, inf. *cogal* mit dem instrum. *cogalov* a. a. O. aufgeführt werden.

7) *կոգի*.

Wie *cog-ay* neben *cu*, *cuem* steht, so steht ähnlich *kogi* neben *kov*. Schon das arm. Lex. leitet *kogi* Butter (*kogi kovuts* Deut. 32, 14 = *βούτυρον βοῶν*) von *kov* Kuh ab, mit Recht. *kov* ist, wie bekannt, skr. *gāus*, gr. *βοῦς*, *kogi* aber = skr. *gāvya* von der Kuh kommend, zd. *gāvya*.

8) Die arm. Vertreter von idg. *s*.

Der Laut *s* hat im Armenischen etwa das gleiche Schicksal wie im Griechischen gehabt. Im Griechischen bleibt *s* unter dem Schutze der Tenuis und Aspiraten sowie nach *ρ*, *λ*, *σ* und im Auslaut, sonst wird es zum Spiritus asper oder schwindet. Im Armenischen erhält sich *s* unter dem Schutze einiger Consonanten,

im Auslaut ist es geschwunden (in einigen Fällen freilich durch *kh* vertreten, dessen Ursprung mir zweifelhaft ist), im Anlaut oder Inlaut ist es zu *h* oder *y* geworden oder in beiden Fällen geschwunden. Man vergleiche:

s ist erhalten vor *t*: *astl* Stern, Gestirn = *ἀστὴρ*, *z-gest* Kleid, lat. *vestis*; *ost* Ast, Zweig = got. *ast-s*, *sterj* unfruchtbar = *στειρα* (*nist* Sitzen, Sitz aus idg. *nizdo-s*);

„ „ vor *p*: *spas-el* aspettare, osservare, insidiare, zd. *spas*, skr. *spas* Späher; (?)

„ „ vor *χ*: *shal* = *σφάλμα*, *shalim* strauchle, fehle = *σφάλλομαι*, skr. *skhalati* strauchelt, *skhalitam* Straucheln, Fehlgehn, Versehen; (*sk* wurde zu *ts* in *aits* Untersuchung = ahd. *eisca*, *hartis* Frage = ahd. *forsca*, *ks* zu *ts* in *vels* 6 = ξξ);

„ „ nach *n*, *m*, welche schwinden: *amis* Monat = lat. *mēnsis*; *mis* Fleisch = got. *mims*; *us* Schulter = skr. *amśa-s*, gr. *ἄμως*; acc. pl. *mardēs* = idg. *morto-ns*;

s wurde zu *h*: *hin* alt, skr. *sana-s*, gr. *ἥνο-ς*;

„ „ *y*: *goy* „existens, substantia“ zu skr. *vasati*, got. *visan* (oder ist *goy* die substantivirte 3. p. praes. wie *ē*?); *khoir* Schwester = skr. *svasā* (der n. pl. *kh-o-r-kh* = skr. *sv-asā-r-as* mit Schwund des *y* = *s*);

sy „ „ *y*: *mardoy* des Menschen = skr. *martasya*;

s ist geschwunden im Anlaut vor Vocalen: *al* Salz = *ἄλς*, lat. *sal*; *am* Jahr, skr. *samā*, zd. *hama* Sommer; *amarn* Sommer, ahd. *sumar*; *arbenam* saufe, lat. *sorbeo*; *evthn* 7 = *ἑπτά*, *septem*; *indz* (*ints*) Leopard, skr. *simha*;

in Anlaut vor *m*: *mi* 1 = gr. *μία*, *ἓν* aus *sem-s*, *sm-la*, *sem* (G. Meyer, Griech. Gramm. § 395);

„ „ „ *n*: *nu* Schwiegertochter = skr. *snusā*, gr. *νυός*; *neard* Nerv, Sehne, skr. *snāvan*, zd. *snāvare* Sehne;

„ „ „ *v*: *vels* 6 = gr. *ἕξ* (= *ἑξ*), *sex*, ursp. *sveks*; dagegen wurde *sv* zu *kh* in: *khirt-n* Schweiss = *ἰδρώς*, skr. *svid* schwitzen; *khoir* Schwester = skr. *svasā*, *khun* Schlaf = skr. *svapna-s*;

inlautend vor *m*: *gom* ich bin, existire, zu skr. *vas* verweilen, sich befinden, sein; *em* ich bin = skr. *asmi*, äol. *ἔμμι*;

„ „ „ *n*: *gin* Kaufpreis, skr. *vasna-s*, lat. *vēnum*; *zgenum* ziehe mich an = *ἐννυμαι* für *ἑσ-νυ-μαι*; Dativendung *um* des Pronomens (z. B. *im-um* meinem, *mer-um* unserm) = skr. *-asmāi* (z. B. *tasmāi*, *kasmāi*).

inlautend vor *r*: *garun* Frühling, zd. *vanhra*; *kher* der Schwester = idg. *svestr-os*;

„ „ *k*: *bok* barfuss, ksl. *bošŭ*; *muln* Maus, *μῦς*, lat. *mūs*, *musculus*, skr. *mūṣīkā*;

inlautend nach *u*: *lu* Floh, ksl. *blūcha*, lit. *blusà*; *nu* Schwiegertochter = skr. *snusā*, lat. *nurus*; *srunkh* Schienbeine = lat. *crures*. Hier wurde *s* zu *y* und *uy* zu *u* contrahirt, vgl. Armeniaca. I, N. 2.

9) Praefix *u*.

Nach diesen Bemerkungen lässt sich leicht entscheiden, welches die arm. Form des als erstes Glied von Compositen gebrauchten Adverbs idg. *dus*, *duz* schlecht, schwer (vgl. gr. *δυσ-μενής*, skr. *dur-manās*, zd. *duš-manā*; got. *tuz-vērjan*) sein muss. Für *us* nämlich muss im Arm. *u* eintreten, für *d* der Lautverschiebung nach *t*, so dass also arm. **tu* dem idg. *dus* (*duz*) entspricht. Da aber in der Mehrzahl der Fälle **tu* vor Consonanten zu stehn kam — denn die consonantisch anlautenden Wörter sind zahlreicher als die vocalisch anlautenden — so musste **tu* dem Gesetze sich fügen, welches den Ausfall jedes *i* und *u* in nicht letzter Silbe ausnahmslos fordert (Armeniaca I, 3). Und so liegt **tu* = *dus* im Arm. wirklich als Praefix *t* (mit der Bedeutung der Negation) vor und zwar in folgenden Compositis:

տգել *t-gel* = *δίσμορφος* zu *gel* Schönheit;

տգէլ *t-gēt* unwissend zu *gēt* gelehrt und = skr. *durveda* ungelehrt;

(տգոյն *t-goin* = an-goin scolorito zu *goin* Farbe)

(տզօր *t-zōr* = an-zōr impotente, debole zu *zōr* Macht)

տկար *t-kar* ἀσθενής zu *kar* Können, Vermögen, Kraft;

տհալ *t-hal* indigesto, indigestibile zu *hal-im* liquefarsi, consumarsi; „*hal* ankanil fondersi“;

տհալի *t-hac* δυσάρεστος zu *hac* compiacente, *hac-im* es gefällt mir;

տհաս *t-has* ἄωρος zu *has* reif in *nor-a-has* etc.;

տձեւ *t-dzev* ἀσχήμων zu *dzev* Form, Gestalt;

տմարդի *t-mard-i* inhumanus zu *mard* Mensch;

տքնիւ *t-khn-im* ich wache (Faustus p. 40) zu *khun* Schlaf.

Den Gegensatz von *t* = idg. *dus* bildet *h* = idg. *su*, erhalten in *hzōr* stark, mächtig (cf. *t-zōr*), *hlu* gehorsam (cf. *lu elev* es wurde gehört), *hmut* erfahren, kundig („der in etwas eingedrungen

ist^a, cf. *has-u*) u. s. w. Ist aber *t* die arm. Form von zd. *duš*, *duž*, so muss selbstverständlich arm. *dž* aus dem Persischen entlehnt sein. Es ist mit Worten wie *dž-xem* (Faustus 236) = p. *duž-xîm* (schon W: „pers. *diž-xîm*“), *dž-kamak* (Faustus 94) = p. *dižkâma* etc. ins Armenische eingedrungen. Das Arm. musste der Form *dž* den Vorzug vor der Form *dš* geben, weil es auf das tönende *d* das tonlose *š* nicht unmittelbar folgen lassen konnte.

10) 'h վեր.

Zu den Wörtern, welche ein *s* verloren haben, scheint mir auch adv. und praep. *i ver*, *i veroy*, *i veray* = *άνω*, *ἐπάνω*, *ὑπέρ*, *ver* in Zusammensetzungen = *ἀνα-* zu gehören. Dies *ver* für ein persisches oder „arsacidisches“ Lehnwort zu halten, ist deshalb verkehrt, weil der Einfluss des Persischen auf das Armenische gar nicht gross genug gewesen ist, um diesem seine Präpositionen aufzudrängen: alle übrigen Präpositionen sind „ursprachlich“, warum sollte es *-ver-* nicht sein? Ferner wenn phl. pz. p. *apar*, *avar*, *bar* ins Armenische übergegangen wären, so wären sie eben zu *apar*, *avar*, *bar*¹⁾, im besten Falle zu *var*, aber schwerlich zu *ver* geworden, da pers. *a* im Arm. durch *a* wiedergegeben wird. Doch es bedarf keines Beweises, dass *ver* ein echt arm. Wort und kein Lehnwort ist, es fragt sich nur, wie es etymologisch zu deuten ist. Nun scheint mir Fick, Kuhn's Beiträge VII, p. 365 das richtige getroffen zu haben, wenn er unser *ver* zu skr. *varśmān* Höhe, das Oberste, *vārśman* Höhe, das Oberste, *vārśīyas* höher, *varśiṣṭha* höchste, oberste, ksl. *vrūchū χορυφή*, cacumen, *vrūchu ἐπάνω*²⁾, lit. *virszūs* das Obere, *virszūi* oben, auf stellt. Auch arm. *ver* ist von Haus aus Substant. und bedeutet „Höhe“, *i ver* ist Acc., *i veroy*, *i veray* Abl. dieses Substantivs mit der Präposition *i*, die nicht, wie man gemeint hat, zu skr. *api* gehört. Dass *ver* aus ursp. *vers-* entstanden sei, wird nach dem oben über *s* Bemerkten keine allzukühne Annahme sein. Somit ist das Gegentheil von dem, was de Lagarde, Arm. Stud. p. 144 behauptet, das richtige.

11) առն.

Griech. *ἄρσην* = *ἄρσιν* ist im Zend durch *arša* (Mann, Männchen) vertreten, das im Genitiv *aršnō* bildet. Die Urform dieses *aršnō* wäre *ars-n-os*, aus dem im Armenischen, da *rs* zu *r* und vor *n* zu *ṛ* werden und *os* dem Auslautgesetz nach abfallen würde, doch nur *առն* *arṇ* entstehn könnte. So lautet der Genitiv

1) Vgl. unten p. 128 *ապարթաւնեւ*.

2) russ. *verchū* das Obere, *vŭ verchū* hinauf, empor, *vérchu* auf, oben.

von այր *air* Mann. So gut sich aber nun *arn* und die übrigen obliquen Casus aus einem ursp. *arsan* erklären lassen, so lässt sich doch daraus der Nominativ *air*, pl. *arkh* (cf. *hair* Vater, pl. *harkh*, *khoir* Schwester, pl. *khorkh*) nicht erklären. Dagegen wäre es möglich, dass *aru* „männlich“ seiner Wurzel nach zu *արօղ*, *arša* gehörte.

12) Der Locativ auf ող.

Ueber die Formen auf ող *oj* bemerkt Lauer, Gramm. der classischen arm. Sprache p. 16: Der Genitiv auf ող bei einigen vocalischen ո-Themen gilt ebenfalls als Dativ, da sich Verbindungen wie 'ի միռւմ տեղւոյ „an einem Orte“ — vorfinden, die wegen der gleich zu besprechenden entschiedenen Dativendung ում — als Dative gefasst werden müssen. Und Petermann, Brevis linguae Armeniacae grammatica etc. p. 42 bemerkt nur: Nonnulla nomina litteram ո in Dat. et Abl. Sing. adsumunt, wie er entsprechend p. 34 als Dat. von տեղի : տեղոյ oder տեղւոյ angiebt. Auch Bagratuni in seiner grossen Grammatik § 93 weiss nicht mehr zu sagen und begnügt sich mit der Aufzählung von buntem Material.

Es mag sein, dass im spätern Armenisch ող = *oj* gleichwerthig mit ոյ = *oy* ist (noch habe ich keine Sammlungen darüber), im ältesten Armenisch, dem des neuen Testamentes, ist es anders. Es finden sich dort folgende Formen auf ող:

յ եկեղեցւոյն in der Kirche Matth. 18, 17; Apg. 7, 38; Pl. Kr. I, 14, 28; Pl. Kl. 4, 16; Pl. Eph. 3, 21; aber եկեղեցւոյ Genitiv Pl. Eph. 3, 10; Dativ Matth. 18, 17; Pl. Thss. I, 1, 1; Pl. Phm. 2;

յ այգւոյ իւրում in seinem Weinberg Matth. 21, 28; Luc. 13, 6;

'ի ձիթեւոյն in (els) den Oelbaum Pl. Rm. 11, 24 (neben

'ի ձիթեւոյ աւտի Ablativ);

'ի մորեւոյն εν τῇ βάρῃ Apg. 7, 36 (neben մորեւոյն βάρου Apg. 7, 30);

- 'ի Թօւնուող an dem Feigenbaume Luc. 13, 7;
 'ի տեղւոյս յայսմիկ an diesem Orte Apg. 7, 7; 'ի տեղւոյն
 յայսմիկ Luc. 2, 8; (daraus der Ablativ 'ի տեղւոյէ
 իւրմէ von seinem Orte Apc. 2, 5; aber 'ի տեղւոյ
 իւրեանց Apc. 6, 14);
 'ի կղզւոյն auf der Insel Apg. 28, 9; Apc. 1, 9; (neben Gen.
 կղզւոյն Apg. 28, 7);
 'ի հայելոյ in einem Spiegel Jac. Ep. 1, 23;
 'ի տարւոյն im Jahre Ebr. 9, 7.
 (Vgl. aus dem Pentateuch: 'ի սրբում տեղւոյ էն տօթ
 օրէ Ex. 29, 31, (neben Genitiv տեղւոյն Gen. 21, 31),
 'ի միւսում տարւոյ im andern Jahre Gen. 17, 21;
 առ կաղնւոյն παρὰ τὴν δρῦν Gen. 13, 18).

Diese Formen zeigen, dass ոյ von Haus aus Locativendung
 und zwar im ältesten Armenisch die Endung des Locativs der
 ո-Stämme (Nominativ: i) ist. Wie sich zu diesen Locativen die
 auch schon im neuen Testament sich findenden Formen: Gen.
 միոյ (neben Gen. միոյ, dat. միում), Gen. Dat. (Loc.) կնոյ,
 գեաւոյ (Apg. 1, 19) verhalten, bleibe dahingestellt: sie können
 jedenfalls alte Locative sein, da ja von obigen Fällen abgesehen
 im Armenischen Gen. Dat. und Loc. überhaupt zusammengefallen
 sind. տեղի տէլի „der Ort“ flectirt sonach im Altarmenischen auf
 folgende Weise: Nom. տէլի, Acc. շ տէլի, Gen. Dat. տէլոյ, Loc.
 ի տէլոյ, Abl. ի տէլոյէ, Istr. տէլեւ.

13) Der Dativ-Locativ auf ում.

Die Locative auf ոյ sind dem Modernarmenischen abhanden
 gekommen, obwohl dieses einen Locativus besitzt. Das moderne
 Westarmenisch zwar umschreibt diesen Casus mittelst eines dem
 Nomen nachgesetzten մէջ mēj (altarm. mēj = Mitte): քաղաքի
 մէջ = in der Stadt, aber das Ostarmenische hat einen eigenen
 Casus auf um (am, օմ) als Locativ: քաղաքում (քաղաքամ,
 քաղաքըմ) in der Stadt (Sitz. d. Akademie d. W. zu Berlin

vom 26. Nov. 1866, p. 728, Abhandl. d. Akad. d. W. zu Berlin, phil. hist. Cl. 1866, p. 67). Es ist nicht schwer, den Ursprung dieses Locativs nachzuweisen.

Dem Dat. Loc. des geschlechtigen Pronomens skr. *td-smāi*, *td-smin*; zd. *ahmāi*, *ahmi*; ksl. *to-mu*, *to-mī*; altlit. *td-mui*, *ta-mi*; got. *þa-mma* steht im Arm. — in Hinsicht auf die Endung — der Dat. Loc. *որում* *or-um* (welchem) gegenüber. Dass für das *o* der verwandten Sprachen im Arm. *u* erscheinen kann (cf. *us* Schulter = **oms-o-s*), und dass für inlaut. *sm* im Arm. *m* eintreten muss, haben wir oben gesehen, so dass also arm. *um* als der getreue Reflex eines idg. *-osm* + Vocal anzusehen ist. Diese Dativ-Locativ-Bildung mittelst *sm* eignet ursprünglich nur dem Pronomen, da aber gewisse Adjectiva eine Zwischenstellung zwischen Pronomen und Adjectiv einnehmen (jeder, anderer, einer etc.), so konnten dieselben schon in der idg. Sprache pronominale Flexion annehmen, und ihrem Vorgange konnten im Germanischen auch die andern Adjectiva folgen, vgl. Sievers in Paul und Braune's Beiträgen II, p. 108. Weiter als das Sanskrit und Germanische ging das Armenische im Gebrauch der Endung des pronominalen Dativ-Locativ. Im ältesten Armenisch findet sich die Endung *um* (die den *o*-Stämmen allein angehört) nur beim Pronomen und pronominalen Adjectiv, so im neuen Testament:

a) pron. *im-um* meinem, *kh-um* deinem, *mer-um* unserm, *dzer-um* euerm, *iur-um* seinem, *or-um* welchem, *u-m* wem (neben blosser *m* in *իմիք* *i-m-ikh*, *սմա* *n-m-a* (*d-m-a*, *s-m-a* = got. *hemma*?) *սմին* *n-m-in* (*d-m-in*, *s-m-in*), *սմայն* *n-m-ain*, *այսմ* *ain-m* (*aid-n*, *ais-m*), *այսմիկ* *ain-m-ik* etc.).

b) pron. adj. *միում* *mi-um* einem, *այլում* *ailum* *ἄλλῳ* (Mrc. 10, 12) = idg. *alyosm-*; ferner: *յառաջնում* am ersten (Tage), *յերկրորդում* im zweiten (Luc. 6, 1); *յայսմ աշխարհի և 'ի հանդերձելումն* in dieser Welt und der künftigen Matth. 12, 32; *յետնում* am jüngsten (Tage) Joh. 6, 44; *'ի վերջում* am letzten (Tage) Joh. 7, 37; *ընդ այսպիսումն* mit einem solchen Pl. Kr. I, 5, 11. — Vgl. damit die pronominal flectirten Adjectiva des Skr. bei Sievers a. a. O., Whitney, Indische Grammatik § 522—526.

Dagegen hat der Pentateuch schon neben *ailum* (Lev. 27, 20) und *miusum* im andern (Gen. 17, 21) den Loc. *srbum* (*i srbum* *τελνοῖ ἐν τόπῳ ἁγίῳ* Ex. 29, 31) vom Adj. *surb* heilig. Dazu findet sich später: *'ի սրբումն* և *'ի պղծումն* im heiligen

und profanen, 'ի հոռւմն և 'ի նորոռւմն im alten und neuen, schliesslich auch մարդորմ մարդ-um von *mard* Mensch — von dem ich noch nicht constatirt habe, wo es zuerst in der Literatur vorkommt.

Weitere Beispiele für den Dat. Loc. auf *um* aus guten Schriftstellern sowie aus David dem Philosophen verzeichnet Bagratuni, Grammatik p. 43—44. Es ist interessant auch hier zu sehen, wie oft vor diesen Formen die Präposition *ի* sich findet, zum Zeichen, dass sie auch der Bedeutung nach Locative sind. Im modernen Ostarmenisch wurde die ursp. pronominale Endung *um* auf alle Nominalstämme übertragen, nachdem der Dativ sich vom Loc. geschieden und mit dem Gen. zusammengefallen war, so dass ein eigener, von den andern Casus geschiedener Locativ entstand. —

Nom.	Acc.	Gen. Dat.	Dat. Loc.	Abl.	Istr.
<i>aīl</i>	<i>z-aīl</i>	<i>aīloy</i>	<i>aīlum</i>	<i>y aīlmē</i>	<i>aīlov</i>
Grdf. <i>alyo-s</i>	<i>alyo-m</i>	<i>alyosyo</i>	<i>alyosmai</i>		<i>alyo-bhi</i>
			und <i>alyosmi</i>		

Der Ablativ *aīl-m-ē* ist eine Neubildung aus dem Dat. Loc. *aīlum* mittelst der Ablativendung *ē*, wie ja das Pron. regelmässig den Ablat. aus dem Dativ-Locativ bildet, vgl. dat. loc. *im-um* meinem, abl. *imm-ē*, *merum* unserm — *mermē*, *orum* welchem — *ormē* (vgl. indo-iranisch *tasmād* in Anlehnung an *tasmāi*, *tasmī-n* aus ursp. **tād* gebildet), danach ferner: *aīlmē* Ebr. 7, 13 aus *aīlum*, յառաջիւմէ յորմէ *y-arajnmē yormē* seit dem ersten (Tage) an welchem Apg. 20, 18 aus *arajn-um* — *or-um*, (cfr. skr. *viçvasmāt* neben *viçvasmāi*, *viçvasmīn*), danach weiter: ընդ աջիւմէ zur Rechten, 'ի ձախիւմէ zur Linken Matth. 25, 33.

14) լիւալ, լեալ gewesen.

Zum Praes. *linim* (aus **lē-ni-m*) lautet das ptcp. perf. *lieal* und *leal*, wie die Grammatiken richtig angeben. Es war nur hinzuzufügen, dass *lieal* die ältere Form ist, aus der erst *leal* entstand. Das neue Testament hat mit einer Ausnahme nur լիւալ *lieal*: Luc. 8, 43; 23, 8; Joh. 11, 21; 14, 28; Pl. Kr. I, 15, 32 (Var. *leal*), Pl. Php. 2, 8; 8, 6; Pl. Tm. I, 3, 4; I, 5, 9; Pt. II Ep. 2, 13; Ebr. 4, 3; Apg. 28, 25 (Var. *leal*), aber Apg. 25, 6 nur *leal*. Dagegen findet sich *leal* im Pentateuch (Gen. 2, 5; Deut. 17, 4; 20, 6 u. s. w.) wie auch sonst gewöhnlich. Es wird nur im Nom. Acc. des Sing. und Plural gebraucht und nimmt nicht, wie die andern Ptcp. auf *eal*, die übrigen Casus-endungen an (Bagratuni, Grammatik p. 203, § 475).

15) Die Apocalypse.

Die arm. Uebersetzung der Offenbarung Johannis hat einige Eigenthümlichkeiten, welche die Vermuthung nahe legen, dass sie später¹⁾ als die übrigen Theile des neuen Testaments aus dem Griechischen ins Armenische übersetzt worden ist, es sei denn, dass diese Eigenthümlichkeiten auf Rechnung der Ueberlieferung zu setzen wären. Es sind die folgenden:

1) Die Verba mit dem Praesenscharakter *i* (wie *ունիմ* *unim*) bilden ihren Infinitiv (über den im Allgemeinen Bagratuni, Grammatik p. 157, § 352 zu vergleichen ist) im neuen Testament durchweg auf *el*, nicht auf *il*, z. B. *un-el* haben, *linel* sein, *փախչել* *φυγεῖν*, *ananel* geworfen werden (Matth. 18, 8), *aprel* *σώσῃναι* Marc. 10, 26, etc. Freilich findet sich Pl. Kr. I, 7, 12 *բնակիլ* *bnakil* *οἰκεῖν*, aber mit „vielen“ Handschriften kann dort *bnakel* gelesen werden. So bleiben nur 2 Inf. auf *il* im neuen Testament und diese stehen in der Apocalypse: 3, 16: (*հանդերձեալ ես*) *փսիսիլ* ausgespieen werden und 6, 11: (*հանդերձեալ են*) *կատարիլ* getödtet werden.

2) Der Aorist (3. p. sg.) der vocalisch anlautenden Verba hat im neuen Testament kein Augment: *առ ալ* *ἔλαβε* Pl. Kr. I, 11, 23; *arar* that (oft), *ark* warf Luc. 21, 2; *ած* *αὐτς* führte Marc. 12, 1; *arb* trank Luc. 4, 2, *աւծ* *αὐτς* salbte Luc. 4, 18; *անց* *αὐτς* *παρῖλθῃς* Pl. Kr. II, 5, 17. Dagegen findet sich *ants* mit Augment (und zwar mit *ē* statt des älteren *e*) in der Apocalypse an drei Stellen: *հանց* *ēants* 9, 12; 11, 14; 21, 4.

3) Die Freiheit des späteren Armenisch, den Nom. pl. statt des Acc. und umgekehrt zu gebrauchen, ist dem neuen Testament fremd. Nur die Apc. nimmt sich die Freiheit, den Nom. mehrfach statt des Acc. zu setzen:

5, 2: *բանալ զգիրքս* zu öffnen das Buch,

5, 3—5: *բանալ զգիրքն* zu öffnen das Buch,

6, 5: *ունէր կշիռք* er hatte eine Wage,

9, 10: *ունէին գլուխք* *ἔχουσαι κεφαλάς*,

1) Ich bemerke erst jetzt, beim Druck, dass nach der Meinung des Herausgebers der arm. Bibel (Vened. 1805 in 4.) diese Uebersetzung nicht vor dem 8. Jahrh. gemacht worden ist (Vorrede p. 8).

10, 2: *ուհր գրկոյք մի* er hatte ein Buch (*βιβλαρίδιον*)
vgl. 10, 8: *գգրկոյսն*.

4) Auffällig ist der Gebrauch des Dat. *այսմիկ* statt des gen. *այսորիկ* oder *այսոցիկ* im 22. Kapitel, 10 und 18: *գրոցս այսմիկ* *τοῦ βιβλίου τούτου* und 19: *գրոյս այսմիկ* (Var. *գրոցս այսմիկ*). Vielleicht verdient auch die Pluralbildung *գրեանք βιβλία* 20, 12 Beachtung.

5) Auffällig ist ferner die Uebersetzung von 4, 4: *καὶ ἱερεὺς κυκλόθεν τοῦ θρόνου ὁμοία ὁράσει σμαραγδίνῳ* durch *Աբաշանայք շուրջ զաթոռուիս նմանք տեսլեան զլուրիստի*; als ob *ιερεῖς* statt *ἱεὺς* stände.

6) Schliesslich ist die Wiedergabe von *ἵππος χλωρός* 6, 8 durch *ձի շլոռու dxi šloros* auffällig, da *շլոռու* im Armenischen sonst nicht gebraucht wird. Auch sollte man wenigstens *քլոռու khloros* erwarten, da im ältern Armenisch ¹⁾ doch immer *ք = kh* das griechische *χ* wiedergiebt. Die Glosse *որ է պալլաիս or ɛ bôzlaχ*, durch die *ձի շլոռու* erklärt wird, gehört natürlich nicht in den Text. *bôz* in *bôzlaχ* ist persisch *بوز bôz* *equus coloris caerulei in albedinem vergentis* (V); was *laχ* hier sein soll, weiss ich nicht.

Fremdwörter ²⁾.

16) *ապաստան*.

ապաստան apastan Vertrauen, Zuflucht (*πεποίθησις* Cor. II, 1, 5; *καταφυγή* Deut. 19, 3), auch: vertrauend, sich verlassend (wie W die Stelle Cor. II, 1, 5 fasst), seine Zuflucht nehmend zu (Sebeos p. 27). Dieses Wort hat de Lagarde früher zu phl. *apastân* gestellt, jetzt scheint er die Zusammenstellung nicht mehr zu billigen. Mit Unrecht, denn phl. *apastân* (auf den

1) *molos* (Leben der Väter) = *μολόχη, μαλάχη* ist gleichfalls jung.

2) Wegen der im fig. gebrauchten Abkürzungen, vgl. Armeniaca. II. Die Zusammenstellungen 17, 21—38 rühren von Nöldeke her.

Gemmen) stimmt nach Laut und Bedeutung vollkommen zu arm. *apastan*, wie es auch im Pazend als *awastâm* = confidence, reliance, trust (West, M. i. Kh. Glossary p. 24) vorliegt.

17) ապարաւք.

ապարաւք *aparan-kh* bedeutet der Palast (bei W = *βάρεις*, *βασίλειον* aus dem alten Testament mehrfach belegt, im neuen = *τὸ πραιτώριον* Matth. 27, 27 und Joh. 18, 28) und gehört zu altpers. *apadâna*, und den aus dem Pers. entlehnten späteren hebr. *אֲפַדְנָא* Dan. 11, 45, palmyrenisch *אפדנא* (ZDMG. XXIV, 108) = syr. *ܐܦܕܢܐ* (traditionelle Aussprache *âfadnâ*) Palast, arab. *قَدْن*. Vgl. auch die Städtenamen *Ἀπαδάνα*, Apadna.

18) ապարթանեմ.

ապարթանեմ *aparthanem* bezeichnet C als zweifelhaft, übersetzt es aber durch insolentire, imbalanzire etc. Es findet sich nur einmal bei *Ελιζέ* (Ausgabe von Venedig 1859) p. 12. Z. 4—5: *ապարթանէր* er war übermüthig. C kennt auch ein („zweifelhaftes“) *aparthan-akan* = arrogante, orgoglioso, das bei W fehlt. Beide gehören zu p. *بارتن* *bar-tan* superbus, arrogans, pz. *awar-tan-i* haughtiness, arrogance (West, Gl. zum M. i. Kh.).

19) ապսպարեմ.

ապսպարեմ *apspar-em* oder *apasparem* ich übergebe, empfehle (W: *ἐπιτρέπω*, commendo, bei Koriun (Vened. 1833, p. 25) etc.) nebst *apspuar-etsi* (Steph. Orb. I, 254) stellte de Lagarde früher mit pers. *sipurdan* zusammen, billigt aber diese Zusammenstellung nicht mehr. Sie ist dennoch richtig, nur war genau arm. *apaspar-em* = phl. *apaspâr-am* pz. *awaspâr-am* (to deliver up, to consign, to commit West, Gl. M. i. Kh. p. 23) zu setzen.

20) բար.

բարապան *bar-a-pan* heisst Thürhüter (von W mehrfach aus dem alten Testament belegt); *բարապետ* *bar-a-pet* (Jacob von Nisibis, 5. Jahrh.) bedeutet dasselbe; *բարաւոր* *bar-a-vor* ist die obere Thürschwelle (la soglia di sopra della porta, C, *φλιά* Exodus 12, 7, *ὑπέρθυρον*, W.). In allen dreien steckt das Wort

bar die Thür, das, gegenüber dem echt armenischen *durn*, als persisches Lehnwort anzusehen ist. Vgl. np. بَر *bar* 11) ianua, porta (در سرا و خانه) V. und ZDMG. 35, p. 354, Anmk.: بَر heisst im Deri die Thüre, wie im semnan. Dialect *bari*, in Wachan *bār* (Tomaschek, Sitzungsber. d. Wiener Akad. XCVI, 79) — und ist mit pers. بَیْر *bêr*- [aus *bar-y*-] in بیرون identisch; da diese Wörter Nebenformen von در, alt *dvara*, *dvāra* sind, so ist die Erklärung von p. بیرون, wie sie Nöldeke (Gött. Gel. Anz. 1879, 432) giebt, unzweifelhaft richtig“. Justi.

21) դարգիչ.

դարգիչ „*dargic*“ (oder *darguc*) = „Sänfte“ findet sich nur in den Comp. դարգիչալալ *dargc-a-kal* in der Sänfte getragen (Cyrillus von Jerusalem, Katech., 5. Jahrh.) und դարգիչաձեւ *dargc-a-dzev* „che a la forma di lettiga“ (Johannes der Mönch, XIII. Jahrh.). Es ist = aram. ܕܪܓܝܬܐ (etwa *dargaš* zu sprechen) „Bett“, ܕܪܓܝܬܐ *dargûštâ*, „Sänfte, Wiege“, das aber gewiss nicht ursprünglich semitisch ist; cfr. درگوش *dergouch*, enfant trouvé, nouveau-né, Justi-Jaba?

22) զիլ.

զիլ *zîl* „soprano“ wird von W als „Fremdwort“ bezeichnet. Es findet sich bei Erznkatsi (13—14. Jahrh.), der *zîl ev bamb* durch arm. անլիկ լի ծախք erklärt. *bamb* „die tiefste Saite, Bass“ = p. *bamm* (de Lagarde. Arm. Stud. 342), *zîl* „die hellste Saite eines Instrumentes, der Sopran“ = p. زَبَر *zêr* (eigentlich Arabisierung des persischen *zêr* „unten“) „nomen chordae instrumenti musici tenuissimae“. V.

23) թաս.

թաս *thas* „tazza, bicchiere, coppa, nappa“ (Moses Kalank. I, 185: „16 *thas* Most“) = (pers.) arab. طاس *vas* patorium, scyphus (V.), „tašt = *thas*“ Vardan (13. Jahrh.), mit Recht, denn طاس (woraus „tazza, tasse, Tasse“) ist aus p. tašt entstanden.

24) խղոււնդն .

խղոււնդն *χλυνήν* oder *χληνιun* (W belegt g. pl. խղոււնդաց und n. pl. խղլւնդոյսք bei Basilus von Caesarea, 5. Jahrh., in medicin. Schriften soll es auch als *χρηναῖ*, *χρηκολ* vorkommen) ist die Schnecke, Muschel, Purpurschnecke (bei W: *κόχλος*, *κοχλίας*, *κόγχη*, *κογχύλη*). Es ist = aram. ܚܠܝܢܐ, ܚܠܝܢܐ, ܚܠܝܢܐ (etwa *hlêzônâ* zu sprechen), arab. حِلَزُون *halazûn* (schwerlich semitischer Herkunft).

25) խորդ .

Arm. խորդ *χорг* Sack (von W aus Jacob von Nisibis und Faustus von Byz. 5. Jahrh. belegt; öfter խորդ և մոխիր „Sack und Asche“, wie schon Ev. Luc. 10, 13) gehört zu arab. خُرْج *χurj* „Mantelsack“, syr. ܚܘܪܓܐ *churgā*, pers. خرجين *χurjîn* Mantelsack. Wie verhalten sich diese Worte zu einander und zu arm. քուրձ *khurdz* *σάκκος* (altes Testament) = syr. ܚܘܪܐ etc.? — Mit letzteren Worten stimmt nur zufällig im Laut überein das von de Lagarde Ges. Abh. 58 mit خرجين identifizierte خورزی, خورزینه, welches in den Lexicis aus dem pers. N. T. belegt wird mit der Bedeutung „horreum“; entsprechend Gazophyl. pers. 141 خورزی „granaro“. Denn dies ist eine moderne Umänderung von خورجین „Speise - Sammlung“, welches die jüd. Uebersetzung der Genesis bietet, allerdings für das hebr. סוּסָה „Sack“.

26) կաղապար .

Կաղապար *καλαpar* (von W z. B. aus Agathangelos 5. Jahrh. und Asolik 11. Jahrh. belegt) bedeutet nach C modello, esemplare, esempio und wird durch „türk. قالم [qal]“ d. i. *kalüb* = arab. قَالِب („calibre“) erklärt. Es ist = pz. *kâlbud* (West, Gl. M. i Kh.), pers. کالبُد *kâlbud* forma = gr. *καλοπόδιον*. Wie verhält sich zu *καλαpar* das häufiger gebrauchte գաղափար *galaphar* Form, Muster, Beispiel?

27) Կամաս .

Կամաս *kamas* „Kleid“ belegt W aus dem „Leben der Väter“ wie auch մազեկամաս *mazekamas* „Kleid aus Ziegenhaaren“ und vergleicht arab. قاماش *qamas*. Es ist = arab. قماش „Sachen, Zeug“.

28) Կապէնք .

Կապէնք *kapên-kh* μίσθωμα (Deuteron. 23, 18: զԿապէնք պողնկի *z-kapên-s* poruki = μίσθωμα πόρνης) = p. كابين *kâbîn* Mitgift.

29) Կարկուրայ .

Կարկուրայ *karkuray* „die Barke“ (Isychios von Jerusalem, 8. Jahrh. und Ephrem 5. Jahrh.) = syr. ܩܪܩܘܪܐ *qarqûrâ* (arabisch قَرَقُور) d. i. gr. κέρκυρας.

30) Կարուրայ .

Կարուրայ *karuray* Uringlas (Mechithar der Arzt 12. Jahrh.) = arab. قاروراء „Glas“.



31) Կլայ .

Կլայ *klay* „Burg“ bei späten Schriftstellern (wie Matth. von Urha 12. Jahrh.) = arab. قَلْعَة. Daher *Hromklay* = Römerburg; arab. قلعة الروم *Qal'at arrûm*, St. Martin, Mémoires I, 196, türkisch روم قلعهسى *Rûm Qal'esi*.

32) Կուզ .

Կուզ *kuz* wird von W einmal durch *ixtis*, martes (aus Joh. dem Mamikonier und Vardan [13. Jahrh.] belegt), dann auch durch αἰλουρος (*կախիկ* u. շահիկ der Katzen und Hunde, Cyrillus, Katech. 5. Jahrh.) übersetzt. Es ist = kurd. مازە *Mardêr* (Justi), syr. ܩܘܙܐ *qûzâ* „Wiesel“ Nöldeke, ZDMG. XXXV, 235 (kaum ursprünglich semitisch).

33) Հեգ.

Հեգ *heg* übersetzt C durch *compitazione* (Buchstabiren) und *sillaba*, W durch *συλλαβή* (Oskeberan, Jesaias, 5. Jahrh.) wie *heg-en* durch *συλλαβίζω*. Es gehört wohl zu:  *heghjânâ* „das Lesen, Buchstabiren“,  *hēghâ* „las“, etc.

34) շապ.

շալէղ *šblel* oder շապլէղ *šablel* (Vermischte Schriften, nach dem 12. Jahrh.) heisst der Alaun. W erklärt es durch „պաղլէղ. *šab*“, wie unter *պաղլէղ* (*alumen*) dies zur Erklärung von շիւ *šib* erscheint. Jones *šb-*, *šab* ist = pers. arab. شَب, شَب Alaun.

35) պարկէն.

պարկէն (*փոսի*) *parkén* (*phosi*) ist der Graben rings um die Mauer der Stadt (Agathangelos und Levond). Es ist = np. پارتين *pârgên*, arabisch فارقين *fâriqîn* „Wallgraben“.

36) ռումբ.

ռումբ *rumb* (bei spätern Schriftstellern, z. B. Matth. von Urha 12. Jahrh.) in der Bedeutung „dardo, asta, lancia“ ist wohl = arab. رُمح, aram. *rumhā*? Ein anderes *rumb* müsste dann dasjenige sein, welches in ռմբաքար Wurfmaschine (altes Testament) enthalten ist.

37) սախտ.

սախտէալ *saxt-eal* „gesattelt“, *an-saxt* ungesattelt (nur bei Nerses Lambronatsi, XII. Jahrh.) zu np. ساخت *sâxt* Sattelzeug¹⁾.

38) տուղրայ.

տուղրայ *tuḡray* (sprich *tuḡra*) bei Vardan, Geschichte (13. Jahrh.) übersetzt C durch *suggello*, *carattere regio* und bezeichnet es als türkisch. Es ist in der That das türkische طغرا.

1) Schon bei de Lagarde, *Arm. Stud.* s. v. *saxt*. — Drucknote.

39) Arm. *r* = pers. *δ*.

In einigen Fällen steht arm. *r* seltsamerweise dem *d* anderer Sprachen gegenüber. Wir fanden oben die Gleichungen: arm. *aparan-kh* = altp. *apadāna*, arm. *kalapar* = pz. *kālbud*, gr. *καλοπόδιον*, und es finden sich ohne weiteres dazu noch arm. *mar-kh* die Meder = altp. *mādā* und *lambar-kh* = *λαμπάδες* Apc. 4, 5. Somit lässt sich ferner zusammenstellen: arm. *burastan* Garten (*παράδεισος* Num. 24, 6) mit np. *bōstan*; *bur-em* „dufte“ mit p. *bōyam*, *burvar* *θυμιατήριον* (Brief an die Ebr. 9, 4) mit einem zd. **baodōbara* (vgl. *barōbaoda*) — woraus sich ein arm. **boir* = altp. **bauda* = zd. *baoda* erschliessen lässt; *χοῖρ* *διάδημα*, *κίδαρις*, *μίτρα* (von W aus der Bibel mehrfach belegt) mit zd. *χaođa* Helm, altp. *χauđa* Mütze, phl. *χôδ*, np. *χôî*¹⁾, osset. *χode*; *aroir* „Messing“ (nur Chronica I, 28, 2; doch vgl. *aruri* bei Ephrem) mit baluci *rôd* Kupfer, phl. *rôd*, np. *rôî* aes (die ein altp. **rauda* voraussetzen), skr. *lôha* röthliches Metall, Kupfer, ksl. *ruda* Metall, lat. *raudus*; *marax* Heuschrecke (Matth. 3, 4) mit zd. *mađaχā*, wenn dieses von Darmesteter (*Mémoires de la société de ling.* IV, 211 flg.) richtig gedeutet wird — wogegen np. *malax* Heuschrecke spricht, das nicht wohl aus *mađaχā* entstanden sein kann, da np. *l* zwischen Vocalen zwar aus älterem *r* und *rd*, aber nicht aus *d* (*δ*) hervorgeht²⁾.

Nun hatte aller Wahrscheinlichkeit nach das Altpersische nach Vocalen statt der Medien *g*, *d*, *b* die Spiranten *γ*, *δ*, *β* (vgl. meine Iran. Stud. in Kuhn's Ztschr. 24, p. 413), und es stellen sich somit den angeführten arm. Wörtern folgende altpers. und griech. Formen gegenüber:

arm. <i>aparan-</i>	=	altp. <i>apadāna</i>
„ <i>mar-</i>	=	„ <i>māda</i>
„ <i>*boir</i>	=	„ <i>*bauda</i>
„ <i>χοῖρ</i>	=	„ <i>χauđa</i>
„ <i>aroir</i>	=	„ <i>rauda</i>
„ <i>marax</i>	=	„ <i>mađaχā</i> (?)
„ <i>kalapar</i>	=	gr. <i>καλοπόδιον</i> , pz. <i>kālbud</i>
„ <i>lambar-kh</i>	=	„ <i>λαμπάδ-ες</i> .

1) Np. *خون* *χôδ* ist wohl aus dem Arab. zurückentlehnt.

2) Np. *mul* „Wein“ sehe ich nicht als Nebenform von *mai* = zd. *mađu* (oder = zd. *mađa*) an, sondern führe es auf ein altp. **mrđu* zurück, das ich zu skr. *mrđvīkā* „Weintraube“ stelle. — Zu den oben angeführten Wörtern gehört vielleicht auch *սպարապետ* *spar-a-pet* *ἀρχιστράτηγος*, das bisher zu altp. *asbāra* (für **aspaḥāra* = Reiter) gestellt worden ist. Es könnte = altp. **spāḥapati*, zd. **spāḥōpaiti* sein, das später (phl.) *spāhpet* lautete und ins Armenische als *aspahapet* übergieng. Während *sparapet* im Arm. ganz heimisch geworden ist (vgl. die Belege bei W), ist *aspahapet* ihm ganz fremd geblieben: es findet sich (nach W) nur an 2 gleichlautenden Stellen des Moses Khor., II, 28 und 68: „*Kareni Pahlav*, *Sureni Pahlav* und — *Aspahapeti Pahlav*“.

Alle diese arm. Wörter sind Lehnwörter, die schon bei Beginn der arm. Literatur gut eingebürgert, also in sehr alter Zeit aus dem Persischen (resp. Griechischen) entlehnt sind. Sie zeigen, dass die Armenier die pers. Spirans δ regelmässig durch r wiedergaben. Im Anlaut und nach Consonanten hatte das Altpers. (wie das Zend) statt der Spirans den Verschlusslaut d , daher finden wir arm. *dat* = altp. *dâta*, *band* = np. *band*, altp. **banda* (vgl. *bandaka*), *andam* Glied = np. *andâm*, *aramazd* = altp. *a(h)ura-mazdâ* etc. Da die Spirans δ im Persischen bald schwindet (zu h oder y wird), so kann sie bei später entlehnten Worten natürlich nicht mehr durch r wiedergegeben sein. Das im späteren Persisch erscheinende δ ist aus altem t (nach Vocalen) hervorgegangen.

40) Ժանուար.

Ժանուար *žanuar* findet sich bei Faustus p. 189, 194, 236 (auch p. 118 ist *žanuar-* zu lesen für *žanu-*, wie auch W vermuthete) und bedeutet „die Sänfte“ (zum Transport der Frauen des Perserkönigs). Es ist = np. زنبار *zanbar* „genus ferculi vel feretri, quod a duobus hominibus portatur“ etc. (V). *žan* wird „Frau“ bedeuten, zd. *jēni*, np. *zan*; *var* bedeutet tragend = zd. *bara*.

41) Կնգմենի.

Կնգմենի *knqm-eni* wird Faustus 263 neben *samur-eni* Zobelpelz, *gail-eni* Wolfspelz, *alues-eni* Fuchspelz genannt und vom Lexicon vermuthungsweise, aber wohl richtig als „Hermelinpelz“ gedeutet. Daraus liesse sich ein altarmenisches *knqum* Hermelin erschliessen, das kaum von dem modernen, arab. pers. türk. *qâqum* zu trennen ist.

Strassburg, 2. November 1881.

Miscellanea.

Von

R. Plschel.

5. Atharvaveda XIX, 30, 5.

Atharvaveda XIX, 30, 5 lautet:

yát samudré abhyákrandat Parjányo vidyútā sahá |
táto hiraṇyáyo bindús táto darbhó ajāyata ||

„Wenn Parjanya unter Blitzen im Meer gebrüllt (gedonnert) hat, so entstand daraus der goldene Tropfen, daraus das Gras“. Der Spruch ist gerichtet an ein Grasbüschel (darbhā), das als Amulet gebraucht wird. Was mit dem „goldenen Tropfen“ gemeint ist, ergibt sich aus Atharvaveda IV, 10, einem Spruche, der von Ludwig, Rgveda III, p. 462 und von Grill, Hundert Lieder des Atharvaveda. Tübingen 1879 p. 25 übersetzt worden ist. Dort ist von einer ebenfalls als Amulet gebrauchten perlenhaltigen Muschel die Rede, von der es in V. 1 heisst, dass sie entstanden sei vidyúto jyótiṣas pári und dass sie hiraṇyajāḥ sei. Als zweiter Geburtsort wird in V. 2 das „Meer“ genannt und in V. 4 heisst sie diví jātāḥ samudrajāḥ. Auch in V. 5 ist divākarāḥ von der Muschel zu verstehen und nicht mit Ludwig und Grill ein Gleichniss anzunehmen; die Muschel selbst ist direct „Sonne“ genannt und vṛtrá ist = Wolke, wie Roth richtig gesehen hat. Vergleicht man damit unseren Vers AV. XIX, 30, 5, so ist klar, dass mit dem hiraṇyáyo bindús die „Perle“ gemeint ist, und wir lernen aus unserer Stelle, dass die von den klassischen und arabischen Schriftstellern überlieferte Ansicht von der Entstehung der Perlen schon vedisch ist. So berichtet Aelian, De natura animalium ed. Hercher X, 13: Ὁ ἀδόμιμος δὲ παρὰ τοῖς ἀνοήτοις καὶ ἐν ταῖς γυναιξὶ θαυμαστός μαργαρίτης θρέμμα μέντοι τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάττης καὶ οὗτός ἐστι, καὶ τίκτεσθαι γε αὐτὸν τερατολογοῦσιν ὅταν ταῖς κόγχαις ἀνεφγμέναις ἐπιλάμψωσιν αἱ ἀστραπαί. Dazu vergleiche man den Bericht des Arabers bei Reinaud: Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine Tome I. (Paris 1845) p. 147 f.: Du reste on ne s'accorde pas sur la formation de la perle. Quelques auteurs

ont dit que le coquillage, lorsqu'il pleut, monte jusqu' à la surface de l'eau, et ouvre la bouche pour recueillir les gouttes de la pluie; ces gouttes se transforment en graines. An Stelle des Regens ist bei Plinius IX, § 107 ed. Detlefsen der Thau getreten: Origo atque genitura conchae est haut multum ostrearum conchis differentis. has ubi genitalis anni stimularit hora, pandentes se quadam oscitatione impleri roscido conceptu tradunt, gravidas postea eniti, partumque concharum esse margaritas pro qualitate roris accepti. si purus influxerit, candorem conspici, si vero turbidus, et fetum sordescere. eundem pallere caelo minante. conceptum ex eo quippe constare, caelique eis majorem societatem esse quam maris, inde nubilum trahi colorem aut pro claritate matutina serenum. Abweichend von Aelian berichtet Plinius § 108 dann: si fulguret, comprimi conchas ac pro jejuni modo minui. si vero etiam tonuerit, pavidas ac repente compressas quae vocant physemata efficere, specie modo inani inflatas sine corpore. hos esse concharum abortus. Aelian berichtet also, dass die Perlen entstehen, wenn der Blitz in die geöffnete Muschel hineinleuchtet, der Araber, wenn Regentropfen hineinfallen, Plinius, wenn Thau hineinfällt. Die vedischen Inder glaubten nach unserer Stelle, dass Donner und Blitz zur Entstehung der Perlen nöthig seien, ob auch Regen, folgt aus unserer Stelle nicht mit Nothwendigkeit. Dies war aber später die gewöhnliche Ansicht, wie genügend bekannt; cfr. *Mālavikāgnimitram* V. 6. *Mṛcchakaṭikā* p. 91, 7. 8. Indische Sprüche ² 6781. *Rājatarāṅginī* III, 202. Gildemeister in *Orient und Occident* II, 173. Lassen, *Indische Alterthumskunde* I, ² 288 Anm. 2. III, 307. Man sehe auch Bohlen zu *Bhartaṅhari* II, 57. Rückert, *Poetische Werke* 1, 371, 12. K. Möbius, *Die echten Perlen*. Hamburg 1857 p. 30. 74. Nach einer andern von den Griechen überlieferten Ansicht, waren die Perlen die Knochen der Muschelthiere; cfr. Chares frg. 12. Megasthenes bei Arrian *Indike* 8, 12. Ist damit in Verbindung zu bringen AV. IV, 10, 7: devānām āsthi kṛṣṇanāṃ babhūva tād ātmanvāc caraty apsv āntāḥ? „Der Knochen der Götter ward zur Perle; beseelt lebt er in den Wassern“.

6. Bemerkungen zum zweiten Fargard des Vendīdād.

Der vielbehandelte zweite Fargard des Vendīdād ist vor kurzer Zeit zum ersten Male von Geldner in wissenschaftlicher Weise bearbeitet worden. Geldners Resultate erscheinen mir zum grössten Theil ganz unanfechtbar, nur in einigen Punkten weiche ich von ihm ab, die ich hier zur Sprache bringen will. Die ersten sieben Strophen habe ich bereits in Bezenbergers Beiträgen VI, p. 280 ff. besprochen. Im Folgenden will ich nicht auf alle Einzelheiten eingehen, in denen ich von Geldner abweiche, sondern nur eine Auswahl des Wichtigeren geben. Ich lege dabei die Ausgabe von Westergaard zu Grunde.

Geldner hat bereits Metrik p. 18 in § 10 die Worte

āad Yimō frašūsāt raocā

ā upa rapīwam hū paiti adwanem

unter Vergleichung von Yasť 12, 3 verbessert in:

āad Yimō frašūsāt raocā

ā hū paiti adwanem.

hū will er hu vō lesen. Das ist aber unmöglich. Schon vor Geldner hat Toerpel das richtige gefunden, indem er schrieb:

ā hūrō paiti adwanem

und bemerkte, dass für hū metri caussa überall hūrō zu lesen sei. (De metricis partibus Zendavestae. Halle 1874 p. 36 mit Anmerkung 1). Dass dies allein richtig ist, beweist der vedische Genetiv sūras, dessen Accent sich aus der Urform súaras erklärt, wie Lanman, Noun-Inflection p. 408. 488 richtig gesehen hat. Ob nicht direct wie in Yasť 12, 3 zu schreiben ist:

paiti ā hūrō adwanem

muss unentschieden bleiben. Im Irrthum war Toerpel aber, wenn er raocā als Nom. sing. zu raocañt fasste. Freilich lehrt Spiegel, Grammatik der altbaktrischen Sprache p. 157f., dass die Themen auf -añt, -mañt, -vañt den Nom. sing. auf -ā bilden, nur zuweilen auf -ō. Dies wiederholt Geiger, Handbuch der Awestasprache, Erlangen 1879 § 63, und auch Harlez, Manuel de la langue de l'Avesta. Louvain 1879 p. 45 lehrt die Formen auf -ā und -ō als gleichwerthig nebeneinander. Das wahre Sachverhältniss ist aber, dass die Themen auf -añt den Nom. sing. stets auf -ō, die auf -mañt und -vañt stets auf -ā bilden, wie schon die Zusammenstellung bei Justi, Handbuch p. 394 zeigt. Daher kann ayā Yasť 13, 16 nicht Nom. sing. des part. praes. act. zu √i sein. Der Eintritt von -ā ist demnach bedingt von den vorausgehenden Lauten m und v. raocā muss also als Accus. plur. zu raocañh gefasst werden.

In § 11 liegt eine Mahāpañkti-Strophe vor. Um sie zu erhalten, müssen wir aber eine Interpolation annehmen, die in den Worten yaṇa kaṇa ca hē zaošō stecken dürfte, die eine Glosse zu dem vorhergehenden hvam anu uštim zaošemca sind. Das Verdienst die richtige Lesart astem ipra fracareñta zuerst gefunden zu haben, gebührt nicht Roth, sondern wieder Toerpel p. 38, den Roth nicht nennt (Ueber Yasna 31. Tübingen 1876 p. 29). Es ist übrigens möglich, dass Toerpel die Verbesserung Roths Vorlesungen verdankt, was ich nicht entscheiden kann.

In § 21 verbessert Geldner srūtōairyenē. Dasselbe hat schon Windischmann gethan: Zoroastrische Studien p. 48. Um das Metrum in § 24 in Ordnung zu bringen, stellt Geldner Metrik § 43 die kühne Vermuthung auf, dass zur Zeit der Entstehung der Lieder in der Lautverbindung ñha = altem sya, das y noch durchgeklungen habe und dass dem Silbenmangel durch

Vocalisirung des im ñ steckenden y abgeholfen werden könne. Das ist ganz undenklich. Man schreibe hier:

parō zi zimō aṣṭaṇhā

In § 25 hat Geldner gründlich aufgeräumt. Statt aber aiwiṣṣōipnē zu lesen aiwiṣṣoitane, was sehr bedenklich ist, schlage ich vor auch hier ein ca einzuschieben, also zu lesen:

naraṃ ca aiwiṣṣōipnē

gavaṃ ca gāvayanem ||

In § 26 will Geldner, Metrik p. 105, um das Metrum herzustellen, statt fraskembemca lesen fraskembanemca und KZ. 25, 188 Anm. 6 will er pairivāra adjectivisch fassen. Ich bezweifle, dass das möglich ist und sehe in fraskembem wie in fravārem nur Glossen, lese also den Schluss der Strophe:

haṣṭra nmāṇā avastaya

katemca pairivāremca ||

Den § 27 schreibt Geldner ganz einem Uebersetzer zu. Dann geht aber der Zusammenhang verloren. Mit einer leichten Umstellung erhalten wir eine richtige Anuṣṭubh-Strophe, die der Sinn erfordert:

haṣṭra viṣpanaṃ naraṃ

nairinaṃ ca taṣṭma bara

yōi heṇti aṇhā zemō sraṣṭa

maziṣṭa ca vahiṣṭa ca ||

Zu streichen braucht man also nur upa. Darauf folgte im Urtext aus § 28 die Gāyatrī-Strophe:

tṣṭ kerenava miṣwairṣṭ (a)jyamnem

viṣpem ā ahmād yad aṣṭṣṭ

naṣṭ varṣṭ ṣṭa aṇhen ||

Ich sehe dabei von der Grammatik ab; denn natürlich ist weder yōi noch tṣṭ ursprünglich. varṣṭ ṣṭa schreibe ich im Anschluss an Geldners glänzende Bemerkung über „die eigenthümliche, verstärkte Form“ vareṣṣva. Zur weiteren Bedeutung von naṣṭ sehe man § 41. Die Erzählung ging dann weiter:

aiwi ca tṣṭ varṣṭ ṣava

suwraya zaranaṣṭya

aiṣṭ ca tem varem mareza

dvarem raocanem hāraṣṭṣṭnem ||

Geldner hat richtig gesehen, dass mareza die echte Lesart ist, nicht vareza, wie Hübschmann meint. (Zur Casuslehre p. 178 Anm. 1). Im Uebrigen kann ich ihm aber hier sonst nicht beistimmen. Seine Erklärung von hāraṣṭṣṭna aus har + raṣṭṣṭna ist grammatisch und sachlich unmöglich. „Das Sonnenlicht scheinen lassend“ kann doch unmöglich so viel sein als „das Tageslicht hereinlassend“ und wie Geldner sich Yaṣṭ 10, 142 yaṣṭa māṇhō hvāraṣṭṣṭnō zurechtlegt, ist mir ganz unverständlich. Ein Mond der das Sonnenlicht scheinen lässt, ist doch ebenso undenkbar wie ein Mond der das Tageslicht hineinlässt. Will man es dort aber

etwa als „wie die Sonne leuchtend“ auffassen, so ist das auch unpassend und man muss demselben Worte dann zwei ganz verschiedene Bedeutungen geben. Ein baktrisches Lautgesetz, wonach *r* im Innern des Wortes vor *r* abfällt mit Verlängerung des vorhergehenden Vocals gibt es nicht. Auch im Sanskrit ist ja dieses Gesetz nur auf den Auslaut beschränkt, im Baktrischen aber selbst dort nicht nachweisbar. Das Wort würde sicherlich *hā r e r a o ḥ ṣ n a* lauten. Endlich aber kann *hā r a o ḥ ṣ n a* nicht getrennt werden von vedisch *svarocis* und es muss also bei der Bedeutung „von selbst leuchtend“ = „natürlichen Glanz habend“ bleiben. Die für *raocanem* angenommene Bedeutung von „Fenster“ ist rein er-sonnen. Man denke sich nur, dass das *varem* auf jeder Seite einen *hāpra* lang ist. Was wird da wohl ein Fenster genützt haben? Von einem Dach ist nirgends die Rede; es ist dies auch schon durch die Länge des *vara* ausgeschlossen. Das Licht kam also von oben; das *vara* war oben offen. Die Ueberschwemmung erfolgte ja nicht durch Regengüsse, sondern, wie aus § 24 hervorgeht, durch Schmelzen des Schnees, der dann in den Graben abgeleitet wird. *raocana* ist also nur adjectivisch = „glänzend“. Endlich kann *aipi marez* nicht heissen „zuschliessen“. Wörtlich heisst es „aufschmieren“, „aufstreichen“ und das ist = „anbringen“. Vorher ist ja auch noch gar nicht von einer Thür die Rede gewesen. Ich übersetze also: „Und bringe an dem *vara* eine leuchtende, natürlichen Glanz habende Thür an“. Die Thür soll von hellem Holze sein, damit sie leicht in die Augen fällt. Wäre *raocanem* Substantiv, so könnte ein *ca* dahinter gar nicht fehlen. Richtig, wenn auch mit falscher Lesart, schon Hübschmann, *Casuslehre* p. 306.

In § 21 wird statt *kuṇa tē* zu schreiben sein *kuṇa tad* und für *yā* vielmehr *yad*. Die von Geldner vorgeschlagene Umstellung der Worte:

*añhā pašnaēibya vīspara
zemō zastaēibya vīḥaḍa*

ist zu hart, um wahrscheinlich zu sein. *zemō* hat ein ursprüngliches *zam* verdrängt, *añhā* ist ganz überflüssig. Ich schreibe:

*zam pašnaēibya vīspara
zastaēibya ca vīḥaḍa ||*

Wenn die folgenden Worte nicht als späterer Zusatz ganz zu streichen sind, so dürfte zu schreiben sein:

*maṇayen ahē yaṇa nū
ḥṣūstam zam vīṣāvayēiṇti ||*

Mit Geldners Vorschlag *ḥṣūisti* zu schreiben und dies zu übersetzen: „mit der Hacke“ kann ich mich nicht recht befreunden. Es wäre doch zu sonderbar, wenn Ahura den Yima mit Händen und Füßen arbeiten liesse, wenn er ihm eine Hacke geben könnte. Selbst in der obigen Fassung = „wie man auch heute zerstampfte Erde fortschafft“ sind die Worte noch thöricht genug und sehen

stark wie eine Glosse aus. Sehr möglich erscheint es mir, dass die Worte hierher vom Ende der folgenden Strophe gerathen sind, um den Parallelismus vollständig zu machen. Diese würde lauten:

āad Yimō avapa kerenaot
yapa dim išat Ahurō
zam pašnaeibya visparat
zastaeibya ca viḥadat
manayen ahē yapa nū
ḥṣūstam zam viṣāvayeinti ||

Hier passen die Worte ganz gut und hier kann man sogar mit Geldner ḥṣūisti lesen, was ja der handschriftlichen Ueberlieferung mehr entspricht. Nur Ahura darf man diese Worte nicht in den Mund legen. Aus § 35 reconstituere ich dann wieder die Strophen:

hapra viṣpanam naram
nairinam ca taoḥma barat
yōi(?)heṇti aṇhā zemō sraeṣta
maziṣta ca vahiṣta ca |
tē kerenaot miḥwairē (a)jyamaem
viṣpem ā ahmād yad aētē
narō varē ṣūta aṇhen ||

Dazu kommt aus § 38 die Strophe:

aiwi ca hō varē ṣavat
suwraya zaranaenya
aipi ca hō varem marezat
dvarem raocanem hāraoḥṣnem ||

Geldner nimmt nun an, dass die folgenden Paragraphen 39—43 Prosa sind, also von dem Uebersetzer herrühren. Indess mit der zuletzt angeführten Strophe kann der Urtext unmöglich geschlossen haben. Ich glaube, dass § 39—41 noch dem Urtext angehören und stelle die Strophen so her:

dātare gaḥpanam aṣaum
cayō aētē raocā aṇhen
yō raocayeiti aētahmi
varē yō Yimō kerenaot ||

cayō, aētē, yō (zweimal) sind natürlich verderbt und ebenso stand ursprünglich raocayeinti.

āad aoḥta Ahurō Mazdā
hadāta ca stidāta ca
hakeret iristahē sadayō
starasca māasca hvare ca ||

Die grösste Schwierigkeit, welche diese Strophe bietet, hat bereits Geldner wieder mit sicherem Blick und bekanntem Scharfsinn entfernt, indem er statt sadaya ca oder sadaya ca die v. l. sadayasca aufgenommen und sie als Nom. plur. eines Adjectivs saidi „erscheinend“ gefasst hat. Das Metrum zeigt nun, dass ca zu streichen, also sadayō zu schreiben ist. vaenaiñtē ist nichts als Glosse zu sadayō, und Geldners Erklärung wird dadurch

lediglich bestätigt. In Betreff des Wortes *iriṣṭahē* weiche ich dagegen von Geldner ab. Ich lese statt *iriṣṭahē* mit F bei Spiegel *iristahē*, eine Lesart, auf die auch die Handschriften CE bei Spiegel, K 2 bei Westergaard mit ihrem *iriṣṭahē* hinweisen. *irista* fasse ich als „Untergang“ und übersetze: „zugleich mit dem Untergange erscheinen Sterne, Mond und Sonne“, d. h. es ist im *vara* ewiger Tag. Zur Construction vergleiche man Hübschmann, *Casuslehre* p. 277.

Die eingeschobenen Worte: *vīspa anazra raocā usca usraocayeiti vīspa stidāta raocā aora āraocayeiti añtarād* sind Glosse und fallen daher aus dem Metrum. Die nächste Strophe lässt sich durch eine kleine Umstellung der ersten Worte leicht reconstruieren:

*taḡ yaḍ yāre ayare mainyeiñtē
caḡwaresatem aiwigāmaṇam
dvaḡibya ḥaca nerebya
dva nara uszayeiñtē
miḡwana stri ca nairyasca ||*

Im zweiten Verse ist zu lesen *aiwigāmaṇam*: cfr. Geldner, *Metrik* § 67. Im dritten und vierten lese man *duaḡbia* und *dua*. Die folgenden Worte: *apa aḡtaḡṣam yōi gēuṣ saredaṇam* sind späterer Zusatz. Der Urtext schloss mit folgender Strophe:

*aḡtaḡca narō sraḡṣta
gaya jvaiñti aḡtaḡmi
varḡ yim Yimō kereṇaot.*

Es ist also nur nöthig statt *taḡca* zu verbessern *aḡtaḡca*, um das Metrum in Ordnung zu bringen. Durch diese Herstellung der metrischen Fassung von § 39—41 gewinnen wir, wie man sieht, eine durchaus in sich zusammenhängende Erzählung mit passendem Schluss.

Edessenische Inschriften.

Mitgetheilt und erklärt von

Ed. Sachau.

(Hierzu 1 Tafel.)

Wer von Harrân mit der Richtung auf die beiden Säulen der Citadelle von Edessa, das allgemeine Directionsobject aller von Süden kommenden Karavanen, nordwärts reitet, findet etwa zwei Stunden, bevor er die Stadt erreicht, dass die Landschaft sich verengert zu einem länglichen, von NW nach SO streichenden Einschnitt in die Berge, in dem neben einer bedeutenden Anzahl von Dörfern die Stadt Edessa liegt. Im Nordwesten derselben senken sich die Berge in einer schiefen Ebene allmählich bis an die Stadtmauer, die im Norden um 1—200 Fuss höher ist als im Süden; im Osten liegt eine ebene Fläche, die sich drei Viertel Stunden weit bis zu den nächsten Bergen ausdehnt, und im Süden sieht man über einen grossen Complex fruchtbarer Gärten im Vordergrund hinweg auf das scheinbar unbegrenzte Blachfeld Nordmesopotamiens hinaus. Nur im Westen treten die Felsen fast unmittelbar an die Stadtmauer heran, dieselbe um 3—400 Fuss in steiler Höhe überragend, und auf ihrer östlichsten Spitze erhebt sich die Citadelle, von dem angrenzenden Plateau durch einen tiefen, in den Fels gebrochenen Graben getrennt, aber verbunden mit der Stadtmauer, welche auf beiden Seiten zu ihr hinaufführt. Wenn also Syrische Schriftsteller von einem *Berge von Edessa* (*ܡܝܪܢܐ ܕܝܐܠܐ*) der die Stadt überragt, sprechen ¹⁾, so kann damit nur das im Westen und Südwesten der Stadt gelegene Felsenplateau des Nimrûd-Dâgh gemeint sein. Jetzt unbewohnt und unbewohnbar war es einst die Wohnung von Lebenden, mehr aber noch von Todten. Die Natur hat dort für den Menschen gemauert und gezimmert. Der Fels ist so voll von Höhlen, dass man oft meint in einer Höhlenstadt zu wandeln. Viele derselben sind von Menschenhand nicht berührt, viele sind zu imposanten Grabhöhlen umgestaltet, und manche scheinen mir auch zu Woh-

1) Vgl. zum Beispiel aus der Biographie Ephraem's ZDMG. 27, 602. 603:

ܡܝܪܢܐ ܕܝܐܠܐ ܕܝܐܠܐ ܕܝܐܠܐ ܕܝܐܠܐ ܕܝܐܠܐ.

Edessenische Inschriften.

Mitgetheilt und erklärt von

Ed. Sachau.

(Hierzu 1 Tafel.)

Wer von Harrân mit der Richtung auf die beiden Säulen der Citadelle von Edessa, das allgemeine Directionsobject aller von Süden kommenden Karavanen, nordwärts reitet, findet etwa zwei Stunden, bevor er die Stadt erreicht, dass die Landschaft sich verengert zu einem länglichen, von NW nach SO streichenden Einschnitt in die Berge, in dem neben einer bedeutenden Anzahl von Dörfern die Stadt Edessa liegt. Im Nordwesten derselben senken sich die Berge in einer schiefen Ebene allmählich bis an die Stadtmauer, die im Norden um 1—200 Fuss höher ist als im Süden; im Osten liegt eine ebene Fläche, die sich drei Viertel Stunden weit bis zu den nächsten Bergen ausdehnt, und im Süden sieht man über einen grossen Complex fruchtbarer Gärten im Vordergrund hinweg auf das scheinbar unbegrenzte Blachfeld Nordmesopotamiens hinaus. Nur im Westen treten die Felsen fast unmittelbar an die Stadtmauer heran, dieselbe um 3—400 Fuss in steiler Höhe überragend, und auf ihrer östlichsten Spitze erhebt sich die Citadelle, von dem angrenzenden Plateau durch einen tiefen, in den Fels gebrochenen Graben getrennt, aber verbunden mit der Stadtmauer, welche auf beiden Seiten zu ihr hinaufführt. Wenn also Syrische Schriftsteller von einem *Berge von Edessa* (ܡܝܪܬܐ ܕܝܐܕܝܐ) *der die Stadt überragt*, sprechen ¹⁾, so kann damit nur das im Westen und Südwesten der Stadt gelegene Felsenplateau des Nimrûd-Dâgh gemeint sein. Jetzt unbewohnt und unbewohnbar war es einst die Wohnung von Lebenden, mehr aber noch von Todten. Die Natur hat dort für den Menschen gemauert und gezimmert. Der Fels ist so voll von Höhlen, dass man oft meint in einer Höhlenstadt zu wandeln. Viele derselben sind von Menschenhand nicht berührt, viele sind zu imposanten Grabhöhlen umgestaltet, und manche scheinen mir auch zu Woh-

1) Vgl. zum Beispiel aus der Biographie Ephraem's ZDMG. 27, 602. 603:

ܡܝܪܬܐ ܕܝܐܕܝܐ ܕܝܐܕܝܐ ܕܝܐܕܝܐ ܕܝܐܕܝܐ ܕܝܐܕܝܐ.

9.

EICΘEOCKE
AXPICTOCA

+ Λ Μ Ε Δ Σ Κ Α Ω Π Υ Μ Β Α
Α Δ Ε Λ Φ Α Σ Θ Ε Φ Η Κ Α Ν Τ
Ο Υ Τ Α Μ Η Ν Η Μ Ι Α Ν Τ Ω Τ Ε Ν
+ Ω Α Υ Τ Ο Σ Δ Σ Κ Α Η Π Ι Σ Μ Α Β Α

κ
1
5

8.

κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ
κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ
κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ
κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ
κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ
κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ κ

3.

רע
החטא
אדרח
דא

בר
לחטא

4.

+
טאנזח
מר
לחטא
אחל
לבח
מ
רע
אחל
חל
מח
מח
אחל
אחל
+
+
אחל

nungen für Lebende, zu Klöstern für Mönche, zu Klausen für Einsiedler, ausgebaut worden zu sein. Man sieht an einer Stelle WSW von Urfa, die den Namen Câr Taghly چار طاغلو führt, eine grosse Anzahl von Kammern verschiedener Grösse und Gestalt neben einander, ferner Treppen, Thüren und andere bauliche Vorrichtungen, welche darthun, dass hier Lebende hausten¹⁾. Man führte mich zu dieser Stätte, weil wenige Wochen vorher daselbst eine Inschrift bemerkt worden war; als ich aber hinkam, fand ich die Inschrift gänzlich zerstört. Die Muhammedaner von Urfa pflegen am Freitag-Nachmittag ihren Kéf, wir würden sagen: ihr Sonntag - Nachmittags - Vergnügen, mit Kaffeekochen, Rauchen, Schwatzen und ähnlichen Dingen auf dem Plateau des Nimrûd-Dâgh zu halten, und wenn sie bei der Gelegenheit etwas entdecken, was nicht Muhammedanisch, also heidnisch und teuflisch ist, so zerstören sie es zur grösseren Ehre Gottes und zur Erlustigung mit Jung und Alt.

Die geneigte Ebene im Nordwesten der Stadt ist bedeckt mit einer fruchtbaren, rothbraunen Humusschicht, welche, felderartig eingetheilt, mit Wein bebaut ist. Auch dies Gebiet, von dem ein Theil dem Kloster Serkis gehört, ist reich an Höhlen, die aber hier, weil ihre Eingänge von Humus und Geröll verschüttet, schwer zu finden sind. Gelegentlich stossen die Arbeiter in den Weinfeldern auf Löcher oder Spalten, welche die Eingänge zu geräumigen, oft vielkammerigen Gräbern bilden. In diesen Katakomben findet man mit Fresken verzierte Wände, kunstvoll gearbeitete Sarkophage und auf ihnen ruhend die Steinbilder der Verstorbenen²⁾. Sobald aber eine solche Katakombe aufgedeckt ist, fällt sie mit allen ihren Resten eines würdigen, uns gänzlich unbekannten Alterthum's einer ebenso schnellen wie vollständigen Zerstörung anheim.

An der Citadelle in der Südwest-Ecke der Stadt bewundert man die gewaltigen, überall erhaltenen Mauern, welche auf allen

1) Nach der eben citirten Stelle aus der Biographie Ephraem's gab es auf dem *Berge von Edessa* viele Mönchs- und Nonnen-Klöster. Ephraem lebte und arbeitete daselbst. Dass auch noch unter dem Islam Einsiedler auf dem *heiligen Berge von Edessa* wohnten, erfahren wir durch die Unterschrift einer dort A. D. 866 geschriebenen Handschrift (Wright II S. 768. 769), und ein Mönch vom Berge von Edessa wird erwähnt in Ereignissen nach dem Jahre Chr. 958 (Assemani, Bibl. Or. II, 284).

2) *Höhle* heisst im Edessenischen Türkisch *Môghörö*, Syrisch ܡܘܕܗܪܐ, Arabisch المغارة, Plur. المَغَار. Ephraem, dessen Grab jetzt im Kloster Serkis gezeigt wird, wurde ursprünglich in einer Höhle beigesetzt. Ein Hinweis auf die Ausschmückung der Gräber findet sich in Ephraem's Testament:

ܡܕܗܪܐ ܠܥܡܪܐ ܕܡܕܗܪܐ ܕܡܕܗܪܐ ܕܡܕܗܪܐ ܕܡܕܗܪܐ

Assemani, Bibl. Or. I, 142 Col. 2.

Seiten steil abfallen, die schwindelerregende Tiefe des Festungsgrabens und die beiden Säulen; alles übrige ist Schutt und Verwüstung. In der Aussenseite der Mauer bemerkt man in gewissen Abständen von einander, ungefähr gleich weit vom oberen Rande und von der Basis entfernt, einzelne Steine, welche vortrefflich erhaltene Arabische Inschriften tragen. Leider hatte ich kein Mittel ihnen nahe zu kommen, und mit dem Fernrohr konnte ich weiter nichts erkennen, als dass die Zeichen Arabische Buchstaben sind. Auch innerhalb der Citadelle sah ich (z. B. an einem Querbalken über der Thür eines bewohnten Hauses) eine Inschrift, die mir in verziertem Kûfi geschrieben zu sein schien; sie war mir aber, da eine Leiter nicht zu beschaffen war, gleichfalls unerreichbar.

Noch an einer anderen Stelle bemerkte ich eine Inschrift, die ich aus demselben Grunde nicht copiren konnte. Auf der Ostseite von Edessa erhebt sich über dem sogenannten Bek Kapusu ein ziemlich hoher, runder, massiver Thurm, in dem etwas über halber Höhe drei Felsblöcke eingemauert sind, welche eine wohl erhaltene Inschrift in Armenischen Uncialen tragen. Dass sie hier nicht an ihrer ursprünglichen Stelle steht, erkennt man daraus, dass diese drei Felsblöcke in Grösse und Gestalt von dem umgebenden Gemäuer vollkommen verschieden sind. Die Mauer bildet die Rückseite eines Hauses, das einem gewissen Mahmûd Oghlu gehört. Wollte man diese Inschrift copiren, so bedürfte es dazu einer solchen Leiter, wie sie bei den grossstädtischen Feuerwehren unsrer Zeit im Gebrauch sind. Vor Bek Kapusu liegt ein Begräbnissplatz, auf dem ich mehrere Steine mit älteren Arabischen Inschriften bemerkte.

Die merkwürdigste Stelle in ganz Edessa ist der Fischteich, aber auf seinem Nord- und West-Rand steht die Moschee Khalîl Errahmân mit Annexen, wo ein Giaur sich nicht blicken lassen darf, und auf der Südseite findet man ein verfallenes Privathaus (Ruine älterer Zeit mit gewaltigen Mauern und einem viereckigen Thurm) und daneben Schutthaufen.

Die Inschriften, welche ich während meines Aufenthalts in Edessa vom 4.—11. Dec. 1879 gesammelt habe, verdanke ich zumeist der Ortskunde eines Armenischen Arbeiters Hagop, den Herr Pastor Hajathian, der in Deutschland gebildete Prediger der dortigen Armenischen Protestanten-Gemeinde, die Freundlichkeit hatte mir auf allen meinen Wanderungen als Führer mitzugeben.

Altsyrische Inschriften sind ein noch nicht angebautes Feld Semitischer Epigraphik. Wenn ich mit den nachfolgenden wenigen Inschriften und Inschriftfragmenten einen ersten Spatenstich auf diesem Gebiet zu machen versuche, so geschieht es in der Hoffnung, dass reichere und ergiebigere Funde den meinigen bald auf dem Fuss nachfolgen mögen. Wenn die Commission des Corpus Inscriptionum Semiticarum gründlich vorgebildete, auch mit dem jetzigen Orient und seinen Sprachen vertraute Gelehrte mit der

speciellen Aufgabe, nach Syrischen Inschriften zu suchen, ausschicken wollte, so könnte sie z. B. in der Osrhoene und in Serûdj gewiss noch manches kostbare, lehrreiche Denkmal der Vergessenheit und dem Untergang entreissen.

1.

Copie.

AMACCA	MCHCCA	ΓΕΔΟΥΤΟΥΜ	ANNOYΓΥNH
אמאכא	מחכא	גדוּתוּמא	אנוּגנח

AMACCAMCHC CAPEΔΟΥ ΤΟΥ ΜΑΝΝΟΥ ΓΥNH

אמאכא מחכא גדוּתוּמא אנוּגנח

Amassamses die Frau des Saredos des Sohnes des Mannos.

'Amath-Shemésh die Frau des Sharédhû des Sohnes des Ma'nû.

Der grössere Theil dieser Inschrift ist bereits mitgetheilt im Corpus Inscriptionum Graecarum III nr. 4670 nach einer Copie von H. v. Moltke, der sie zuerst entdeckt zu haben scheint. Den Fundort beschreibt derselbe in seinen Briefen über Zustände und Begebenheiten in der Türkei (2. Aufl. S. 342) mit folgenden Worten:

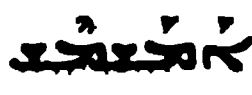




„Auf einem der kahlen Felsen, etwa eine Stunde vor der Stadt, erhebt sich ein altes Gemäuer, welches die Araber *Nimrod's Schloss* nennen. Es ist schwer zu errathen, für welchen Zweck es eigentlich erbaut wurde; keine Strasse führt dahin, kein Baum, kein Grassalm gedeiht dort, und das Wasser wird in grosse Cisternen gesammelt. Es scheint, dass ein Gebäude spätern Ursprungs in das ältere hineingebaut ist, welches sich durch seinen edlen einfachen Styl auszeichnet. An einem schönen viereckigen Thurm fand ich folgende Inschrift: (folgt Copie)“.

Der Thurm, auf dessen Ostseite diese Inschrift steht, ist das *Mausoleum einer Prinzessin aus dem Edessenischen Fürstenhause der Mannos und Abgare.*

Ich besuchte diese Ruine am 8. Dec. 1879. Man reitet zunächst in der Edessenischen Ebene nach SO, überschreitet sich nach rechts wendend den östlichsten Höhenrücken des Nimrûd Dâgh, alsdann den oberen Theil eines nach SO sich öffnenden Sackthals, und jenseits desselben erhebt sich ein zweiter Höhenrücken, auf dem die Ruinen stehen, die in Edessa *Dêr Ja'kûb*, von den Armeniern *Sorp Hagop* (der heilige Jacob) genannt werden. Sie liegen im SSO von Edessa, gegen 700 Fuss höher als der Platz vor dem Serai, auf einem der gegen die Ebene von Harrân auslaufenden Höhenrücken des Nimrûd Dâgh, aber noch so weit vom

Ende deſſelben entfernt, daſſ man die Ebene nicht ſehen kann; rings umher ſieht man nichts als graue Felsen. Die Hinreiſe machte ich in 1 St. 41 Min. (vom Serai Kapusu aus), auf dem Rückwege brauchte ich 1 St. 50 Min., da ich in dem Sackthal nach SO ritt und den erſt genannten Höhenrücken an ſeinem SO-Ende umging. Die Umgegend wird wohl gelegentlich von Ziegenheerden beſucht, iſt ſonſt nur das Heim für Wölfe und Bären, ohne jede Vegetation und ohne jedes andere Waſſer als Regenlachen. Das Geſtein iſt der an der Oberfläche ſchnell verwitternde, mit Pilzen überzogene, graue, höhlenreiche Kalkſtein des Nimrûd Dâgh. Der Boden iſt in wilder Unregelmäßigkeit mit Felsblöcken überſät, und das Reiten nur möglich, wo man Ziegenwege benutzen kann; das Pferd am Zügel nachführend ſtölpert man über die Felsen, in beſtändiger Gefahr zu ſtürzen und ſich die Beine zu brechen.

Die Inſchrift, vertheilt über vier Felsblöcke, ſteht etwa 10—12 Fuß über dem Boden unter dem einzigen Fenſterloch in dem ganzen Gebäude. Da nun eine Leiter und Waſſer nicht vorhanden waren, ſo war die Möglichkeit des Abklatschens ausgeſchloſſen; ich ſchleppte mit meinen beiden Begleitern Felsen zuſammen, ſtellte mich auf dieſelben und von meinen Leuten gehalten machte ich zwei Copien, die ich dann noch von oben revidirte, indem ich mich in das Fenſterloch legte und von dort aus die einzelnen Buchſtaben mit den Fingern betastete. Der hohe Werth dieſer Inſchrift für die Paläographie hätte ein genaueres Facſimile, einen Papierabdruck oder eine Photographie, erfordert und ich bedauere auſſerordentlich, daſſ es mir nicht möglich iſt den Fachmännern etwas beſſeres als meine Copie vorzulegen. Da indessen zum Glück der Syriſche Text eine genaue Uebersetzung des Griechiſchen iſt, ſo iſt die Leſung jedes einzelnen Zeichens vollkommen ſicher. Zunächſt die Einzelerklärung.

AMAZSAMSHS = *AMATHSAMSHS* d. h. *Die Magd der Sonne*, ein Name, der an den Ausſpruch Kaiſer Julian's, daſſ Edessa *ἑρὸν ἐξ αἰῶνος ἡλίου χωρίον* geweſen ſei, erinnert. Die Syriſche Form  halte ich für eine lediglich die Ausſprache wiedergebende, volksthümliche Schreibung für . Ein ähnliches Verſchmelzen zweier Conſonanten in einen zeigt auch der Name eines Neſtorianiſchen Patriarchen  für . Zur *Magd der Sonne* vgl. die Phönicischen Namen *אמה עשתרת* *Magd der Aſtarte*, *אמה מלקרת* *Magd des Melkart* und den Haurânischen Namen *Ἀμαθάλτη* = *אמה אלת* (s. die Indices bei Schroeder, Phoeniciſche Sprache und Wetzſtein, *Ausgewählte Griechiſche und Lateiniſche Inſchriften*). Das Wort  ſteht hier im Stat. absolutus, wie in dem Namen des

Edessenischen *γραμματεὺς* vom Jahre 202 n. Chr. *ܡܢܢܝܐ* *ܡܢܢܝܐ* (Assemani, Bibl. Orient. I, 393; Phillips, The doctrine of Addai the Apostle S. 40, 22) und in dem Namen eines Thores von Edessa, *ܡܢܢܝܐ ܕܡܢܢܝܐ* (Assemani a. a. O. I, 405); s. den Namen *ܡܢܢܝܐ* auch hier in nr. 6.

ΣΑΡΕΛΟΥ, Syrisch *ܣܪܝܠ*, ist eine mir unbekannte Namensform. Die Wurzel *ܣܪܝܠ* ist im Aramäischen nicht zu belegen, da *ܣܪܝܠ* möglicher Weise Fremdwort ist. Wenn dieser Name wie *Μάννος* — Ma'nû Arabischen Ursprungs ist, darf man ihn vielleicht mit *شَرِّ* *Ausreisser* combiniren.

MANNOY ist ein Name Arabischen Ursprungs gleich *معن*, der ausser in Edessa auch in Palmyra vorkam (Waddington, Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie nr. 2584), in den Ländern östlich vom Jordan (Waddington a. a. O. nr. 2042, 2046, 2095, 2096, 2229 und sonst) und sich auch noch bei den Muhammedanischen Arabern (s. *معن بن زائدة*) findet. Halévy liest *ܡܢܢܝܐ* in nr. 312 der Saffa-Inschriften (Journal Asiatique 1881 S. 226).

ΓΥΝΗ *ܡܢܢܝܐ* Diese Schreibung ist für die Syrische Grammatik beachtenswerth, insofern sie beweist, dass in der Volkssprache jener Zeit das *n* in *ܡܢܢܝܐ* schon nicht mehr gehört wurde.

Da die Inschrift eines Datums entbehrt, müssen wir auf andere Weise eine Ansicht über das Alter derselben zu gewinnen suchen. Leider bietet diese kurze Legende nur eine geringe Handhabe zu weiteren Schlussfolgerungen, und die Syrische Paläographie, welche, gegründet auf eine grosse Anzahl datirter Handschriften, uns für die Jahrhunderte von unserer Zeit bis zurück zum Jahr 411 n. Chr. G. ein sicheres Urtheil gestattet, lässt uns für die ältere Zeit vollkommen im Stich. Immerhin lohnt sich Angesichts der spärlichen Anzahl inschriftlicher Denkmäler aus dem Syrischen Alterthum der Versuch, eine nähere Begränzung der Zeitsphäre, welcher diese Inschrift entstammen kann, zu unternehmen. Die drei Punkte, an die wir uns hier zu halten haben, sind folgende:

1. Der Character der Schrift.
2. Der Name Mannos.
3. Der bauliche Character der Ruine des Jakobs-Klosters.

1. Die Inschrift ¹⁾ enthält die folgenden elf Buchstaben:

Ⲁ ⲁ Ⲃ ⲃ Ⲅ ⲅ Ⲇ ⲇ Ⲉ ⲉ Ⲋ

und von Ligaturen nur die einzige ⲋ, die auch auf Palmyr. Inschriften ständig vorkommt. Vergleicht man diese Zeichen, besonders die für Ⲉ ⲉ Ⲋ und ⲃ mit der Schrift des ältesten Codex vom Jahr 411, so ergibt sich, dass die Schrift vom Jakobs-Kloster *wesentlich verschieden und zwar bedeutend älter* ist, denn z. B. die Zeichen:

Ⲍ ⲍ Ⲏ ⲏ

kommen in den Syrischen Handschriften absolut nicht mehr vor; sie sind die älteren Formen, aus denen die in den Handschriften üblichen sich erst entwickelt haben.

Vergleicht man andererseits die Schrift von Dêr Ja'kûb mit der Palmyrenischen Cursiv-Schrift, so sieht man sogleich, dass beide, unwesentliche Kleinigkeiten abgerechnet, durchaus *identisch* sind. Während das ⲏ der Palmyrenischen Cursive einen älteren Typus haben mag als dasjenige in unserer Inschrift, hat andererseits das ⲉ hier eine bedeutend ältere Gestalt als in der Palmyr. Cursive (s. ⲉ in Ⲁⲉⲓⲏ Inschrift von South Shields und in Ⲁⲉⲓⲏ und Ⲁⲉⲓⲏ bei Vogüé, Inscriptions Sémitiques I nr. 117). Für die Zeitbestimmung ist zu beachten, dass wir die Palmyr. Inschriften im Grossen und Ganzen in die Zeit vor 271 zu setzen haben.

Wenn man drittens die Syrischen Legenden auf Edessenischen Münzen zur Vergleichung heranzieht, so stellt sich heraus, dass die Schrift von Dêr Ja'kûb identisch ist mit der Schrift der Legenden Ⲁⲉⲓⲏ Ⲁⲉⲓⲏ und Ⲁⲉⲓⲏ Ⲁⲉⲓⲏ d. h. mit dem *älteren* von den *zwei* Typen der Legende Ⲁⲉⲓⲏ Ⲁⲉⲓⲏ, in dem die Buchstaben noch nicht mit einander verbunden sind ²⁾. Vorläufig von diesem Ma'nû Malkâ absehend weise ich darauf hin, dass *Wa'l Malkâ* nach der von A. v. Gutschmid berichtigten Ueberlieferung des Dionys von Tel Mahrê ³⁾ in den Jahren 162—164 n. Chr. regiert hat.

1) Die Anordnung der Buchstaben ist dieselbe wie in unseren Drucken, nicht wie in der Trilinguis Zebedæa oder hier in Nr. 4. Ob also diese *älteste nachweisbare* Art der Buchstabenordnung überhaupt die älteste ist, deren die Syrer sich bedienten, oder ob sie hier speciell durch die Verbindung mit Griechischer Schrift und die Nachahmung Griechischer Schreibweise in horizontaler Linie als ein Ausnahmefall veranlasst worden ist, muss dahingestellt bleiben.



2) Ich bemerke, dass das ⲉ unserer Inschrift eine alterthümlichere Form hat als das ⲉ in dem Worte Ⲁⲉⲓⲏ der Münz-Legenden.





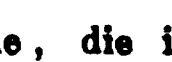
3) Jetzt *Tel Menâkhir* auf der Südseite des Belikh unweit der Mündung.

Das Ergebniss dieser schriftgeschichtlichen Erwägungen ist, dass die Inschrift bedeutend älter sein muss als 411, dass sie mit der 271 abgeschlossenen Palmyrenischen Herrschaft gleichzeitig gewesen, ja dass sie zur Zeit des Fürsten Wa'l von Edessa geschrieben worden sein kann, d. h. *in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts.*

2. Die Ruine von Dêr Ja'kûb ist eine der grössten Ruinen von ganz Nord-Mesopotamien, ist die grösste Ruine dieser Art in der Osrhoene und in ihrer Art vollkommen einzig. Wer, die Höhlen des Nimrûd-Dagh bei Edessa als Begräbnisstätte verschmähend, in jener Gebirgseinsamkeit ein Gebäude von solchen Dimensionen aufzuführen vermochte, dass es Jahrtausende überdauern konnte, musste über ungewöhnliche Mittel verfügen, und diese Betrachtung legt die Vermuthung nahe, dass Mannos der Schwiegervater der Amathshemesh nicht ein einfacher Privatmann war, sondern in der That einer von den Edessenischen Fürsten ¹⁾ dieses Namens, wenn auch ein seinen fürstlichen Stand andeutendes Epithet seinem Namen nicht beigelegt ist. Ist es aber möglich, diesen Mannos aus den neun Fürsten desselben Namens herauszufinden? —

Einen gewissen Anhaltspunkt gewähren die Münzen, von denen diejenigen mit Syrischen Legenden älter sind als die mit Griechischen Legenden, welche letzteren mit Marc Aurel und Lucius Verus beginnen, also nicht über 161 hinaufreichen. Ma'nû VIII. Sohn des Ma'nû muss in seiner zweiten Regierungsperiode (164—176, genauer zwischen 164—169 dem Tode von Lucius Verus) die Griechische Münzprägung eingeführt haben.

Die Münzen mit der Legende  würden an und für sich gänzlich undatirbar sein, wenn wir nicht daneben die Münzen mit der Legende  hätten. Wie schon oben angegeben, regierte König Wa'l von 162—164, vermuthlich als Parthischer Vasall, denn auf dem Rev. seiner Münzen erscheint immer das Bildniss von einem der letzten Vologeses, und da nun seine Münzen in Typus und Schrift mit denen des Königs Ma'nû vollkommen übereinstimmen, so müssen wir beide, Wa'l und Ma'nû, ungefähr in dieselbe Zeit versetzen. Ich halte daher Ma'nû für Ma'nû VIII Bar Ma'nû, der, nachdem er von 138—162 regiert hatte, von Wa'l wahrscheinlich mit Parthischer Hülfe verjagt, aber

1) Das Chronicon Edessenum berichtet zum Jahre 89 n. Chr., dass Abgar d. i. Abgar VI Bar Ma'nû (71—91) sich ein Grabdenkmal erbaut habe     , eine Stelle, die in ihrem Wortlaut an Palmyrenische Inschriften erinnert.

nach zwei Jahren (durch die Römer? ¹⁾) wieder eingesetzt wurde und dann noch von 164—176 regierte. Diejenigen Ma'nû-Münzen, auf denen die Buchstaben noch nicht mit einander verbunden sind, setze ich in die erste Regierungsperiode des Ma'nû VIII vor der Usurpation des Wa'l, und diejenigen Münzen, in denen schon alle Buchstaben wie in der Estrangelo-Schrift der Handschriften mit einander verbunden sind, in seine zweite Regierungszeit nach der Verdrängung Wa'l's.

Von Seiten der Schriftgeschichte ist nichts einzuwenden, wenn man den Mannos unserer Inschrift mit Mannos VIII identificieren will. Es kann aber auch ein bedeutend älterer gewesen sein. Für viel jünger als Mannos VIII und als die *ältere* Periode Syrischer Münzprägung darf man die Inschrift unter keinen Umständen halten, denn allein *auf diesen Münzen und auf dieser Inschrift* erscheinen die Syrischen Buchstaben noch *unverbunden*, während sie auf den *jüngeren* Münzen und auf *allen anderen Inschriften* bereits durchgehends mit einander verbunden sind. Demnach kann die Inschrift von Dêr Ja'kûb *nicht später* als 162—164 gesetzt worden sein; sie ist aber möglicher Weise bedeutend älter.

3. Nachdem ich vorher Monate lang im ruinenreichen Syrien umhergewandert und speciell die Grabthürme von Palmyra und der Apamene gesehen, hielt ich das Gebäude, das diese Inschrift trägt, auf den ersten Anblick ohne jedes Bedenken für einen Grabthurm, und bei näherer Besichtigung ergab sich nicht das mindeste, was dieser Ansicht widersprochen hätte.

Das Gebäude besteht aus regelmässig behauenen Kalkstein-Quadern, die ohne Mörtel zusammengefügt sind. Es ist ein Viereck, dessen Seiten noch aufrecht stehen; jede Seite ist 8—4 Meter lang und 5—6 Meter hoch. Der Eingang ist auf der Südseite und eine Fensteröffnung (unter derselben die Inschrift) auf der Ostseite; andere Oeffnungen sind nicht vorhanden. Im Inneren liegt eine wüste Masse von Felsen, aber Grabnischen und Stein-sarkophage finden sich nicht. Das Dach ist eingestürzt, sodass man nicht bestimmen kann, ob dies Viereck eine pyramidale Spitze trug, wie die Grabthürme von Elbâra, oder ob es noch höher hinaufreichte und mit einem flachen Dach abschloss.

Von diesem Gebäude führt ein ursprünglich gedeckter Gang südwärts zu einem anderen, aber bedeutend grösseren Gebäude, das ähnlich und aus gleichem Material gebaut ist. Es ist ein Oblongum mit der Längenrichtung nach Ost, dessen Mauern noch überall aufrecht stehen, im Ost in ihrer ganzen Höhe. Diese vollkommen erhaltene Ostmauer läuft in eine Spitze aus, hat

1) Wer der Abgar sein mag, den nach Julius Capitolinus der Kaiser Antonin nach Edessa zurückgeführt haben soll, ist nicht ersichtlich, da, solange Antonin (138—161) regierte, kein Abgar, sondern Mannos den Thron von Edessa einnahm.

mehrere Fensterlöcher und ist von dem ganzen Ruinencomplex am weitesten sichtbar. In der Mitte dieses Oblongum's geht von Ost nach West ein langer Gang, und auf beiden Seiten desselben liegen zellenartige kleine Gemächer, in denen sich jene dem Syrischen Baustil eigenthümlichen Felsbögen erheben, welche in Ermangelung von Holzbalken das Dach trugen. Gegen Ost mündet dieser Gang in ein Gewirr von kleinen Räumen, das mir gänzlich unverständlich war. Der Eingang ist auf der Nordseite, und auf der Südseite ist noch ein Anbau angefügt.

Zwischen diesen beiden Gebäuden liegt ein mit Felsblöcken überschütteter Hofraum, der von einer jetzt nur noch stellenweise vorhandenen Mauer eingefasst war, sodass das Ganze ein Viereck bildete. Ausserhalb dieses Vierecks in der Nähe des Gebäudes, in dem die Inschrift steht, finden sich einige Gräber im Boden und Reste von Sarkophagen. Ausserdem giebt es viele Höhlen und Steinbrüche in der Nähe von Dêr Ja'kûb. Wenn ich noch hinzufüge, dass ich trotz fleissigen Suchens keinerlei Ornamente und ausser unserer Inschrift kein Schriftzeichen bemerkt, habe ich meine Beschreibung der Ruinen von Dêr Ja'kûb abgeschlossen.

Was war nun die ursprüngliche Bestimmung dieser Gebäude? An ein Castell darf man nicht denken, denn abgesehen davon, dass es in jener Wildniss des Nimrûd Dagħ niemals etwas zu vertheidigen gegeben hat, ist von einer Befestigung keine Spur vorhanden. Ich hatte an Ort und Stelle den Eindruck, als sei an den Grabthurm ein christliches Kloster angebaut, und hielt die kleinen Gemächer für Mönchszellen. Etwas ähnliches meinte wohl auch Herr v. Moltke, wenn er schrieb: „Es scheint, dass ein Gebäude späteren Ursprungs in das ältere hineingebaut ist“. Indessen, wenn das Gebäude ein Kloster gewesen wäre, so müsste man eine Capelle nachweisen können, und gerade dort, wo man sie vermuthet, am Ostende des Gebäudes, findet man nichts, was einer Capelle gleicht, sondern ein Gewirr von gleichen Räumen. Ausserdem spricht gegen die Annahme eines Klosters der Umstand, dass Kreuze oder andere christliche Embleme nicht vorhanden zu sein scheinen. Christliche Grabinschriften (auch in Edessa) pflegen mit einem Kreuz zu beginnen und mit einem solchen zu schliessen; bei der Inschrift der Amath Shemêsh ist aber nichts der Art vorhanden.

Wenn nun also die Ruinen von Dêr Ja'kûb heidnischen Ursprungs sind, zu welchem Zweck mögen sie bestimmt gewesen sein? waren sie ein grosses Familienbegräbniss? — Es ist zu wünschen, dass einmal ein Architekt, der die Bauart des Orients kennt, diese Ruine gründlich untersucht; nur ein Architekt wird hier Licht schaffen können und von seinen Resultaten wird man wieder für die philologischen und historischen Fragen lernen. Ich beharre bei der Annahme, dass die Inschrift eine Grabinschrift ist,

wenn sie auch nicht von solchen Worten wie *Dies ist das Grab der* etc. eingeleitet wird, und dass das Gebäude ein Grabthurm ist. Der Name Amath Shemésh ist heidnisch, aber er konnte auch eine Christin bezeichnen, denn heidnische Namen sind vielfach in das Christenthum hinübergenommen.

Ueber die Ursprünge des Christenthums in Edessa geben die Ruinen von Dêr Ja'kûb keinerlei Auskunft, solange nicht das Zellengebäude als ein Kloster nachgewiesen ist. Dass aber um die Mitte des 2. Jahrhunderts das Christenthum dort bereits verbreitet war, ist höchst wahrscheinlich, wenn auch die positiven Beweise für sein Dasein etwas später sind. Auf den Abgar-Münzen aus der Zeit des Commodus (180—192)¹⁾ findet man in der Parthischen Tiara an Stelle des älteren Zeichens, einer Mondsichel mit einem Stern, ein Kreuz. Eine Kirche wurde 202 weggeschwemmt, und der erste Edessenische Bischof wird im Jahre 313 erwähnt, als das Geschlecht der Mannos und Abgare, dem Amath Shemésh und ihr Gatte Saredos angehörten, längst (seit 216) unter der Masse römischer Unterthanen verschollen war²⁾.

Wir kommen zu dem Ergebniss, dass der Charakter der Ruinen, wenn er uns auch keine weitere Handhabe zur Fixirung des Datums der Inschrift gewährt, andererseits ihrer Datirung aus der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts nicht widerspricht.

Dass in späteren Zeiten die Gebäude von Dêr Ja'kûb ein *Kloster* waren, wie der Name besagt, ist an und für sich wahrscheinlich; ich glaube es ausserdem in der Kirchengeschichte des Barhebraeus bei einem Ereigniss des Jahres 1164 erwähnt zu finden. In jenem Jahr wurde zum Maphrejânâ der Jakobiten in Mosul und Tagrit ein Johannes erwählt, der vorher Abt des Klosters des Mâr Jakob *im Gebirge von Edessa*³⁾ war. Er konnte zwar kaum seinen Namen schreiben, aber er stammte aus einer guten Familie im nahen Serûgh und hatte grosse Verdienste um sein Kloster, das vorher schon lange Zeit wüst und verlassen gewesen war, das aber *er* neu hergerichtet und mit Mönchen bevölkert hatte (Barhebraei chronicon eccles. ed. Abbeloos et Lamy III S. 360; II S. 532); s. auch Assemani, Bibl. Or. II, 362, Col. II. Es kann zwar mehrere Klöster des heil. Jacob im Nimrûd Dâgh gegeben haben, aber es ist jedenfalls das nächstliegende, das *Monasterium Sancti Jacobi in monte Edesseno* mit den Ruinen, die jetzt noch diesen Namen führen, zu identificiren.

Welchem heiligen Jacob dies Kloster seinen Namen verdankt,

1) Also zur Regierungszeit des Abgar Severus.

2) Was aus der Legende für die Geschichte des Christenthums in Edessa zu gewinnen ist, s. bei Lipsius, Die Edessenische Abgar-Sage.

3) ,ⲙⲓⲁⲣⲁ ⲕⲓⲁⲃⲁ ⲙⲁⲙⲁ ⲓⲁⲛ ⲕⲓⲁⲃⲁ.

ist nicht überliefert; man darf wohl zunächst an den Apostel Jacobus den Sohn des Alphaeus denken, weil dieser nach Syrischer Sage in der Landschaft Serûgh, welche die Felsen von Dêr Ja'kûb überragen, gestorben sein soll (Barhebraeus a. a. O. I S. 34).

2.

Erste Copie.

K. σ. *ⲁⲗⲁ* K K K
 73. . . . σ
ⲁⲓⲃ. . . . 33
 K M K σ *ⲁⲗⲁ*
 π π π *ⲁⲗⲁ* K σ
ⲁⲓⲃ K *ⲁⲗⲁ* *ⲁⲗⲁ* K
 K 73. . . . *ⲁⲗⲁ*
 K *ⲁⲗⲁ* K
 *ⲁⲗⲁ*

Z. 1. Das *ⲁ* in *ⲁⲗⲁ* ganz unsicher.

Von *ⲁ* bis Ende der Zeile schmutzbedeckt, d. h. von Pilzen überzogen.

Z. 2. 8. Die mittleren Partien dieser beiden Zeilen, jede etwa den Raum von 4 Zeichen einnehmend, sind nicht mehr vorhanden; zerstört durch Steinwürfe.

Z. 4. Die Zeichen $\alpha\lambda$ sind von Pilzen überzogen; vielleicht $\alpha\delta$.

Z. 5. Die drei letzten Zeichen dieser Zeile von Pilzen überzogen.

Z. 6—8 sind durch Steinwürfe zerstört. In Z. 6 fehlen etwa zwei, in Z. 7 sieben und in Z. 8 acht Zeichen.

Ich habe in dem um den Fuss der Säule umherliegenden Schutt nach den aus der Inschrift ausgeworfenen Stücken gesucht, aber ohne Erfolg.

Zweite Copie.

$\kappa . \sigma \delta \Delta \kappa \kappa \kappa$
 $\gamma \omega$
 $\delta \gamma \gamma \gamma$
 $\kappa \eta \kappa \eta . \Delta \kappa$
 $\pi \pi \pi \gamma \kappa \gamma \gamma \kappa \sigma$
 $\delta \gamma \kappa \delta \delta \delta \delta \delta \delta$
 $\kappa \gamma \gamma . \gamma \gamma \omega \omega$
 $\kappa \delta \kappa$
 $. \gamma \delta \gamma$

Diese beiden Copien, verglichen mit der von Mr. Badger, werden ein ziemlich treues und zuverlässiges Bild der Inschrift geben, wie sie dem blossen oder bewaffneten Auge am Fusse der Säule erscheint.

Unter dieser Syrischen Inschrift, aber bedeutend niedriger, steht folgende Arabische:


حمد سول الله
 ويسب سقو الا مدد
 ل سبه سار وليماله







Diese Syrische Inschrift, zuerst mitgetheilt von G. Badger (The Nestorians and their rituals I S. 323) befindet sich auf der Citadelle von Edessa. Nahe am Westende derselben, nur wenige Schritte von der Mauer entfernt, erheben sich zwei Säulen von den gewaltigsten Dimensionen, die im Volksmund Kürsî Nimrûd „Der Thron Nimrods“ genannt werden. Auf der südlicheren dieser beiden Säulen, auf deren Korinthischem Capitäl ein Storch-nest thront, und zwar etwa auf halber Höhe ist die Syrische Inschrift eingegraben, von der man mit weitsichtigen Augen einzelne Buchstaben von unten erkennt. Ich habe an zwei auf ein-ander folgenden Tagen versucht die Inschrift mit Hülfe meines Fernrohr's zu lesen und zu copiren, bedauernd, dass die Umstände mir nicht gestatteten von diesem kostbaren Document einen Papier-abdruck zu machen.

Ein erster Versuch der Erklärung dieser Inschrift von H. Ewald liegt vor in den Götting. Gel. Anzeigen 1853 d. 14. April. S. 599.

Worterklärung:

Z. 1.  ich.



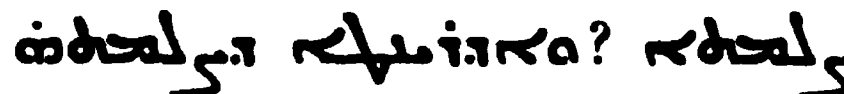

Das Zeichen  in dieser Zeile, ferner in Z. 2 und Z. 5 ist verdächtig. Es hat in meiner Copie die Gestalt eines spätsyrischen He, das hier nicht vorkommen kann; das altsyrische He findet sich hier in Z. 4 und 5.

Das zweite Wort  .  .  od.  .  ?  ?




Z. 2  Sohn. Vorher  oder  .  ?



Z. 3  Ende einer Verbalform im Perfect 1. pers. sing.  ? Vorher  oder .

Z. 4    diese Säule.

Z. 5  oder . Ob zu lesen ist  als Statue einer weiblichen Person nachgewiesen im Palmyrenischen (Vogüé, Inscriptions I nr. 13. 29); ähnlich  im Phöniciſchen (in Cit. I bei Vogüé, Mélanges S. 22).

Z. 6. 7 .


Ich zweifle nicht, dass der Name der Prinzessin  ist, derselbe Name, den wir aus der Edessenischen Sage kennen (Shalmath die Tochter des Meherdates, die Frau des Abgar Ukkâmâ, bei Phillips, Doctrine of Addai the Apostle S. 9, 5; 17, 9; 32, 9) den ich neuerdings auch im Palmyrenischen nachgewiesen habe (hier Bd. XXXV S. 737). Wir haben daher in dem Anfangszeichen, das wie ein Nun aussieht, ein Präfix zu suchen. Also ? — Wenn meine Vermuthung über Zeile 5 das richtige treffen sollte, würde ich vorschlagen zu lesen . Vielleicht entlehnten die Geschichtsmenger in der Umgebung des heiligen Ephrem (s. A. Lipsius, die Edessenische Abgarsage S. 51) den Namen Shalmath aus dieser Inschrift.

Die Lesung  gegenüber von Badger's  in Zeile 7 ist ganz zweifellos.

Z. 9  vielleicht *meine Herrin*.

„Ich, N Sohn des N, habe gemacht (machen lassen) diese Säule und Statue, das Bildniss der Shalmath, der Königin, der Tochter des Ma'nû“

Die Statue konnte entweder oben auf der Säule oder nach Palmyrenischem Brauch auf einem an der Säule befestigten Postament stehen. Ich habe allerdings von einem solchen Postament keine Spur entdecken können, wohl aber sieht man in jedem Stein zapfenartige Löcher, die bestimmt waren Goldornamente zu tragen.

Soviel dieser Erklärungsversuch zu wünschen übrig lässt, ergibt er doch mit einiger Sicherheit, dass diese Säule *einer Prinzessin*, vielleicht *einer regierenden Königin* (denn  bedeutet beides), *der Tochter eines Ma'nû* gewidmet war. Und daraus folgt, dass die Säule und die Inschrift der Zeit der Unabhängigkeit Osrhoene's unter dem Fürstenhause der Abgar und Mannos angehört, denn nach der Annexion Edessa's an das Römische Reich hätte gewiss kein Mensch mehr Veranlassung genommen,

einer Prinzessin der deposedirten Fürstenfamilie ein Denkmal zu setzen, das in seiner Art zu dem grossartigsten zählt, was der ganze vordere Orient aufzuweisen hat.

Aus paläographischen Gründen halte ich diese Inschrift für bedeutend später als die Inschrift nr. 1 von Dêr Ja'kûb, sehe aber bei der Dürftigkeit der Nachrichten über die ältere Geschichte Edessa's keine Möglichkeit in das Geheimniss des Ursprungs dieses Denkmals tiefer einzudringen. Die Inschrift ist nicht vom Staat (wie in Palmyra von Senat und Volk) gesetzt, sondern von einer einzelnen Person (einem der Edessenischen Grossen?).





Im Chronicon Edessenum (Assemani, Bibl. Or. I S. 393) wird unter dem Jahr 206 berichtet: **ܐܒܓܪ ܒܢܐ ܥܝܬܐ ܕܥܘܪܐ** „Abgar baute eine Citadelle in seiner Stadt (Festung)“. Ich beziehe diese Notiz auf die Citadelle von Urfa, welche den Textesworten entsprechend **ܥܝܬܐ** d. h. innerhalb der Festung liegt, denn sie ist die Südwest-Ecke der Befestigung, ein Theil der Stadtmauer. Der hier genannte Abgar ist Abgar VIII Severus Bar Ma'nû, der nach A. v. Gutschmid (Rhein. Museum für Philologie 19. Jahrg., 2. Heft S. 172) von 176—213 regierte. Vielleicht sind nun die beiden Säulen nach der Erbauung der Citadelle, nach 206 errichtet, entweder unter der Regierung des Abgar Severus oder seines Sohnes Ma'nû IX, des letzten Edessenischen Fürsten, also zwischen 206 und 216. Shalmath konnte die Tochter von diesem Ma'nû IX sein. Aber abgesehen davon, dass man in dem Fall nach **ܥܝܬܐ** das Wort **ܥܠܐ** erwarten würde, ist diese Combination auch deshalb unsicher, weil es sehr wohl möglich ist, dass die beiden Säulen schon lange vor dem Bau der Citadelle errichtet worden sind.

Zum Schluss weise ich noch darauf hin, dass weder in der Inschrift noch überhaupt an den beiden Säulen die geringste Spur von christlichem Wesen zu entdecken ist.

Die Arabische Inschrift enthielt ursprünglich das Muhammedanische Glaubensbekenntniss **[لا اله الا الله] محمد رسول الله**. Der erste Theil desselben ist weggebrochen, dann aber von späterer Hand wieder hinzugefügt. Die zweite Zeile ist mir unverständlich, die dritte enthält das Datum **سنة ثمان وثلاثمائة** „im Jahr 308“ d. i. A. D. 920. Das letzte Wort der zweiten Zeile kann **الآمدی** gelesen werden.

3.

Facsimile nach Papierabdruck.





Inschrift auf einem Marmorblock im Serai von Urfa, vor der Thür des Dienstzimmers der Gensdarmen, die darauf treten, um die Pferde zu besteigen. In einer Höhlung des Steins findet sich eine Büste in Relief, rechts daneben die Inschrift.



Die Büste stellt einen männlichen Kopf mit Vollbart dar, bedeckt mit einer Art Lazzaroni-Mütze ohne Zipfel, deren Spitze sich nach links umbiegt. Die Bekleidung ist ein faltenreicher, bis zum Hals hinaufreichender Ueberwurf ohne Schmuck.

Dieser Stein war vor 4 Jahren aus der Moschee Khalil Er-rahmân in das Serai gebracht. Diese Moschee, welche das Nordufer des Fischteichs bedeckt, steht zweifellos auf der Stelle eines alten christlichen, und eines noch älteren heidnischen Heiligthums. Gegenüber auf der Südseite, wo man am Wasser entlang gehen und die heiligen Fische füttern kann, steht ein sehr verfallenes Privatgebäude, in dem ein viereckiger, hoher Thurm sich erhebt; ringsumher Schuttmassen. Dieser Thurm gehört der römisch-christlichen Zeit an und nach der Localtradition der Christen von Edessa soll an dieser Stelle die berühmte *Schule von Edessa* gestanden haben.

 Domini nostri.

 Et venerabilis.

 Diese Zeichen sind vielleicht zu trennen in  —. Jedenfalls liegt dies näher als  für eine imperfecte Schreibung von  zu halten.

 *Σαμψιγράμους*. Dieser Name kam vor in Emesa, in Palmyra (Vogtlé nr. 75) und ist als Edessenischer Name bekannt durch die Schrift  (s. Cureton, *Spicilegium Syriacum* 1, 1); *The doctrine of Addai the apostle* edited by G. Phillips 1, 12; 17, 10 und sonst.

Wegen der Form des  möchte ich diese Inschrift für älter als die älteste Syrische Handschrift vom Jahr 411 halten.

4.

Facsimile nach Paplerabdruck.

+
[ח]י ח
[ח]י ח
[ח]י ח
ח ח
ח ח
ח ח
ח ח
ח ח
ח ח
ח ח
ח ח
ח ח
ח ח
ח ח

„Im Monat Teshrin I. des Jahres 805 wurde vollendet das Haus der Ewigkeit in den Tagen des Herrn Elias des Abtes und des Herrn Abraham des Diaconus und des Herrn Jôhannân des Diaconus sammt den übrigen. Lobpreis sei unserem Erwecker. Amen“.

Diese Inschrift befindet sich in einer Höhle des Nimrud Dâgh westlich von dem Castell von Edessa, genannt *Moll Mógghoro* oder *Moll Moghorasý*. Vor derselben ein freier Platz. Die Vorderwand der Höhle ist weggebrochen. Sie hatte drei Lagerstätten, zwei an den Seiten und eine im Hintergrunde gegenüber dem Eingang; über jeder ist ein Bogen in dem Felsen ausgehauen. Rechts oberhalb der Lagerstätte im Hintergrunde findet sich diese Inschrift in den Felsen eingegraben.

Die Anordnung der Buchstaben ist nicht dieselbe wie in dem Syrischen Theil der Trilinguis von Zébed, sondern genau so, wie sie in unseren Drucken erscheint, wenn man das Buch von links nach rechts um einen Viertelkreis zur Seite dreht. In Folge dieses Umstandes erkannte ich nicht, dass ich Syrische Schrift vor mir habe, und gab mir daher um so mehr Mühe, gute Copien zu erhalten. Den ersten Papierabdruck machte ich am 9. Dec. bei bitterer Kälte, Sturm und Regen; bevor er aber noch trocken war, riss ihn der Sturm ab; ich machte nun zwei Copien, kehrte am folgenden Tage zurück und versuchte einen zweiten Abklatsch,

der auch einigermaassen gelang. Zu Anfang der ersten Zeile steht ein Kreuz, und die letzte Zeile ist von zwei Kreuzen eingefasst. Neben der Inschrift (auf der rechten Seitenwand) ist ein grosses Kreuz eingemeisselt.

Das Datum *Teshrîn I.* 805 entspricht dem *Oct.* 494 n. Chr. Geb. Für die Ergänzung zu [] ist nicht Raum genug vorhanden.

ⲕⲁⲗ ⲁⲩ ⲙⲁⲩ ⲉⲩⲱⲓⲕⲉⲓⲧ. Diese Bezeichnung für *Grab* ist bekannt aus den Palmyrenischen Inschriften (Vogüé, *Inscriptions Sémitiques* I nr. 32. 34. 36 b und sonst).

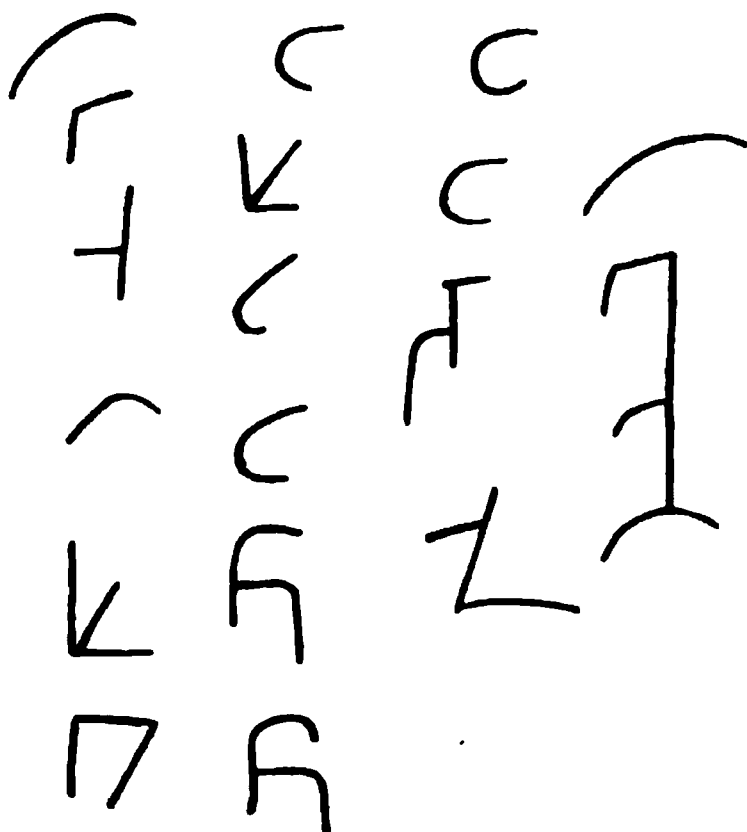
ⲙⲁⲩⲁⲗ Vgl. in der Syrischen Inschrift von Ehden in Phönicien bei Renan, *Mission de Phénicie* S. 139 *ⲕⲁⲗ ⲁⲩ ⲙⲁⲩ*.

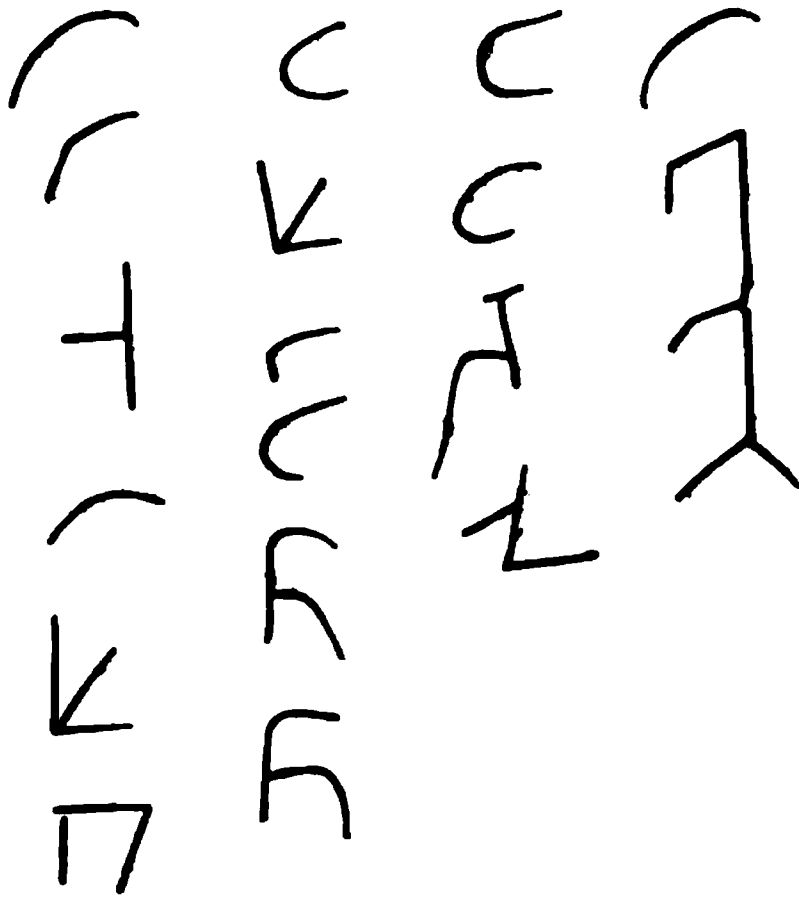
Eines weiteren Commentars bedarf diese Inschrift nicht. Man möchte aus dem Inhalt derselben schliessen, dass in der Nähe der Grabhöhle ein Kloster vorhanden gewesen sei, von dem ich jedoch keine Spur habe finden können. Soweit jener Theil des Nimrûd-Dâgh mir bekannt geworden ist, wüsste ich nur eine einzige Stelle anzugeben, welche mir den Eindruck machte, als sei sie die Stätte eines alten Klosters, die in der Einleitung erwähnten Felsenkammern genannt *Câr Tâghly*.

Zum Schluss sei noch erwähnt, dass Jul. Euting der erste ist, der diese Inschrift gelesen hat. Seine Lesung, welcher die eine meiner beiden Copien zu Grunde lag, die ich ihm von Mosul aus zugeschickt hatte, erfuhr durch die Vergleichung der zweiten Copie und des Papierabdrucks nur geringe Veränderungen.

5.

Doppelte Copie.






Diese Inschrift steht auf einer mächtigen Felswand gegenüber *Moll Moghoro* vielleicht 25 Fuss hoch; am Fuss derselben werden Bausteine gebrochen. Die Farbe dieser Wand ist etwas heller als die der Felsen in der Nähe und als sie füglich sein könnte, wenn sie schon seit vielen Jahrhunderten der Luft ausgesetzt gewesen wäre; dies brachte mich auf die Vermuthung, dass sie früher mehr geschützt gewesen, vielleicht die Innenwand einer Höhle gebildet habe, von der die vorderen Wände weggebrochen sind. Es ist dies um so wahrscheinlicher, als auch der Vordertheil von Moll Moghoro verschwunden ist und als noch jetzt die Maurer von Edessa von dort her ihr Baumaterial beziehen.






Die Buchstaben sind in den Felsen gegraben und sind ziemlich gross. Das Perspectiv zur Hülfe nehmend machte ich zwei Copien, da die Möglichkeit des Abklatschens leider ausgeschlossen war. Die Anordnung der Schrift ist hier dieselbe wie in Moll Moghoro; aber in dieser Inschrift sind nur wenig Zeichen mit einander verbunden; s. auch die Syrische Inschrift bei Renan, *Mission de Phénicie* S. 303.

Ich bin nicht in der Lage eine sichere Lesung dieser Inschrift vorlegen zu können. Immerhin sind einige Zeichen mit Sicherheit zu erkennen, und da, wenn der nächste Reisende nach Urfa kommt, die Felswand mit ihrer Inschrift bereits weggebrochen sein dürfte, also auf eine bessere Copie nicht zu hoffen ist, gebe ich unter allem Vorbehalt die nachstehende Lesung als eine Vermuthung.

𐤀 𐤊𐤍𐤏𐤓
 𐤀 𐤊𐤍𐤏𐤓
 𐤀 𐤊𐤍𐤏𐤓
 𐤀 𐤊𐤍𐤏𐤓

Vielleicht enthalten diese Worte die Bestimmung, wem diese Grabhöhle gewidmet war.

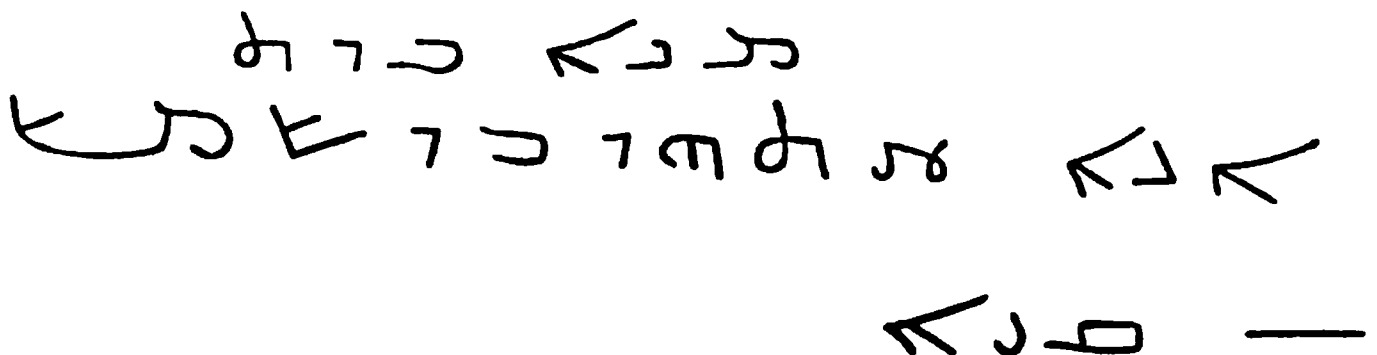
[i] =  *Dinâ*. Mir nur als biblischer Name bekannt.

 *Und Edaom*. Da ich nicht glaube, dass ein Edessenischer Christ sich *Edom* nannte, ziehe ich vor  mit dem Palmyrenischen Namen  (Vogüé, Inscriptions Sémitiques nr. 34) zu combiniren. Das folgende  kann der Anfang von  oder ähnlichen Wörtern sein.

 =  für die Nachkommen des —.

6.

Copie.



Inschrift in einer Grabhöhle im NW der Citadelle auf einem dem Kloster Serkis gehörigen Weinberge. Nachdem ich auf allen Vieren kriechend mich durch ein kleines Loch hindurchgearbeitet hatte, befand ich mich in einer geräumigen Höhle, welche, soweit ich bei einer äusserst mangelhaften Beleuchtung erkennen konnte, ursprünglich 4 Plätze hatte, drei für Erwachsene und einen für ein Kind. Die Wände waren mit Gemälden verziert, und neben jeder Lagerstätte stand eine Inschrift, nicht in den Fels gegraben, sondern gemalt in Weiss auf dunkelrothem Grund. Wie es scheint, wurden die Wände der Höhle mit einer Schicht Stuck überzogen; diese erhielt eine dunkelrothe Grundfarbe und darauf wurde gemalt. An vielen Stellen ist nun der Stuck herabgefallen und an anderen ist die Farbe verblasst, sodass ich von den Bildern nichts bestimmtes mehr erkennen und von den Inschriften nichts lesen konnte als das oben stehende Fragment, welches sich zu Häupten der Lagerstätte links vom Eingang befindet.

Nicht weit davon liegt eine andere, niedrigere Grabhöhle mit 5 Plätzen und einer Seitenkammer auf der rechten Seite von 2 Plätzen. Ueber dem Grab gegenüber dem Eingang befindet sich ein Haut-Relief, das in Lebensgrösse eine ruhende männliche Gestalt darstellt, zu deren Füßen ein Weib sitzt. Die Köpfe sind abgeschlagen und die ganze Höhle ist arg zerstört. Folgendes ist die Kleidung des Mannes: Hosen bis eben über dem Knöchel, hemdartiger Ueberwurf bis unter dem Knie, jackeartiger Ueber-

wurf bis zu einer Handbreit unter dem Nabel; die Aermel desselben reichen bis an die Hand. Diese Kleidung erinnerte mich an diejenige des Abgar auf den bekannten Abgar-Gordian-Münzen.

Ich lese die Inschrift:

ܕܝܢ ܟܠܐ
 ܟܠܐ ܝܢܝ ܡܕܡ ܟܠܐ
 ܟܠܐ

Es war die Grabinschrift für eine Frau.

ܟܠܐ — vielleicht ܟܠܐ[ܝܢܝ] *Eὐφημία*.

ܕܝܢ = Tochter des.

ܟܠܐ entweder *ich* oder der Rest eines Eigennamens (Helene, Irene).

ܟܠܐ ܝܢܝ ܡܕܡ die Schwester des Barshemésh.

ܟܠܐ vielleicht Ende eines Eigennamens ܟܠܐ[ܝܢܝ] *Eὐδοξία*? —

7.

Copie.

ܕܝܢ ܟܠܐ ܝܢܝ ܡܕܡ

ܟܠܐ ܝܢܝ ܡܕܡ

Ueber der Oeffnung einer Grabhöhle sind zwei glatte Flächen in dem Felsen ausgehauen; auf der einen Fläche steht diese Inschrift in den Felsen gegraben; auf der anderen stand auch eine Inschrift, von der aber nichts mehr zu lesen ist. Diese Höhle ist nicht weit gegen Westen von der als Fundstätte von nr. 8 beschriebenen Höhle bei Kyrk Móghoro entfernt, liegt aber bedeutend höher, bereits auf halber Höhe des Nimrûd Dagħ.

Ich lese diese Inschrift vermuthungsweise:

ܕܝܢ ܟܠܐ ܝܢܝ ܡܕܡ oder ܝܢܝ ܡܕܡ
 . . . ܟܠܐ

Es war eine Grabinschrift für eine Frau.

Ein Name ܝܢܝ ܡܕܡ oder ܝܢܝ ܡܕܡ ist mir nicht bekannt.

Pape-Benseler weist *Μαγίδιον* als Frauennamenach. Ich wüsste sonst nur an den Punischen Namen Mygdon zu erinnern (vgl. Hebräisch מִגְדוֹן מִגְדוֹן und Palmyrenisch ܡܝܓܕ Vogüé nr. 3).

ܠܝܐܝܬܐ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ. Oder ܠܝܐܝܬܐ?

In dem letzten Wort ist vielleicht der Name *Theodora* ܬܝܕܘܪܐ enthalten. Also: „*Mgd(r)n Tochter des Gabriel und der Theodora*“ (?).

8.

Facsimile nach Papierabdruck.

ܠܝܐܝܬܐ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ
ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ
ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ
ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ
ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ
ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ
ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ

ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ
ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ
ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ
ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ
ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ
ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ
ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ ܕܝܐܒܪܗܡ

Inschrift in einer 3 Plätze enthaltenden Grabhöhle westlich vom Dorf Kyrk Móghoro neben der Lagerstätte gegenüber dem Eingang. Kyrk Móghoro ist ein theils aus Höhlen, theils aus elenden Hütten bestehendes Zigeunerdorf, das in einer thalartigen Niederung im NW der Citadelle liegt. Man kann dies Thal passiren, wenn man in den Nimrûd Dâgh im SW von Edessa hinaufreitet.

Die Inschrift ist in sehr schlechtem Zustande und schwer zu lesen, da die Oberfläche des Steines sehr uneben ist und an vielen Stellen Risse zeigt. Die Feststellung des Textes nach dem Abklatsch und mit Hülfe meiner an Ort und Stelle gemachten Copie hat lange Zeit erfordert.

Uebersetzung:

„Ich, 'Ajjû die Tochter des Barshûmâ,
Habe mir diese Grabstätte bauen lassen.
Ich bitte dich, o — —, der du eintrittst
Hier: beweg meine Gebeine und den Sarkophag nicht von ihrer Stelle.
Wer aber meine Gebeine von ihrer Stelle bewegt, nicht soll ihm sein
— und er sei verflucht von Gott dem Herrn“.

An der Seite:

„Die Kinder des Barshûmâ des Sohnes des —“.

ܐܝܝܬܐ ist aus anderen Quellen mir als Name nicht bekannt und ist aus dem Syrischen wohl nicht zu erklären, denn die Combination mit ܐܐܝܬܐ und ܐܝܬܐܐ ergibt nichts brauchbares. Wenn die Endung in ܐܐܝܬܐ dieselbe ist wie ܐܐܝܬܐ, ܐܐܝܬܐ, ܐܐܝܬܐ, ܐܐܝܬܐ, ܐܐܝܬܐ (ܐܐܝܬܐ) und anderen Namen der Edessenischen Geschichte und Sage, so darf man wohl

das Wort für Arabisch ansehen und im Arabischen nach einer Etymologie suchen. Nun ist aber auch hier عَى als nom. propr. nicht zu belegen, bekannt aber ist غَى, zwar nicht als ein weiblicher Name, aber als Name des Dichters Šakhr vom Stamme Hudhail.

Ob also حه = غَى?

𐤀𐤁𐤁𐤁 ist bekannt aus der Apostelgeschichte 13, 6.

𐤀𐤁𐤁, 𐤀𐤁𐤁, 𐤀𐤁𐤁 oder 𐤀𐤁𐤁.

Vielleicht ist 𐤀𐤁 = 𐤀𐤁 oder das erste Alef die Vocativpartikel [a]𐤀.

𐤀𐤁𐤁 ist überliefert in der Bedeutung جرن *Djörn* d. h. ein jeder *ausgehöhlter Steinblock*, z. B. der Steintrog, aus dem die Pferde trinken (vgl. den Ortsnamen Kara Djören oder Djörneresh, Dorf auf halbem Wege zwischen Urfa und Süwerek), ferner das steinerne Taufbecken. Wenn, wie ich glaube, das Wort hier die Bedeutung *Sarkophag* hat, so nehme ich an, dass diese Uebersetzung auf Grund der Formähnlichkeit zwischen einem z. B. als Pferdetränke dienenden Steintroge und einem steinernen Sarkophag geschehen ist. Ueber den Ursprung des Wortes s. P. de Lagarde, Ges. Abh. 10, 12.

𐤀𐤁𐤁. In den Worten 𐤀𐤁𐤁 𐤀𐤁𐤁 liegt schwerlich eine Reminiscenz an Psalm 6, 3 𐤀𐤁𐤁 𐤀𐤁𐤁 vor, weil in der Psalmstelle 𐤀𐤁 *erschüttert sein, beben* bedeutet, eine Bedeutung, die hier nicht in den Zusammenhang passt.

𐤀𐤁𐤁 oder 𐤀𐤁𐤁. Was dem Grabschänder gewünscht wird, ist nicht klar. Nach Analogie Phönicischer Inschriften möchte man glauben, es müsse heissen: „*er soll keine Nachkommenschaft haben*“. Aber weder 𐤀𐤁𐤁 noch 𐤀𐤁𐤁 gibt diesen Sinn, und will man selbst eine imperfecte Schreibung annehmen, so helfen auch die nächst möglichen Lesungen wie 𐤀𐤁𐤁𐤁, 𐤀𐤁𐤁𐤁, 𐤀𐤁𐤁 nicht weiter. Grammatisch zulässig ist die folgende Uebersetzung: „*ihm soll nichts anderes zu Theil werden*“ d. i. ihm soll *dasselbe* zu Theil werden, man soll auch seine Gebeine aus ihrer Grabstätte herausreißen.

𐤀𐤁𐤁, volksthümliche Schreibung für 𐤀𐤁𐤁, 𐤀𐤁𐤁.

Wegen der Formen der Buchstaben 𐤀, 𐤁 und 𐤂 bin ich geneigt diese Inschrift für älter als 411 zu halten.

9.

Facsimile nach einem Papierabdruck.

ΕΙΣ ΘΕΟΣ ΚΕ
 Α ΧΡΙΣΤΟΣ Α
 + ΑΜΕΑΣ ΚΑ ΟΥΜΘΑ +
 ΑΔΕΛΦΑΣ ΕΦΗΚΑΝ Τ
 ΟΥΤΑ ΜΝΗΜΙΑ ΝΤΩΤ(Γ?)ΕΝ
 + Ω ΑΥΤΟΣ ΑΣΚΛΗΠΙΣ ΜΑΘΑ +

Diese Inschrift ist eingegraben in einen Stein, der sich im Hause des Armenischen Arbeiters Hagop befindet; er behauptet ihn in der Gegend der Katakomben im Westen der Stadt unweit des Klosters Serkis am Eingang einer Höhle gefunden zu haben. Die Inschrift ist deutlich und vollständig erhalten.

Das letzte Wort über diese Inschrift den Kennern Griechischer Inschriften überlassend, beschränke ich mich auf einige wenige Bemerkungen.

Die Ueberschrift lese ich:

ΕΙΣ ΘΕΟΣ ΚΑΙ ΕΙΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΕΙΣ.

ΑΜΕΑΣ ist derselbe Name wie 'Αμιάς und 'Αμμιας (s. Index des C. I. G. und F. Lenormant, Essai sur la propagation de l'alphabet Phénicien II S. 109 Anm. 6). Daneben auch die Formen 'Αμμία, 'Αμμιον und der Vocativ 'Αμπίου, s. Renan, Mission de Phénicie S. 523.

ΚΑ, ΚΕ = καί.

ΟΥΜΘΑ ist vielleicht das Syrische ܡܕܬܐ *Magd* und anzusehen als eine Verkürzung von *Magd Gottes*. Dabei bleibt allerdings unerklärt, wie das α der ersten Silbe zu ΟΥ werden konnte. In Palmyrenischen Inschriften kommt dieser Name vor bei M. de Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions Sémitiques I nr. 53. 59.

Das Zeichen in der Mitte der zweiten Zeile halte ich für ein verziertes Kreuz, sodass 5 Kreuze in der Inschrift vorhanden sind, zwei zu Anfang und Ende der ersten Zeile, zwei zu Anfang und Ende der letzten Zeile und eins in der Mitte.

ΕΦΗΚΑΝ = ἔφηκαν?

ΤΟΥΤΑ ΜΝΗΜΙΑ = ταῦτα τὰ μνημεία.

ΝΤΩΤΕΝΩ? ΝΤΩΓΕΝΩ?

ΑΣΚΛΗΠΙΣ = 'Ασκλήπιος ist in der Geschichte Edessa's bekannt als der Name eines Bischofs der Stadt von 513—525 s. Assemani, Bibliotheca Orientalis I S. 424.

ΜΑΘΑ, für das gewöhnliche Μαθθα, ist für die Grammatik des Syrischen beachtenswerth, insofern es zeigt, dass schon zu der Zeit, als diese Inschrift gesetzt wurde, der Edessenische Volks-

mund die Doppelconsonanz, die späterhin ganz aufgegeben wurde, zu vermeiden liebte. Im Palmyrenischen wurde die Verdoppelung gesprochen, s. *Maṣṣā* מרר Vogüé, *Inscriptions Sémitiques* I nr. 1 (מרר allein auch das. nr. 36 a).

10.

Copie.

✠ Ν Ε Τ Α Ε Ν

ΕΥΔΟΚΙΑ ΜΕΝΙ

ΓΙΟΨ ΝΙΟΨ ΗΡΑ

ΚΥΡΙΑΚΕ

Dies Fragment (kleine Buchstaben) fand ich auf dem Wege nach dem Kloster *Serkis* im NW vor der Stadt, nahe vor demselben, auf einem formlosen Basaltstück, das auf der Zaun-Mauer eines Weinfeldes lag.

Ad. Kirchhoff liest:

+ [Ἀ]νέπασιν
Εὐδοκία Μενί-
[π]ου ηιουηρα
κυριακε (κυριακῇ).

Von dem Datum ist nur *κυριακῇ* am *Sonntag* vorhanden. Statt *ηιουηρα* möchte man *ἡμέρᾳ* lesen, aber meine beiden Copien haben deutlich die Zeichen, die das Facsimile bietet.

Ἀνεπασιν spätgriechisch für ἀνεπαύσατο. Vgl. zum Beispiel Renan, *Mission de Phénicie* S. 390 Ἀνεπάη ὁ μακάριος Εὐπρεπὶς κ. τ. λ. und Ἀνεπάη ὁ μακάριος Ἰανουάρις κ. τ. λ.

Nachtrag. Zu dieser Zeitschrift Bd. 35 S. 728 ff. ist zu bemerken, dass die Zeichnungen auf Tafel II in Originalgrösse, diejenigen auf Tafel I in dem sechsten Theil der Originalgrösse gegeben sind.

Zu Chamisso's Radak-Vocabularium.

Von

F. Henshelm.

Da bis heute noch die Vokabulare, die uns Chamisso von den Marshall- und anderen Sprachen Mikronesien's hinterlassen hat, von der Wissenschaft benutzt werden, dieselben aber nicht nur ein unrichtiges, oder wenigstens undeutliches Gesamtbild geben, sondern auch durch die auffallende Aehnlichkeit vieler Worte der Marshall-Sprache mit anderen, besonders der von Ulea (Uleai), ganz unbegründete Schlüsse veranlassen, dürfte es von Interesse sein jene Aufzeichnungen mit einem Commentar zu versehen.

Chamisso, dem in seiner kindlichen, reinen Seele alles Arg fremd war, der durch und durch Optimist, fand auf den Radak-Inseln ein gutmüthiges Urvölkchen mit reinen unverdorbenen Sitten und in seinem guten Kadu eine seltene Perle. Es ist wahrhaft rührend, für den, der dies Volk in seinen Sitten und Gebräuchen für längere Zeit zu beobachten hatte, zu lesen wie Chamisso darin nur unschuldige, liebe, treuherzige Kinder fand und sich deshalb berufen glaubte selbst ihren hie und da mindestens zweifelhaften Handlungen die besten Motive unterzuschieben. — Denn, dass nicht der Umgang mit den wenigen Fremden, die sich seit ca. 30 Jahren nach und nach hier niedergelassen, dieses Volk so verdorben haben könnte, dass es heute auf derselben niederen Sittenstufe steht, wie die grosse Mehrzahl der Bewohner der Südsee, erhellt vielleicht aus nichts deutlicher und unwiderlegbarer als aus ihrer Sprache. Obscöne Handlungen, für deren Gesamtbegriff civilisirte Sprachen höchstens ein Wort haben, das die Umgangssprache noch zu umschreiben liebt, finden hier für ihre Stadien und kleinsten Abweichungen ganz bestimmte nur zur Bezeichnung dieser Handlung gebrauchte und von allen getrennte Ausdrücke.

Wie sich nun Chamisso in der kurzen Zeit seines Aufenthaltes über die Bewohner des Radak ein allzu rosenrothes Bild entwerfen konnte und nach seiner Individualität entwerfen musste, so hat er auch seinen Freund Kadu, wenigstens als Sprachlehrer, wesentlich überschätzt. Nun sind allerdings die Dialecte der Ralik- und Radakkette so verschieden, dass sich Eingeborene wechselseitig anfangs häufig nur schwer verstehen, doch geht dieser Unterschied keineswegs über den gewöhnlichen Umfang des Dialectes hinaus und das grammatikalische Gerippe bleibt immer dasselbe; dass

aber diese Sprache sich in 60 Jahren wesentlich verändert, namentlich dass sie sich in der Bezeichnung der einfachsten Begriffe der Sprache von Yap und Uleai weggewendet haben sollte, kann wohl kaum angenommen werden.

Ich habe die heutige Sprache der Marshall-Inseln anderwärts eingehend behandelt und will daher hier von unrichtiger Niederschreibung von Lauten, wie z. B. läsoch statt ledok gieb, und dergl. mehr ganz absehen und mich darauf beschränken, Missverständnisse aufzuklären, und namentlich indirect beweisen, dass, wo Kadu gerade das Marshall-Wort nicht einfiel, er ganz ruhig dasjenige von Uleai oder Yap angab, und dieser letzte Punkt ist wohl der wichtigste, insofern Resultate der Sprachwissenschaft der Anthropologie zu Nutzen kommen sollen.

eidinu nach Chamisso 8 und eidinemduon 9: Man trennt auch in Raik das früher gebräuchliche eŷino und eŷinimŷuon; doch heisst dies 6 und 7, und da „ŷino“ anfangen heisst, so lässt sich eŷino = 6 auch leicht aus dem „anfangen (bei der zweiten Hand“ nämlich) erklären, jedenfalls leichter als Chamisso's „eidinu“ aus „emen = 4“.

Auch ist die Skale nicht „20“ sondern „10“ ŷóngul, denn 8 heisst „ruaidok“, d. h. „gieb zwei“ (zurück vom Ganzen 10); wie ŷóngul 10, werden dann ebenso rong-ul 20, ŷilingul 80 etc. gebildet. Chamisso beging den leicht begreiflichen Irrthum die Zahlen die beim Zählen von Cocosnüssen und Brodfrucht im Gebrauch sind als Basis anzunehmen, während diese kleinen Früchte immer noch Paaren gezählt werden. Danach heisst also:

ŷuon	waini	ein	Paar	Cocosnüsse	
ruo	„	zwei	„	„	etc. bis dann
ŷogoren	„	zehn	„	„	den ersten Abschnitt bildet, der sich mit
rungor	„	zwanzig	„	„	
ŷilugor	„	80	„	„	etc. fortsetzt, dann mit
ŷongul	„	100	„	„	abschliesst (während also
					wie oben bemerkt ŷongul als gewöhnliches Zahlwort nur 10 heisst).

ŷabuŷet war in der Radak neben ŷongul gebräuchlich.

driv und epada als Ausruf der Verwunderung und des Unwillens sind jedenfalls jetzt unbekannt.

Ja. Die eigentliche Bejahung ist aŷt, die Verneinung ŷab; inga möchte ich am liebsten mit dem süddeutschen „M“ übersetzen, es ist eigentlich kein Wort, dem ein bestimmter Begriff innewohnt, sondern es hängt lediglich vom Ton und den Geberden des Sprechenden ab, ob es eine Zustimmung, eine Gleichgültigkeit, ein Nichtwissen etc. bedeuten soll. So würde auf die Frage: Wo ist der oder der? die Antwort inga zu übersetzen sein „Jawohl, wo mag er sein“, oder auch „ich weiss nicht“ oder „ich will eben einmal nach ihm sehen“ etc. etc.

erno ist = Tabu.

eitelok was wohl eʒelok heissen soll, ist „nichts“, es fehlt heisst eʒako.

Gott = aniʒ.

„Anruf beim Opfern“ schreibt Chamisso rein nach dem Gehör „Gidien Anis nure jev!“ und als Antwort des Volkes „Jev“. Die Worte heissen: Kiʒen Aniʒ iʒu. Der Bissen für den Gott hier. Und das Volk erwiderte „iʒu“ hier. Dabei wurde bei grossen Gelagen der erste Bissen dem Gotte geopfert, und zwar war mit dem iʒu eine entsprechende Bewegung verknüpft, z. B. bei Regenmangel nach den Wolken deutend; so wird noch heute von vielen Eingeborenen der Platz über oder hinter dem Kopfende ihres Lagers als Sitz der Gottheit heilig gehalten und der Kranke wirft von seinem Lager den ersten Bissen jeder Mahlzeit hinter sich, nach dem Sitze der Gottheit, und ruft die Worte: „Kiʒen aniʒ iʒu“ aus, indem er bei „iʒu“ den schmerzhaften Theil seines Körpers mit dem Bissen berührt.

Kopf. Chamisso schreibt „emethackworra“ = emedak es schmerzt borra mein Kopf; leicht erklärlich glaubte Kadu, Chamisso habe Kopfweg, als er seinen Kopf anfasste.

Ohren. Radak: talengel, Ulea: talengel, Chamori: talanga: es ist logeling also ein ganz verschiedenes Wort.

Nase ebenso nicht wathu sondern bādi.

Zähne nicht nir sondern ngi.

Bauch nicht sien sondern loʒi.

Milch nicht táll sondern dren-in-ningening Kinderwasser.

Vater nicht taman sondern ʒema.

Mutter nicht rehn sondern ʒine.

Kind nicht nagen sondern aʒeri, ningening.

Knabe nicht taraman sondern ladrik.

Sohn nicht sän oder sathen sondern neʒi, Tochter lioneʒi.

Dagegen der ältere Bruder ʒeʒ, der jüngere ʒati, wovon Chamisso wohl sein sän und sathen bekam.

Jüngling enning. enning heisst einfach klein, wenig, Jüngling dagegen legan.

Wort gamelat? heisst nān.

Verstehst Du? kosalage. kwouʒelake (kwod fragendes Du, ʒela wissen, ke Frageaffix).

Ich verstehe üsala statt i ʒela.

Ich verstehe nicht. Hier ingach für das früher von mir erklärte inga! ich verstehe nicht h. iʒaʒi, zusammengezogen aus i ʒab ʒela.

Schweigen riap. riop h. lügen. Für schweigen giebt es kein besonderes Wort, die gew. Umschreibung ist:

kwon ʒab oder kwon ʒab kanono, kw. ʒab keruru etc.

Du (befehlend) nicht Du nicht rede Du nicht lärme

essen nicht mogai, sondern manga.

trinken nicht bogai (was übrigens auf boka, boga, Schale zurückgeführt werden könnte) sondern irak.

zu essen fordern gisäsirick ganz nach dem Ohr aufgeschrieben, eigentlich: ledok kißen ſirik, wobei ledok meist weggelassen wird.

gieb Bissen kleinen

laufen nicht Theser sondern dirr

stehen „ süsach „ ſudak

sitzen „ sithiet „ ſiſet

schlafen „ mädur „ gigi

niesen „ mussi „ maii

Liebkosung durch Berührung d. Nasen } die nach Cham. } medenma
do. mit Zungen } nicht üblich. } lagomeſi

rear nicht rechts sondern Osten. Kabiling Westen.

feist nicht eghasur (kasur stark) sondern egelip.

untertauchen nicht esüloch sondern dulok.

Schatten nicht allil sondern anangi.

Der Morgen erab. eran heisst: „es ist Tag“, Tagesanbruch.

Mittag tagū unbekannt.

Abend thülog. dulok h. untertauchen.

ebung wird nicht für heute gebraucht, was rainin heisst, sondern es ist = es ist Nacht, bungin heute Nacht.

ein Jahr ist vollständig unbekannt, Zeitrechnung nur nach Monden.

Die See h. lomado. — no heisst die Welle.

Fluth nicht aäthagk sondern ebit.

Ebbe nicht aätho sondern ebät.

süßes Wasser dren in aiobuit, dren in rout.

Quell-Wasser Regen-Wasser.

Rauch nicht oath sondern bad.

Regen „ uth „ wut

fallen „ ewonloch sondern bung.

pflanzen, säen gallub. kalüp eingraben, Grab machen.

Aus einem Briefe des Herrn Dr. Alois Führer

an Prof. Ernst Kuhn.

Würzburg, den 20. September 1881.

— Seit Herbst vorigen Jahres mit der Edition des durch Dr. Rost bekannt gewordenen Manusâradhammasattham beschäftigt, ersah ich aus „Report by E. Forchhammer, Prof. of Pali, Rangoon, High School, for the year 1879—80“, dass in Britisch Birma noch andere Gesetzbücher ausser dem von Richardson edirten Manu akyay dhammasat gedruckt worden sind. Ich wendete mich

daher sofort von London aus, wo ich damals die diesbezüglichen birmanischen Hss. des Manusâra collationirte, an Mr. Rifeley, Curator of Government Book Depot in Rangoon, und erhielt Anfangs August d. J. folgende 4 birmanische Gesetzbücher:

1) The Manoo-Reng Dhammathat or „The Original Book of Manoo“ edited by Mounng Tet-to, Extra Assistant Commissioner, Thayetmyo, Rangoon 1875; XVI, 110 pp.

Nur birmanischer Text in Prosa; nach der Einleitung das älteste Dhammasat, eine Copie jener Inschrift am Grenzwalle der Welt, die der Weise Manoo-tha-ya in den Tagen des ersten Königs Maha Tha-ma-da verfertigte. — Cap. I. Erbschaft, pp. 1—4; Cap. II. Söhne, 5—6; Cap. III. Heirath, 7—9; Cap. IV. Ehebruch, 10—15; Cap. V. Miscellanea, 16—110.

2) The Wini-Tshaya Paka-Thani Dhammasat or Judgments explained (A. D. 1774) by Wonna Dhamma Kyaw-Deng edited by Mounng Tetto, Rangoon 1876; XIII, 182 pp.

Pâli-Citate in Çlokas aus den verschiedensten Dhammasats mit birmanischer Erklärung; die Eintheilung in Capitel und Ueberschriften wie oben: Cap. I, pp. 1—39; II, 40—42; III, 43—53; IV, 54—59; V, 60—182.

3) The Manoo Thara Shwe Myeen Dhammathat, or the golden rule of Manoo Thara according to Wonna Dhamma Kyaw-Deng (A. D. 1770) edited by Mounng Tetto, Extra Assistant Commissioner, Thayetmyo, with a Preface by Colonel Horace A. Browne, Commissioner of Pegu, Rangoon 1874; XV, 505 pp.

Pâli-Çlokas nebst birmanischem Commentar; Capiteleintheilung wie oben: I, pp. 1—75; II, 76—87; III, 88—126; IV, 127—148; V, 149—505.

4) The Manoo Wonnana Dhammathat or Digest of Burman Law by Wonna-Dhamma-Kyaw-Deng (A. D. 1772) edited by Mounng Tetto, Extra Assistant Commissioner, Thayetmyo, with Preface by Colonel Horace A. Browne, Commissioner of Pegu, Rangoon, 1875; XXXII, 782 pp.

Pâli-Citate in Çlokas aus 12 verschiedenen Dhammasats nebst birmanischem Commentar; Capiteleintheilung wie oben: I, pp. 1—83; II, 84—105; III, 106—145; IV, 146—178; V, 179—782.

Sämmtliche Werke enthalten nur Texte, aber keine englische Uebersetzung. Dieselben sind für die genaue Eruirung des „Buddhistischen Rechtes“ und die Kritik des Manusâra ungemein wichtig. Den Text desselben werde ich in Bombay Anfang nächsten Jahres in Devanâgarîtypen nebst englischer Uebersetzung veröffentlichen.

Anzeigen.

Friedrich Delitzsch, Wo lag das Paradies? Eine biblisch-assyriologische Studie. Mit zahlreichen assyriologischen Beiträgen zur biblischen Länder- und Völkerkunde und einer Karte Babylonien. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1881. (XI und 346 S. in Octav).

Dies Buch enthält mehr als der Titel andeutet, denn ausser der Abhandlung über die Lage des Paradieses mit umfangreichen Anmerkungen und Excursen finden wir darin eine systematische Behandlung der in den assyrisch-babylonischen Inschriften vorkommenden Orte, Flüsse und Berge von Babylonien, Syrien, Palästina, Aegypten und Susiana, sowie eine Besprechung der keilschriftlichen Namen, welche mit solchen in der Völkertafel Gen. 10 übereinzustimmen scheinen. Das namentlich in seinem zweiten Theil sehr übersichtliche Buch, dessen reichhaltige Indices ¹⁾ die Benutzung noch bedeutend erleichtern, bildet somit u. A. einen geographischen Commentar zum AT. und deckt sich seinem Inhalt nach vielfach mit Schrader's KAT. Natürlich alles nach dem augenblicklichen Stande der Forschung und der augenblicklichen Ansicht des Verfassers über Lesung und Deutung der betreffenden Inschriften. Weitere Untersuchung wird hier gewiss noch Manches ändern, zum Theil auch, was jetzt als gesichert gilt. Friedrich Delitzsch hat selbstverständlich seine Vorgänger auf's fleissigste benutzt; es hätte übrigens kaum geschadet, wenn er noch etwas häufiger die Namen der Urheber dieser und jener Ansicht angeführt hätte, welche er adoptiert. Ist das Buch doch eben für uns Nicht-Assyriologen geschrieben, welche über die Priorität in den assyriologischen Entdeckungen nicht so bescheid wissen, wie er es voraussetzt.

1) Recht unbequem ist allerdings, dass der Hauptindex nach der Reihenfolge des semitischen Alphabets geordnet ist, so dass z. B. *Jasubigallâ* vor *Japa'* und *Ja'tur* vor *Jaballu* steht, weil *Q* dem *D* und *N* dem *L* vorangeht. Noch lästiger ist, dass Delitzsch im Index die Vocale nach der Reihe *a*, *u*, *i*, *é* anordnet, so dass z. B. *Kûtû* vor *Kilza'u* zu stehn kommt.

Zur Beurtheilung der Abhandlung über die Lage des Paradieses ist der, welcher mit dem AT. und dem orientalischen Alterthum einigermaassen vertraut ist, auch ohne assyriologische Kenntnisse competent, da dasjenige, was wir hier aus assyrischen Quellen erfahren, über diese Frage durchaus nicht von entscheidender Bedeutung ist. Delitzsch widerlegt erst, zum grossen Theil in sehr gelungener Weise, die verschiedensten Ansichten über die Lage des biblischen Paradieses und sucht dann zu beweisen, dieses habe im eigentlichen Babylonien gelegen, die 4 Paradiesflüsse seien der (untere) Euphrat, der (untere) Tigris, der grosse westliche Euphratcanal Pallakopas (= *Pisôn*) und der, von ihm als *Nîl* bezeichnete, östliche Arm oder Canal desselben Stroms (= *Gîhôn*). Seine Ansicht zu begründen wendet er sehr viel Gelehrsamkeit und noch mehr Scharfsinn auf, aber ich fürchte: umsonst. Nach sorgfältiger Prüfung muss ich festhalten an einer Lage des Paradieses „in Utopien“, wie er etwas spöttisch sagt. Von den 4 Flüssen sind zwei sicher: Euphrat und Tigris. Man beachte aber, dass letzterem (*Hiddegel*) schon der erklärende Zusatz beigegeben wird „welcher vor Assur herfliesst“¹⁾; der Erzähler konnte sich also wohl nicht darauf verlassen, dass ein jeder Leser diesen Namen so gut kannte wie den Euphrat. So kommt denn auch wirklich חֲרֹקַל im AT. ausser an unsrer Stelle nur noch Dan. 10, 4 vor²⁾. In jenem Zusatz liegt aber schon ein Hinweis darauf, dass nicht speciell das babylonische Land gemeint war, wo sich beide Ströme so nähern, dass, wer den einen kennt, auch den andern kennen muss. Dazu stimmt, dass die zahlreichen Stellen des AT., an welchen der Euphrat genannt wird, fast alle den mittleren Lauf betreffen, wo der Fluss vom Tigris weit entfernt ist. Bis ungefähr nach Thapsacus war eben der Hebräer im Allgemeinen orientiert, weiter nicht. Nun wäre es ferner doch auch wunderlich, den Tigris an einer Stelle, wo sein unterer Lauf gemeint ist, mit einer Bezeichnung zu versehen, die nur für den oberen Theil seines Mittellaufs passt; es wäre das, als ob jemand, der das niederländische Stromsystem schildern wollte, dabei die Maas als den Fluss verdeutlichte, welcher bei Verdun und Sedan vorbeifliesse.

Der *Gîhôn* wird bezeichnet als der Fluss, „welcher das ganze Land *Kûš* umgiebt“. Wo irgend im AT. כּוּשׁ vorkommt, bedeutet es in Einklang mit dem ägyptischen Sprachgebrauch „Aethiopien“,

1) Es freut mich sehr, dass auch Delitzsch diese Auffassung des חֲרֹקַל theilt, welche ich u. A. in Schenkel's Bibellexicon s. v. „Tigris“ vertheidigt habe.

2) Auch wir haben also dem Erzähler für den Zusatz „vor Assur her“ zu danken, da wir sonst nicht mit Sicherheit wüssten, dass wirklich der Tigris gemeint sei, zumal wir keine Gewähr dafür hätten, ob der Verfasser des Danielbuchs (16^{7/8} v. Chr. G.) den alten, zu seiner Zeit sicher längst obsoleten, Namen richtig gebrauchte.

bald in engerem, bald in weiterem Sinn¹⁾; dazu werden Gen. 10 auch Völker des südlichen Arabiens von Kûš abgeleitet, was gewiss nicht auf die (allerdings vorhandenen) ethnologischen und politischen Beziehungen zu africanischen Gegenden, sondern einfach darauf geht, dass Südarabien nahe bei „Aethiopien“ liegt und seine Einwohner fast so dunkelfarbig sind wie „Aethiopien“. Nur in einer einzigen, in die Völkertafel eingeschobenen Notiz wird der mythische Gründer von Babel und Ninive, Nimrod von Kûš abgeleitet. Was diese Angabe wirklich bedeute, ist noch ganz unklar; auf keinen Fall darf man aber daraus entnehmen, dass die Hebräer auch in Babylonien ein Kûš als geographische Bezeichnung gekannt hätten. Sie konnten unter dem Ausdruck: „das ganze Land Kûš“ schlechtweg, ohne erläuternden Zusatz nur „Aethiopien“ verstehen. Damit ist aber gegeben, dass der *Gîhôn* der *Nîl*, resp. dessen Oberlauf, sein muss. גִּיחוֹן ist vermuthlich die Umformung eines africanischen Namens des Nil's oder eines seiner Quellströme. Nun kann übrigens Delitzsch selbst gar kein Volk oder Land כּוּשׁ in Babylonien nachweisen. Er muss hinaufgehen bis zu den *Kassî* der Berge, das sind — darin dürfte er Recht haben — die *Kossaiot* resp. *Kissiot*²⁾, welche, so viel wir wissen, nie in Babylonien selbst gewohnt haben. Und der Versuch, auch כְּשָׁרִים mit diesem כּוּשׁ zusammen zu bringen, ist doch zu wenig gelungen! Uebrigens umfließt der von Delitzsch als *Gîhôn* in Anspruch genommene Fluss gar keinen Landstrich, geschweige ein „ganzes Land“. Gegen diese Gründe kann der Umstand nicht ankommen, dass unter den Canälen Babyloniens einer akkadisch *Kagândê* (*Ka-ga-an-dê*) oder, nach einer andern zulässigen Aussprache, *Gugândê* (*Gu-ga-an-dê*), möglicherweise sogar bloss *Kagâna* oder *Gugâna* heisst³⁾. Ist das wirklich so ganz גִּיחוֹן? Dazu ist der semitische Name dieses Canals, der doch wohl eher zu den Hebräern gekommen wäre als der akkadische, *Arahtu*. Auch die Lage dieses Wasserstrangs erhellt aus den angeführten Inschriften kaum mit solcher Gewissheit, wie Delitzsch meint. Gar nichts ist natürlich aus dem Namen *Nîl* zu schliessen; auch Delitzsch wagt in dieser Beziehung nur schüchterne Andeutungen. Diese Benennung ist nämlich erst um 700 n. Chr. entstanden, als der gewaltige Ḥaggâg den Canal grub, wie uns der nach Archi-

1) Mit Recht sucht auch Delitzsch die *Kušija* der Dariusinschrift wieder in Africa. Dass auch Κάσου Ὠῆ (Vocalisation unsicher) der aksümitischen Inschriften = כּוּשׁ (in ursprünglicher, beschränkter Bedeutung) sei, ist zwar nicht sicher, aber recht wahrscheinlich.

2) S. meinen Aufsatz: „Griech. Namen Susiana's“ in den Göttinger Nachrichten 1874, 1. April S. 173 ff.

3) Es verdient ernstliche Misbilligung, dass auf der Karte zu dem Buche schlechtweg *Guhân* steht, so dass man leicht glauben könnte, der Name stimme mit der hebräischen Form fast ganz überein.

valien arbeitende Belâdhori berichtet (S. 290). Und zwar kennen die Araber den Namen *Nîl* nur für den noch heute so benannten Canal, welcher sich unweit Babylon vom Euphrat abzweigt und im Ganzen in der Richtung von W. nach O. bei der Stadt *Nîl* (heutzutage *Nîlîje*) vorbeifliesst und früher schiffbar bis in den Tigris ging ¹⁾. Ob auch der Canal bei Warkâ, d. i. eben des Verf.'s *Gîhôn*, auf die Bezeichnung „*Nîl*“ Anspruch hat, wie Loftus ²⁾ als eine halb verklungene Tradition erwähnt, steht sehr dahin. Die Angabe, das *Ḥaġġâġ* jenen Canal nach dem ägyptischen Flusse benannt habe, brauchen wir um so weniger zu bezweifeln, als der Chalif *Hârûn arrašîd* einem bei seiner Lieblingsresidenz *Raqqâ* angelegten Canal gleichfalls den Namen *Nîl* gegeben hat ³⁾.

Es bleibt also dabei, dass der *Gîhôn* den Nil bedeutet, und damit sind wir gezwungen, anzuerkennen, dass das Paradies nirgends zu localisieren ist, dass der Erzähler eine durchaus unrichtige Vorstellung von dem oberen Lauf wenigstens des Nils, vielleicht aller genannten Ströme hat. Ist das aber wirklich so auffällig? Herodot hatte ja gewiss eine ganz andre Weltkunde als der Hebräer, und welch abenteuerliche Vorstellungen macht er sich doch noch vom Lauf der Donau und des Nils! Ich darf hier allerdings nicht geltend machen, dass die ganze Erzählung mythisch ist; das kommt nur bei *יָרְדֵּן* ⁴⁾ in Betracht, zur Noth auch beim Lande *יִרְדֵּן*; die Ströme waren für den Erzähler offenbar wirkliche, zu seiner Zeit noch vorhandene, wie er denn einfach präsentisch schildert. Dass aber der Nil hier eine Rolle spielt, ist leicht begreiflich. Hatte man die Anschauung von vier grossen Strömen, so waren drei davon für den Hebräer fast von selbst gegeben, nämlich die einzigen, welche sich im Bereiche seiner Weltkunde vorfanden: Nil, Euphrat und Tigris. Was nun der Fluss *Pîšôn* ist, vermag ich nicht zu sagen. Er lag auch dem Gesichtskreise der Hebräer fern, denn er ist am weitläufigsten charakterisiert und steht an der Spitze der Reihe, welche vom Unbekannten zum Bekannten fortschreitet. Wo *Hūwîlâ* ⁵⁾ lag, hat auch Delitzsch nicht festgestellt. Die Ansicht, dass es, von Haus aus natürlich ein bestimmtes Gebiet Arabiens, nicht überall in derselben Bedeutung aufgefasst werde, lässt sich ihm gegenüber sehr wohl aufrecht erhalten, und auch die Deutung auf Indien liegt für unsre Stelle sehr nahe. Seine Einwände hiergegen haben mehr scheinbare als

1) S. Jâqût I, 698, 8. IV, 844, 3. 861; Ja'qûbî 108, 9.

2) Travels and Researches in Chaldea S. 238.

3) Jâqût IV, 862.

4) Efr. I, 22 F erklärt *יָרְדֵּן* wesentlich richtig durch *نهر صخر*.

5) 1. Sam. 15, 7 ist *מְחִירֵלָה* entweder unrichtig (s. Wellhausen dazu), oder wir haben hier die grossartige Uebertreibung eines Späteren, ganz wie in der Zahl v. 4. Die Sitze der Amalekiter waren nach allen zuverlässigen Angaben in den Wüsten, die südlich an Juda grenzen.

wirkliche Kraft. Zunächst ist eine alte Seeverbindung zwischen Babylonien und Indien, die er leugnen möchte (S. 99), schon dadurch sehr wahrscheinlich, dass in Rgvêda die *Manâ* (= मन्वा) als Maass für Gold vorkommt¹⁾, und dass, wie auch Delitzsch annimmt, der schon in einem Brâhmana erzählte Sündfluthmythus von Babylonien nach Indien gekommen ist. Vgl. im Uebrigen v. Gutschmid, Neue Beiträge S. 132. Dass die Semiten in vorpersischer Zeit Indien nothwendig *Sind*, *Hind* oder ähnlich hätten nennen müssen, ist eine falsche Forderung. Ist es doch gar nicht einmal nöthig, dass die Hebräer zunächst das eigentliche, wahre „Indien“, das Fünfstromland meinten. Für die Hinausschiebung des Namens *Hāwîlâ* auf ein fernes Land haben wir aber grade in „Indien“ ein besonders passendes Analogon. Dies bezeichnet, wie gesagt, zunächst das Fünf- (resp. Sieben-) Stromland, dann die ganze, grosse Halbinsel, dann tritt es einerseits für Aethiopien und Südarabien in sehr weitem Sinne²⁾ ein, anderseits für die grosse südöstliche Halbinsel („Hinterindien“), für eine ganze Inselwelt („Inselindien“, „Südindien“), für grosse Theile America's („Westindien“), ja in gewissem Sinne für diesen ganzen Continent („Indianer“). Ob nun aber der Indus oder der Ganges oder ein anderer Strom das Urbild des *Pisôn* sei, weiss ich nicht zu sagen, wie ich denn überhaupt gern die Deutung von *Hāwîlâ* auf Indien preisgebe, wenn man mir eine bessere bringt. Des Verfassers Ansicht, der *Pisôn* sei der Pallakopas, fällt weg, sobald der *Gihôn* als Nil anerkannt ist. Aber auch für sich betrachtet ist sie nicht haltbar. *Hāwîlâ* setzt er rechts vom *Pisôn* - Pallakopas: vom „Umfliessen“ kann da keine Rede sein. Und nun die Producte, auch wenn wir davon absehn wollen, dass dieselben deutlich ein entferntes Wunderland characterisieren sollen: dass in gewissen Theilen Babylonien's Gold, in anderen Bdellium, in andern der Stein $\square\text{ד}\text{ש}$ ³⁾ gefunden ward, mag sein; aber der Beweis war erst zu führen, dass diese drei Producte in dem verhältnissmässig kleinen Strich zusammen vorkamen, welchen Delitzsch als *Hāwîlâ* anerkennt.

Uebrigens glaube ich allerdings, dass, wie so vieles in den ersten Abschnitten der Genesis⁴⁾, so auch die Anschauung von den 4 Strömen, welche im Paradieslande ihren gemeinschaftlichen

1) Zimmer, Altindisches Leben S. 50 f.

2) S. u. A. ZDMG. XXXIV, 748.

3) Welch einen Stein $\square\text{ד}\text{ש}$ bezeichnet, wird sich schwerlich ermitteln lassen. Warum aber $\square\text{ד}\text{ש}$ etwas anderes sein sollte, als Bdellium, sehe ich nicht ein.

4) Aber den „Sündenfall“ kann ich auf dem babylonischen Cylinder (S. 90) immer noch nicht anerkennen. Es bleibt dabei, dass das Bild „noch vieles andere als gerade den Sündenfall darstellen“ kann.

Ursprung haben, von Babylon aus zu den Israeliten gekommen ist ¹⁾. In Babylonien konnte man leicht annehmen, die Zwillingsströme entsprängen im fernen, unzugänglichen und wenig bekannten Armenien aus einer Quelle, und der Reichthum an Flüssen, welche dort entstehen, mochte zur Annahme eines entsprechenden zweiten Paares führen, zumal das zu dem Glauben an den heiligen Berg im Norden stimmt, den ja Delitzsch wiederum belegt (S. 118 ff.). Man kann etwa an den Araxes und den Kur denken. Die Quellen jenes liegen ganz nahe bei den Euphratquellen, die des Kur etwa 10 Meilen davon entfernt. Bei der Uebernahme wäre der Mythos dann durch die Hebräer umgestaltet.

Dem sei jedoch, wie ihm wolle: die durch das Land *Kûš* feststehende Bedeutung des *Gîhôn* macht es gewiss, dass der Erzähler an eine Stelle dachte, wo der Euphrat und Tigris mit dem Nil sowie mit einem nicht sicher zu bestimmenden Flusse *Pîšôn* einen gemeinsamen Ursprung hätten; eine solche Stelle giebt es aber nicht.

Im Einzelnen enthält die Abhandlung sowie die dazu gehörigen Anmerkungen viel gutes. Namentlich werden falsche Ansichten zum Theil geschickt zurückgewiesen; nur sind zuweilen ganz haltlose Meinungen, wie z. B. die bloss auf mittelalterlicher Uebertragung der Namen beruhende Deutung der Paradiesflüsse auf Oxus und Jaxartes zu ernsthaft genommen. Natürlich billige ich auch ganz, dass Delitzsch nichts von einer Indoeuropäern und Semiten gemeinschaftlichen Ursache wissen will, sowie dass er keinen erheblichen iranischen Einfluss auf die Gestaltung der israelitischen Sage anerkennt.

Von dem übrigen Inhalt des Buches entzieht sich sehr vieles der Beurtheilung dessen, welcher der Keilschriften unkundig ist. Denn so weit kann ich immer noch nicht gehen, dass ich die Lesungen und Uebersetzungen des Verfassers und seiner Vorgänger ohne Weiteres überall als feste Grundlage für die weitere Forschung anerkennen möchte. Dafür finde ich noch viel zu viel bedenkliches. Hier ist ein Fall beachtungswerth: was bis vor Kurzem als Thatsache galt, dass nach Zerstörung des Reiches Israel in Samaria ein dem AT. unbekannter Menahem als Vasallenkönig eingesetzt sei, ist jetzt nicht mehr haltbar. Schrader ²⁾ hat constatirt, dass für den Stadtnamen, den man bis jetzt mit voller Sicherheit *Usimuruna* las, *Samsimuruna* zu lesen ist, da eine Variante den Anfang phonetisch *Sa-am* schreibt; auch Delitzsch (S. 286) nimmt dies an. Also ist nicht von Samaria, sondern von einer nicht

1) Ich hoffe, Delitzsch wird mich darum noch nicht zu denen zählen, welche die „utopische Ansicht“ theilen wegen „des unklaren Gedankens an eine irgendwie beschaffene Tradition aus dem Osten“ (S. 27).

2) Zur Kritik der Inschriften Tiglath-Pileser's (Abh. der Kgl. [preuss.] Akad. d. Wiss. 1879), S. 33.

näher zu bestimmenden¹⁾ Stadt die Rede. Wie mancher anderen „einzig richtigen“ oder doch einstweilen als sehr wahrscheinlich angenommenen Lesung kann es noch ähnlich ergehn! Dieser Fall ist aber so recht geeignet, die dringende Warnung Gutschmid's vor zu rascher Verwerthung der „Resultate“ der Keilschriftforschung durch die Historiker zu rechtfertigen.

Die grosse Sicherheit, womit der Verf. auftritt, darf nicht irre leiten. Ist er doch auch sonst etwas zu sehr geneigt, mögliche Annahmen als sicher, fragliche als empfehlenswerth anzusehn. So ist es ihm „zweifellos“, dass die Namen philistäischer Könige *Mitinti*, *Sidkâ*, *Padî* genau = מִיתִינִי, צִדְקָה, פַּדִּי sind, so dass er daraus die hohe Verehrung des Gottes יהוה bei den Philistäern erweisen will! Und was er (S. 246 f.) von Gog und Magog als wahrscheinlich ausführt, wird sicher nur Wenige befriedigen. Dahin gehört auch die zuversichtliche Behauptung, die Philistäer seien Kanaaniter (S. 289), und die Angabe über die Herkunft jenes Volks Gen. 10, 14 sei eine Glosse (S. 288): welcher späte Glossator wäre wohl so gelehrt gewesen, Derartiges hinzuzufügen! Abgesehen davon, dass erst durch den Namen מלשתיים die Siebzigzahl der Stämme voll wird. Ueberhaupt zeigen die gelegentlichen Bemerkungen über Text und Geschichte des AT. zum Theil grosse Willkür. Ich verweise nur auf den über alles Maass ausgedehnten Gebrauch des (in der Kritik des AT. jetzt überhaupt zu viel verwandten!) *argumentum a silentio*, womit er es wahrscheinlich zu machen sucht, dass die ganze Urgeschichte des Pentateuchs exilisch sei (S. 94); natürlich müsste dann so ziemlich der ganze Pentateuch erst aus dem Exil stammen. Pikant ist ja freilich die Annahme, dass die Juden in Babylonien zu der Einsicht gekommen wären, eben dort, in dem Lande ihres Elends, in der Heimath ihrer verhassten Dränger habe der Wonnegarten gestanden²⁾.

Die Lust, sich an kaum lösbaren Aufgaben zu versuchen, veranlasst Delitzsch mehrfach, die Wortbedeutung alter Landes- und Ortsnamen entziffern zu wollen, ein Unternehmen, das von vornherein wenig Aussicht auf Erfolg bietet.

Dies und jenes, was mir in den Uebersetzungen von Inschriften auffällt, wird sich wohl noch durch genauere Erkenntniss aufklären. So der Umstand, dass König Asurbanipal auf einem Zuge gegen Araber und Nabatäer nach Ueberschreitung des Tigris und Euphrat „hohe Waldgebirge und tiefschattige Haine hochragender Bäume“ durchzogen haben und dann in die syrische Wüste gelangt sein

1) Der Vorschlag des Verf.'s, Jos. 12, 20 שִׁמְרֹן מְרִאָן in שִׁמְשִׁמְרֹן zu verbessern und darin dies *Samsimurun* zu sehn, ist hinfällig, da derselbe Ort ja auch Jos. 11, 1 שִׁמְרֹן heisst. Es fragt sich nur, ob מְרִאָן eine schlechte Dittographie oder aber ein zur Unterscheidung von dem Sebulonischen שִׁמְרֹן hinzugefügter Genitiv ist.

2) Auf diesen Contrast hat mich Dillmann aufmerksam gemacht.

soll (S. 242. 297). Das nördliche Syrien zwischen Euphrat und Amanus ist doch schwerlich je ein Waldland gewesen. Und wenn hier die syrische Wüste als ein Ort beschrieben wird, „woselbst Wildesel und Gazellen nicht weiden“ (S. 242), so muss man entweder annehmen, dass der König die Oede des Landes sehr thöricht übertrieben hat, oder aber dass die Stelle falsch übersetzt ist; denn grade diese Thiere sind ja für die Wüste charakteristisch.

Eine natürliche Reaction gegen das frühere Streben, die Grenzen des assyrischen Einflusses möglichst weit auszudehnen, scheint jetzt auch Delitzsch wieder zu weit zu führen. Namentlich will er die Assyrer vom Pontus, ja von ganz Klein-Asien ausschliessen, ohne sich nur zu fragen, woher es denn kommt, dass die Namen *Assyria*, *Syria* grade am Pontus so fest haften ¹⁾, und ohne anzuerkennen, welch schweres Gewicht das Doppelzeugniss von Lud als Bruder Assur's Gen. 10, 22 und vom Stifter des lydischen Reichs als Sohn des Ninos, Sohnes des Belos Herod. 1, 7 für einen uralten Zusammenhang Lydiens mit Assyrien hat.

Des Verf.'s Begeisterung für das Studium der Keilinschriften ist sehr löblich, und man begreift es auch, wenn sich diese Begeisterung zuweilen in eine gewisse Ueberschätzung des assyrischen Wesens selbst umsetzt. Freilich geht er darin viel zu weit, wenn er, wie es den Anschein hat, die in echt semitischer Weise religiös motivierte und aufgeputzte Barbarei der Assyrer gegen ihre Feinde mit Sympathie betrachtet (S. 300).

Dass Delitzsch die arabischen Quellen nicht herangezogen hat, ist zu bedauern. Gewiss ist es eine harte Anforderung an den, welcher mit den Keilinschriften über und über zu thun hat, dass er auch die arabische Literatur berücksichtigen solle; aber diese Forderung ist doch zu stellen. Denn von allen Orientalen geben uns nur die arabischen Schriftsteller ein zusammenhängendes Bild von dem geographischen Zustande der semitischen Länder; sie erleichtern so aber wesentlich die Deutung jener Inschriften. Nun sind dazu wenigstens die geographischen Hauptwerke der Araber jetzt leicht zugänglich gemacht, und ihr Studium kann denen, welche sich an den denkbar schwierigsten Texten geübt haben, ja keine grosse Mühe bereiten. Auch sprachlich liesse sich das Arabische wohl noch mehr für's Assyrische verwerthen. Allerdings ist das kritiklose Plündern des Lexikons ein gefährlich Spiel, aber eine gründliche und umsichtige Heranziehung dieser Sprache ist für die Erkenntniss der Bedeutung assyrischer Wörter doch schwerlich zu entbehren. Ich erkenne mit Delitzsch an, dass zwischen dem arabischen und dem assyrischen Wortvorrath eine grosse Verschiedenheit besteht und dass man sich zunächst an's Hebräische und Aramäische um Aufklärung zu wenden hat; allein diese Quellen fliessen uns lange nicht reichlich genug, während die arabische Sprache

1) S. meine Ausführungen im Hermes V, 444—450.

eine fast unerschöpfliche Fülle bietet. Freilich hat auch sie wie die Schwestersprachen manche ursemitische Wurzel verloren, aber man darf doch auch nicht gleich auf den ersten Anschein hin einen solchen Verlust annehmen. لبن heisst auch im Arabischen nicht mehr „weiss“ (لَبَن), und doch zeigt لبن „Milch“, dass die Wurzel einst auch im Arabischen diese Bedeutung hatte; so wird es auch im Assyrischen sein, und die S. 144 verworfene Annahme, dass *labittu*, pl. *lābnāti* „Luftziegel“ wie حِجْل u. s. w. von לבן „weiss“ komme, liegt doch immer am nächsten. — Grössere Vertrautheit mit der arabischen Literatur hätte den Verf. z. B. davor geschützt, in der Stadt *Uṣnū* das moderne *Qal'at el Höṣn* zu sehn (S. 282). Schon, dass حِصْن allem Anschein nach ein Fremdwort und aus aramäischem حَصْر entstanden ist, würde diese Zusammenstellung höchst bedenklich machen; ob das *ṛ* so einfach ignoriert werden und der Unterschied von *i*, *e* (ö) und *u* unbeachtet bleiben darf, wollen wir dabei gar nicht erst fragen. Die Hauptsache ist aber, dass حِصْن الْأَكْرَاد = قلعة الحصن erst zur Zeit der Kreuzzüge angelegt ist, s. Jâqût s. v. (II, 276). — Dass der Name *Kundi* an 'Ain Kundja erinnere (S. 283), durfte kaum gesagt werden, da semitisches *d* nicht leicht mit *dj* (ج) wechselt; als völlig falsch zeigt sich aber diese Zusammenstellung, wenn man bei Socin (2. Aufl. 353) 'Ain Kanya, also عَيْن قَنِيَّة, findet¹⁾. Wird man nicht etwas mistrauisch gegen die Genauigkeit in der Behandlung des dunkel umhüllten Assyrischen, wenn man solche zu Tage liegenden Flüchtigkeiten bemerkt? Selbst kleine Fehler wie *Jazûr* statt *Jâzûr* (S. 289) = يَزُور Jâqût; Behâeddîn 24. 212 u. s. w.; Ibn Athîr IX, 391. X, 55, 250²⁾, *Askalân* statt 'Askalân عَسْكَالَانَ (S. 290), *Refâ* statt *Refah* رَفَاح (S. 291) sollten vermieden werden, wenn man den Semitisten, die nicht Assyriologen sind,

1) Anderswo findet sich 'Ain Kunia, 'Ain Kunia u. s. w., immer mit ع, nicht mit ج.

2) In der Bestimmung des Ortes ist übersehen, dass es sowohl bei Joppe wie bei Askalon ein *Jâzûr* giebt.

3) Jüdisch פִּירָא; s. Neubauer S. 20 und Targ. Jerus. II Num. 34, 15.

Zutrauen zu dem sorgfältigen und strengen Verfahren der jüngeren Keilschriftforscher einflössen will ¹⁾).

Ich erlaube mir nun noch eine Reihe von Einzelheiten zu besprechen. An der vom Verf. angezweifelten Ableitung des Wortes פָּרַדִּים παράδεισος aus *paridêza* (*pairidaêza*), habe auch ich Anstoss genommen, namentlich wegen des ס σ gegenüber z, aber sie wird doch ziemlich gesichert durch das neupersische پالیز ²⁾, kurdische *parêš* „Garten“, s. Justi, Die kurd. Spiranten S. 29. Dass ein Wort, welches eigentlich „Umwallung“ bedeutet, auch für den eingehegten Raum gebraucht wird, darf nicht befremden. Bedeutet doch unser „Zaun“ in holländischer Form (*tuin*) „Garten“ und in englischer (*town*) „Stadt“. Babylonisch wird also פָּרַדִּים wohl so wenig sein wie אֶגְרָת (S. 95). — Warum Ἀρραπαχίτις, *Albâq*, assyr. *Arrapha* mit אֶרֶסְכַּשַׁר nichts zu thun haben soll (S. 125), ist mir unbegreiflich; selbstverständlich ist in der Form des AT. שָׂר (nicht כֶּשֶׁר) ein, weiterer Erklärung bedürftiger, Zusatz. Was S. 255 f. geboten wird, ist sehr unbefriedigend. — יֶרֶד kann gewiss nicht „Abkömmling“ heissen (S. 149); wo stände wohl יֶרֶד, יָרַד in einer semitischen Sprache von der „Abkunft“? — Die Ansicht, dass יְהוָה die Grundform des Gottesnamens, dass es als solche stets gemeinüblich geblieben und dass יְהוֹה eine Umbildung daraus sei, gemacht, um die Bedeutung „der Seiende“ herauszubringen (S. 158 ff.), diese Ansicht kann schwerlich auf viel Beistimmung rechnen, zumal Delitzsch ja selbst zugiebt, dass schon auf der Mesa-Inschrift יְהוָה steht. — Bei der Besprechung des *Nahar-Malkâ* (S. 193) ist zunächst ausser Acht gelassen, dass an beiden Stellen des Ptolemaeus (V, 19) nicht *Νααρσάρης*, sondern *Μααρσάρης* überliefert ist, wie auch schon Ammian gelesen hat (23, 6, 25, wo die handschriftliche Lesart *Marses* ist); die Erklärung durch *Nahar-Sar* ist also von vorneherein zweifelhaft. Ferner bezeichnet dieser Name einen rechts vom Euphrat abgeleiteten Canal oder Stromarm, an welchem Vologesias und Borsippa (Codd. Βάρσιτα) lagen ³⁾; die Identität mit dem vom Euphrat in den Tigris führenden *Nahar-Malkâ* ist also ausgeschlossen. Im echten Text des Ptolemaeus wird dazu, ganz wie bei Ammian a. a. O., der Βασίλειος ποταμός neben dem *Μααρσάρης* genannt. Endlich ist zu bemerken, dass der نهر الملك (nicht *Nahr al-malk*) bekanntermaassen vom نهر عيسى durchaus verschieden ist. In diesem kurzen Abschnitte

1) Unendlich viel schlimmer ist es freilich, wenn es sich zeigt, dass Hr. Sayce die erbärmlichsten Schnitzer gegen die ersten Regeln der hebräischen Grammatik und aller wissenschaftlichen Methode macht; s. dessen Erklärung der Siloah-Inschrift. Wie mag so ein Gelehrter erst auf dem uncontrolierbaren Gebiete der Keilschriften verfahren! Und Sayce gilt doch für einen Hauptkenner!

2) Es findet sich u. A. Nâsirî Chosrau, *Sêfernâme* 68, 10.

3) S. ZDMG. XXVIII, 93.

finden sich für ein Buch, das die Geographie Babylonien ganz besonders in's Auge fasst, wirklich ein bischen zu viel Versehen hinsichtlich der Lebensadern dieses Landes. — Dagegen, dass sich der Ortsname *Baghdâd* als *Bag-da-du* schon auf einer sehr alten Inschrift finde (S. 206), habe ich das eine kleine Bedenken, dass die im Talmud öfter vorkommende Nisba בגדאדי noch נ als Auslaut zeigt, während die Nachrichten über die Eroberung bei Belâdhorî u. s. w. schon بَغْدَاد oder vielmehr بَغْدَان haben; das ist aber die regelrechte Entwicklung der Laute in persischen Wörtern. Ein *d* in uralter Zeit stände hiermit in Widerspruch. Das *Bag* des keilschriftlichen Namens lässt sich wohl auch noch anders aussprechen? — Die schöne Combination über ששך S. 214f. scheitert an לִב קָמִי Jer. 5, 11, das nur אֶרֶץ־בִּשְׁכָּי sein kann; Delitzsch scheint dies freilich „erst dem falsch verstandenen ששך nachgebildet zu sein“, aber das ist doch mehr als gewaltsam. — Wenn Lenormant¹⁾ sagt, noch die arabischen Geographen des Mittelalters künnten den Stamm der „*Djonboulâ*“ im Sumpflande des untern Tigris, so hätte Delitzsch, ehe er dieser Autorität folgte (S. 240 f.), sich doch ein wenig danach umsehn sollen, wo wohl von einem solchen Stamm die Rede ist. Vermuthlich dachte Lenormant an das Oertchen جَنْبَلَا zwischen Kûfa und Wâsit, näher bei jener Stadt, s. Jâqût II, 456. 126; Ibn Athîr passim. — Ich halte es auch für sehr möglich, dass *Karkemîš* da gelegen hat, wo später Europos, جَرْبَاس lag (S. 265²⁾), aber den Beweis vermisse ich.

Dass es nordwärts vom Flusse Sâgûr zu suchen sei, mag ja allerdings „in der Keilschriftliteratur theils ausdrücklich, theils durch den Zusammenhang der erzählten Ereignisse bezeugt“ sein, aber ich möchte diese Belegstellen gern sehen; was ich hier finde, überzeugt nicht. Denn auch die Annahme, dass *Tul-Barsip* = *Bîre*³⁾ sei, ist erst noch zu beweisen. Uebrigens habe ich meine Identificierung von Karkemisch mit قلعة النجم = جسر منبج nur mit allem Vorbehalt gegeben⁴⁾. — Sollten die Assyrier wirklich den Namen آمَد⁵⁾ „*Amêdâ*“ mit ê gesprochen haben (S. 276)? —

1) Les premières civilisations II, 244.

2) Vgl. Schrader KGF. 221 ff.

3) Vgl. Schrader KGF., der sich aber viel vorsichtiger ausdrückt.

4) „Hier . . . möchte ich mir am ersten Karkemisch gelegen denken; doch gebe ich das natürlich nur als eine Vermuthung“ Gött. Nachr. 1876, 26. Jan. Seite 14.

5) Die syr. und griech. Formen entscheiden nicht sicher über die Quantität des Vocals der zweiten Silbe.

Wenn bei den Identificierungen von keilschriftlichen Namen gar manche Ungenauigkeiten und Inconsequenzen der Assyrier angenommen werden, so scheint es mir doch kaum angebracht, in einzelnen Fällen von ihnen übermässige Genauigkeit zu verlangen; das geschieht aber z. B. S. 276 ff., wo Delitzsch *Amât* als Namen der Stadt חַמָּתָא, dagegen *Hamât*, wofür einmal *Hammât* (*Ha-am-ma-tî*) steht, als Namen des Landes fasst, dessen Hauptstadt allerdings *Hamât* gewesen sei. Nun ist ja aber *Hamât* grade die genauere Wiedergabe des Stadtnamens, und die Verdopplung wäre doch lange nicht so auffallend wie das Vorkommen der חַמָּת in dieser Gegend und zwar in der Form חַמָּת, wodurch Delitzsch jenes *Hammât* erklären möchte. Dazu ist auch wohl fraglich, ob die Verdopplung in *Ha-am-ma-tî* phonetische Bedeutung haben sollte; lesen wir doch auf derselben Seite (276) *A-ma-at-tî*, *A-ma-at-tê*, wo kaum von einem Doppel-*t* die Rede sein kann. Ist wirklich zwischen jenen beiden Formen zu unterscheiden, so wäre wohl grade für die ohne ח eine andre Deutung zu suchen als auf die bekannte Stadt. — Dass *Usû* das talmudische אֲשֵׁי sei (S. 285), ist recht wohl denkbar; doch hätte ich, ehe ich das als sicher annehmen mag, die betreffende Inschriftenstelle gern in ihrem Zusammenhange, der ja allein beweisen kann, ob nothwendig ein Ort südlich von Akko gemeint ist. Die ungefähre Lage von אֲשֵׁי erhellt übrigens schon aus einer Talmudstelle (Ab. z. 8 b), da das benachbarte שְׁפָרַעַם ¹⁾ sicher steht. Die Lage am Meere, welche die Inschrift bei *Usû* angiebt, braucht nicht ganz buchstäblich genommen zu werden, liesse sich übrigens immerhin auch mit der Talmudstelle in Einklang bringen ²⁾.

Doch genug! Ich könnte noch manchen Punct besprechen und noch einige Bedenken erheben, aber natürlich auch vielfach meine Zustimmung aussprechen. Das wäre freilich noch in weit grösserem Maasse der Fall, wenn der Verf. nicht oft zu rasch und kühn verführe und zu zuversichtlich urtheilte, und wenn er sich die Zeit genommen hätte, sich ausserhalb der Keilschriftliteratur noch etwas mehr umzusehn. Immerhin erhalten wir aber durch das Buch auch so viel Belehrung und Anregung, und kann ich dasselbe vorsichtigen, kritischen Lesern bestens empfehlen.

Strassburg i. E.
d. 5. Oct. 1881.

Th. Nöldeke.

1) Jâqût s. v., wo die Lage nicht ganz genau bestimmt wird; Behâ eddîn 144. 181. 182; Raudatain II, 164. 183; Ibn Athîr XII, 41 f. شفاعمرو, شفاعمرو ist eine moderne Entstellung (Nâbulî 344; Robinson III, 883).

2) Der eine der beiden da erwähnten Berge wird der Karmel sein.

Beiträge zur jüdisch-apokalyptischen Litteratur.

Von

Dr. Karl Wieseler.

I. Zur Abfassungszeit des Buchs Henoch.

Während das Buch Henoch nach Hofmann (in d. Zeitschr. 1852 S. 87 ff.) und Volkmar (ebend. 1860 S. 87 ff.) erst im zweiten Jahrhundert nach Christus, und zwar nach jenem von einem Christen, nach diesem von einem Schüler Akiba's verfasst sein soll, setzen es Ewald, Dillmann (ebend. 1861 S. 126 ff.) Lücke und Andere, wie mir scheint, mit Recht ¹⁾ in die vorchristliche Zeit, wie denn dasselbe bereits in dem kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschriebenen Briefe Judä V. 14. citirt wird. Da das Buch Henoch durch seinen Inhalt, besonders seine christologisch-eschatologischen Anschauungen und seinen jüdischen Kalender, über welchen ich in meinen oben erwähnten Beiträgen in dem Excurs über die Form des jüdischen Jahrs zur Zeit Jesu S. 298 ff. genauer gehandelt habe, bekanntlich grosses Interesse erregt, so ist die nähere Bestimmung seiner Abfassungszeit nicht ohne Bedeutung. Wir wollen hier vornämlich nur das so sehr verschieden gedeutete Gesicht von den 70 Hirten, 89, 56—90, 19, nebst dem Gesicht über die 70 Wochen der Weltentwicklung, welche beiden Gesichte die einzigen ausdrücklichen Fingerzeige des Buchs über seine Abfassungszeit bieten, etwas näher betrachten, weil uns die bisher gegebenen Erklärungen derselben nur theilweise befriedigen.

Das Gesicht, 85—90, 42, von welchem das Gesicht über die 70 Hirten, 89, 56 ff., ein Bestandtheil ist, enthält die Entwicklung der Weltgeschichte von Adam bis zu ihrem Abschluss und ist, abgesehen von dem Gesicht der 70 Hirten, nicht schwer zu enträthseln. Im Anschluss an die Symbolik des Buchs Daniel werden die Menschen und Völker als Thiere dargestellt, die Erzväter von Adam bis Isaak, 85, 3—89, 12, als weisse Farren, denn die weisse Farbe

1) Vgl. meine Schriften: 70 Wochen des Propheten Daniel (1839) S. 162 ff. und Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 298 ff.

ist die Farbe der Guten, die schwarze Farbe bezeichnet die Linie der Bösen. Die Israeliten von dem Erzvater Jakob an, 89, 12 ff., erscheinen als Schafe, deren Herr Jehova ist. Der Messias ist endlich wieder als weisser Farre dargestellt, welchem seine Anhänger, die Schafe und die Thiere aus den Heiden, ähnlich werden, indem sie alle ebenfalls weisse Farren werden, 90, 37 ff. In der Zeit, wo die Israeliten als Schafe dargestellt sind, erscheinen die heidnischen Völker, in deren Gewalt sie gegeben werden, als Raubthiere, Löwen, Tiger u. s. w. oder als Raubvögel, Adler, Geier, Raben u. s. w., welche sie zerhacken und fressen.

Wer sind nun jene 70 Hirten? Sie sind hier nicht, wie man gewöhnlich meint, einheimische oder auswärtige Herrscher über die Juden, sondern, wie nach dem Vorgange von Hofmann nun auch Schürer, Neutest. Zeitgeschichte S. 531 ff., annimmt und nachweist, Engel oder Diener Jehovas, welche dieser, indem er wegen der Untreue seiner Schafe ihr Haus und ihren Thurm (den Tempel in Jerusalem) verlässt (89, 56), zu sich beruft, damit sie die Schafe nach seinem Befehle weiden und eine bestimmte Zahl von ihnen, aber auch nicht mehr, umbringen, 89, 59 ff. Sie werden als Strafengel über das jüdische Volk gesetzt, welche das ihnen von Gott aufgetragene milde Mass der Bestrafung (vgl. Jes. 10, 5 ff., 27, 2 ff., Zach. 1, 15) innehalten sollen und weil die Juden über dasselbe hinaus zu leiden haben, dafür von Gott im Gerichte mit den andern gefallenen Engeln der Verdammniss überliefert werden (90, 25. 91, 15). Diese Auffassung der Hirten, welche bei der sehr entwickelten¹⁾ Angelologie des Buchs Henoch besonders nahe liegt, wird durch folgende Erwägungen unterstützt. In der ganzen Vision werden die Menschen und Völker nur als Thiere dargestellt, also können die Hirten keine Menschen sein, wohl aber Engel, zumal diese in ihr auch sonst (Kap. 87) unter der Gestalt von Menschen erscheinen. Selbst die Fürsten der Israeliten, wo sie als solche nach dem Zusammenhange hervorgehoben werden, werden als Widder bezeichnet (89, 42 ff.). Ferner passt das Bild eines Hirten gar nicht zu den Fürsten der auswärtigen Völker, da diese als wilde Thiere und Raubvögel dargestellt sind, welche ja keine Hirten haben. Das Bild vom Hirten kommt dagegen bekanntlich im Alten Testamente häufig von Jehova mit Bezug auf das jüdische Volk vor, welches wie im Buche Henoch als eine Heerde Schafe gedacht ist. Statt sie noch selber zu weiden, übergiebt Jehova sie seinen Engeln, jenen 70 Hirten, welche sie jeder zu seiner Zeit nacheinander weiden sollen. Dass unter den 70 Hirten keine Fürsten, überhaupt keine Menschen zu verstehen sind, erhellt auch daraus, dass sie alle gleichzeitig existiren und von dem Herrn der Schafe zu sich berufen werden. Die Hirten haben endlich

1) Besondere Engel stehen z. B. auch den 4 Jahrzeiten vor, Henoch 75, 1 ff.

noch, 89, 75, auch die Pflicht, die Schafe aus der Hand der wilden Thiere zu retten, was ebenfalls gegen die Auffassung von Fürsten feindlicher heidnischer Völker spricht: Die Auffassung der 70 Hirten als Engel ist ein Hauptpunkt, welcher vor allen Dingen festzustellen war.

Ein weiteres Haupthinderniss für das richtige Verständniss der 70 Hirten besteht meines Erachtens in der Willkürlichkeit der Periodisirung der Zeit ihrer Regierung. Ewald, Dillmann, Langer, Hilgenfeld, Schürer, jetzt überhaupt die meisten Ausleger nehmen innerhalb derselben 4 Perioden an, in der Proportion 12 + 23 + 23 + 12 Hirten, so dass die beiden mittleren Perioden gleichmässig 23 Hirten oder Hirtenzeiten und die beiden andern 12 umfassen. Dieser Parallelismus der Perioden hat etwas Ansprechendes, widerstreitet aber durchaus den Worten des Textes. Die ersten 12 + 23 Hirten sind dem Texte, so viel ich sehe, willkürlich aufgezwungen und damit fällt der ganze Parallelismus der Periodisirung ihrer Regierungszeit. Die 12 Hirten entnimmt man aus Kap. 89, 72, wo Dillmann, das Buch Henoch (1853) S. 62 übersetzt: „Und sofort sahe ich, wie Hirten weideten, 12 Stunden lang“. Man deutet diese Worte von 12 Hirten und 12 Hirtenzeiten; aber weder ist gesagt, wie viele Hirten es waren, noch sind Stunden gleichbedeutend mit „Zeiten“ (90, 5). Stunden bezeichnen einen kleinen Zeittheil, eine Stunde $\frac{1}{24}$ eines apokalyptischen Tages (s. die Anm. 1) citirte Ztschr. a. a. O.). Solche aus dem jedesmaligen Zusammenhange näher zu berechnende Stunden kommen z. B. auch Assumptio Mosis ¹⁾ c. IV (ed. O. F. Fritzsche p. 145) horae 1111 vor. Auch das zweite Glied der vorausgesetzten Proportion, die ersten 23 Hirten, lassen sich aus dem Texte nicht nachweisen. Denn einerseits hat der Text 90, 5 nicht 35, sondern 37 Hirten, und andererseits ist nirgends gesagt, dass die 37 Hirten auf zwei Perioden zu vertheilen seien, und zwar in der Proportion 12 + 23.

Die Regierungszeit der 70 Hirten über das jüdische Volk beginnt etwa mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem 588 v. Chr., oder vielmehr kurz vor dieser Zerstörung. Nachdem nämlich Jehova nach 89, 5 seinen Tempel aus Unwillen über die Sünden seines Volks verlassen hat, (vgl. Ezech. 8, 6 11, 22 ff.), beruft er die 70 Hirten (Strafengel), welche jeder zu seiner Zeit das jüdische Volk nach seinen Befehlen weiden sollen und nach ihrem Regierungsantritt 89, 18 wird der Tempel durch die Chaldäer, welchen sie die Schafe übergeben haben, verbrannt. Es widerspricht dem Zusammenhange und dem jüdischen Bewusstsein anzunehmen, dass der jüdische Tempel geraume Zeit bis zu seiner Verwüstung ohne

1) Vgl. über die horae an dieser Stelle meine Abhandlung: Die jüngst aufgefundene Aufnahme Moses nach Ursprung und Inhalt untersucht (in Jahrb. für deutsche Theologie herausg. von Liebner, Dorner u. s. w. Jahrg. 1868) S. 626 ff.

die Gnadengegenwart Gottes im Allerheiligsten gewesen sei. Da nun die Chaldäer nach 2. Kön. 25, 9 im fünften Monat (Ab, etwa August) 588 den Tempel verbrannten, so kann die Herrschaft der 70 Hirten im Buche Henoch 588, eventuell 589 v. Chr. begonnen haben, wir wollen sagen 589—588 v. Chr. Das Gesicht von den 70 Hirten ist eine eigenthümliche Modification der Weissagung von den 70 Wochen des auch sonst von unserm Verfasser vielfach benutzten Buchs Daniel 9, 24, welche ebenfalls vom babylonischen Exil datiren. Die 70 Hirten regieren jeder eine Jahrwoche oder 7 Jahre, zusammen also 70 Jahrwochen oder 490 Jahre über Israel. Die Hirten oder Engel regieren jeder eine gleiche Zeit, nämlich 7 Jahre, was, da sie keine irdischen Fürsten, sondern Engel sind, ganz in der Ordnung ist. Das gleiche Zeitmass für die Herrschaft der einzelnen Hirten heisst eine „Zeit“ (7 Jahre), so dass auf die 90, 5 erwähnten 58 „Zeiten“ 58 Hirten kommen. Nach Jahrwochen oder Jahrsiebenten zu rechnen lag für den jüdischen Verfasser nahe, da das Sabbatjahr damals noch in Judäa gefeiert wurde, und ist auch im Danielischen Vorbilde geschehen. Bereits Dillmann, Hilgenfeld und Andere haben die 70 Hirten mit den 70 Wochen Daniels combinirt und die Zeitdauer ihrer Herrschaft zu 490 Jahren gerechnet; weil sie aber die Hirten für Menschen, und zwar heidnische Fürsten hielten, konnten sie bei allem Scharfsinne weder ihre Personen noch ihre Regierungszeit dem Texte entsprechend nachweisen.

Schliesslich scheint sich unsere Auffassung des Gesichts von den 70 Hirten durch die Leichtigkeit und Bündigkeit zu empfehlen, mit welcher sich auch die übrigen namentlich chronologisch schwierigen Angaben über die Ereignisse während ihrer Regierung lösen lassen.

Nach 89, 72 ff. kehren 3 Schafe (Serubabel, Josua und später Esra) aus dem babylonischen Exil zurück und bauen den zerstörten Tempel auf, nachdem 12 Stunden seit dem Regiment der 70 Hirten verflossen. Da 12 apokalyptische Stunden nach S. 187 die Hälfte eines apokalyptischen Tages bilden und ein solcher Tag im Buche Henoch 100 Jahre hält, weil die grosse Woche in dem Gesichte von den 10 Wochen, in welchen der Weltprocess verläuft, 93, 3 ff., wie wir später sehen werden, 700 Jahre umfasst, so betragen jene 12 Stunden 50 Jahre, welche von dem Anfang der Hirtenherrschaft 589—588 abgezogen uns bis 539—538 v. Chr. führen, um welche Zeit die jüdischen Exulanten auf Erlaubniss des Cyrus wirklich nach Jerusalem theilweise zurückkehren. Den nächsten Epochenpunkt bildet die Verdrängung der babylonisch-persischen Herrschaft über Israel durch Alexander den Grossen und seine Nachfolger in Syrien, welche nach Kap. 90, 1 ff. geschehen soll, wenn 37 Hirten jeder in seiner Zeit geweidet haben. Während die Chaldäer, Perser und ihre Gesellen als Raubthiere und das leitende Volk, zuerst die Chaldäer, dann die Perser unter dem

Bilde des Löwen oder Königs der Thiere dargestellt sind, tritt die neue Weltmacht unter dem veränderten Bilde von Raubvögeln, das leitende Volk, die Macedonier, unter dem Bilde des Adlers, des Königs der Vögel auf. 37 Hirten, von welchen jeder 7 Jahre regiert, geben 259 Jahre und diese, subtrahirt von dem Anfangspunkt ihrer Regierung 589—588, das Jahr 330—329. In der That fiel durch die Tödtung des nach Baktrien fliehenden letzten Perserkönigs Darius im Jahre 330 v. Chr. das gesammte Reich der Perser in die Hände des Siegers Alexander. Durch diese genaue Uebereinstimmung aus der Chronologie wird die durch die Handschriften allein gebotene Zahl der 37 Hirten wiederum bestätigt. Unter der Herrschaft der persischen Seleuciden war die Zeit der Bedrückung Israels und der Profanation seines Heiligthums durch Antiochus Epiphanes der traurigste und bereits im Buche Daniel besonders hervorgehobene Zeitraum. Bis dahin sieht Pseudohenoch nach 90, 5 noch 23 Hirten, so dass also bis dahin $37 + 23$, zusammen 60 Hirten geweidet haben. 60 Jahrwochen oder 420 Jahre von 589—588 abgezogen führen uns bis 169—168 v. Chr., in welcher Zeit die 1 Makk. 1, 54 ff. beschriebene Entweihung des jüdischen Tempels und Gottesdienstes durch Epiphanes begann, welchem schon eine Plünderung des Tempels durch denselben 170 v. Chr. vorherging. Obwohl die schlimmste Bedrückung der Juden von 168 bis zum Tode des Epiphanes 164 dauerte, so hatte ein nicht geringer Druck derselben, welcher zugleich eine Reaction unter den Frommen hervorrief, schon vor 168 v. Chr., nämlich am Schlusse von 58 Hirtenzeiten 183—182 v. Chr. nach Kap. 90, 5 Statt und soll bis zum Schlusse der Regierung der 70 Hirten, also noch 12 Hirtenzeiten oder 84 Jahre fortdauern. Denn Kap. 90, 17 heisst es, dass die 12 letzten Hirten viel mehr Schafe als die vor ihnen umgebracht hatten. Noch in die Zeit des 59. Hirten fällt die Thronbesteigung des Antiochus Epiphanes, die Entsetzung des frommen Hohenpriesters Onias III., die Beförderung der Gräcomanie durch den Hohenpriester Jason, der Versuch des Heliodorus, den jüdischen Tempel zu plündern, und andere Gräuel. Nach Pseudohenoch wurden damals kleine Lämmer von den weissen Schafen (den Frommen), die Chasidäer, 1 Makk. 7, 13, geboren, zu welchen namentlich die Familie der Makkabäer, die Lämmer, denen Hörner wachsen und die (schwarzen) Raben (die Syrer) nachstellen, 89, 9, gehören. Das grosse Horn (90, 9 ff.), welches die Raben mit andern Raubvögeln und Thieren vergeblich zu vernichten suchen, ist, wie auch von Andern angenommen wird, der grosse Makkabäer Johannes Hyrkan (136—105 v. Chr.), nicht etwa der Messias, welcher viel später als weisser Farre, Kap. 96, 37, auftritt.

Pseudohenoch, welcher nach unserer Erörterung über das Gesicht der 70 Hirten die Chronologie ihrer Regierung von Anfang an bis zu dem Tode des Antiochus Epiphanes so genau kennt, kann sich über die Chronologie ihrer Regierung von da an, welche

unmittelbar in seine Gegenwart hinabreicht, um so weniger wesentlich geirrt haben. Es muss also das Ende der Regierung der 70 Hirtenwochenzeit wirklich in 99—98 v. Chr. fallen und schon aus diesem Grunde müsste die Conception dieses Gesichts spätestens in diese Zeit, oder in den Anfang des ersten Jahrhunderts vor Christus gesetzt werden. Aus diesem Grunde ist es namentlich auch unmöglich anzunehmen, dass unser Gesicht und der Abschnitt, dessen Bestandtheil er ist, erst zur Zeit der Herrschaft der Römer über das jüdische Volk entstanden sei, da überdies hier die Römer, weder ihre Eroberung Jerusalems und Judäas durch Pompejus noch ein anderes auf sie bezügliches Ereigniss erwähnt werden, was hier nicht hätte unterlassen werden können, zumal der Verfasser gerade in der Zeit der römischen Herrschaft würde gelebt haben. Auch ist dieses Gesicht schwerlich erst am Ende der 70 Hirtenzeiten geschrieben, da dazu die Darstellung nicht passt, welche nur noch von Siegen des jüdischen Volks über die auswärtigen Feinde unter dem Beistande Gottes redet und keine Nachfolger des grossen Horns Johannes Hyrkanos mehr erwähnt. Es ist vielmehr einige Zeit vor dem Ende der 70 Hirtenzeiten zur Zeit des grossen Horns Johannes Hyrkanos, etwa in den letzten zwanzig Jahren seiner Regierung entstanden, als dieser sich bereits durch seine Erfolge wider seine auswärtigen Feinde als das grosse Horn erwiesen hatte. Auch das grosse Interesse, mit welchem der Verfasser die Noth und die Erfolge der Regierung Hyrkans selbst gegenüber der grossen Erhebung unter Judas Makkabäus hervorhebt, weist darauf hin, dass diese Schilderung dem Verfasser gleichzeitige Ereignisse betrifft.

Während das Gesicht der 70 Hirten die Zeit vom babylonischen Exil an nach Danielischem Vorbild in 70 Jahrwochen verlaufen lässt, umfasst das Gesicht der 10 Wochen 13, 3—14. 91, 12—16 nach analogem Heptadensystem die gesammte Weltzeit in 10 Wochen von je 700 Jahren, oder in 70 Tagen oder, wie 10, 12 gesagt wird, 70 *γευσαι* von je 100 Jahren, welche zusammen 7000 Jahre betragen. Die Richtigkeit dieser Auffassung der Weltwoche zu 700 Jahren, also eines Welttages und einer Generation zu 100 Jahren erhellt schon aus der Beschreibung der ersten Woche, welche Pseudohenoch Kap. 90, 3 giebt: „Ich bin als der siebente geboren in der ersten Woche“. Aus 1 Mos. 5, 3—18 geht hervor, dass Henoch im siebenten Jahrhundert der Welt, näher im Jahre 622 geboren ist. Wie die Woche 700 Jahre umfasst, so ihr siebenter Theil, ein Tag 100 Jahre, wie denn die 12 Stunden nach S. 188 50 Jahre ausmachen. Henoch ist nach 1 Mos. a. a. O. der siebente, die siebente Generation *ἑβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ* Brief Judä V. 14 und die Generation hat wie ein Welttag 100 Jahre. Dafür, dass Pseudohenoch und andere jüdische Apokalyptiker die Generation zu 100 Jahren fassten, war wahrscheinlich besonders 1 Mos. 15, 13. 16, vgl. 2 Mos.

12, 40, entscheidend, wo die 400 Jahre, welche das Volk Israel in Aegypten dienen soll, mit vier Generationen (*ysvai* LXX) gleichgesetzt werden. Weitern Nachweis über diesen Sprachgebrauch habe ich anderweitig¹⁾ gegeben. Die 70 *ysvai* der Weltdauer Henoch 10, 12, jede zu 100 Jahren gerechnet, geben 7000 Jahre und bestätigen unsere Deutung der 10 Weltwochen von je 700 Jahren. Bei Pseudohenoch lässt sich zuerst die in jüdischen Schriften öfter ausgesprochene 7000jährige Weltdauer urkundlich nachweisen. Dillmann, welcher diese von Lawrence, Gfrörer, mir und Andern vorgetragene Ansicht bestreitet, setzt (Buch Henoch S. 298 ff.) nach dem Vorgange Ewald's die Woche als eine Einheit von 7 Generationen, fasst nun aber die Generation nicht als festen Zeitmesser, in welchem Falle wir im Wesentlichen übereinstimmen würden, sondern als eine empirische und darum ihrer Zeitdauer nach veränderliche Generation und sucht von diesen 70 Generationen 49 aus dem Alten Testament von Adam bis zum Ende der siebenten Woche mühsam nachzuweisen, während der Nachweis der noch übrigen 21 Generationen als der Zukunft angehörend, natürlich nicht zu geben war, sondern hier die gleiche Theilung jeder Woche in 7 Generationen wie vorher vorausgesetzt werden konnte. Doch hat Dillmann mich von der Richtigkeit seiner Annahmen nicht überzeugen können. Denn 1) Die Woche und sein 7. Theil, der Tag, sind augenscheinlich Zeitmasse, wie auch die 70 Wochen Daniels, und es soll hier eine nach dem ganzen Geiste des Buchs aufgeführte Uebersicht des ganzen Weltverlaufs in zeitlicher Hinsicht gegeben werden. Bei jener Annahme erhalten wir aber keine chronologische Ueberschau des Weltprocesses. 2) Wenn die 7 Theile der Woche als Generationen in dem Sinne Dillmanns hätten angesehen werden sollen, so hätte dies bei dem Wochengesicht mindestens angegeben werden müssen. Thatsächlich entspricht freilich auch nach unserer Ansicht die Kap. 10, 12 erwähnte Generation oder *ysvai* dem 7. Theile jener Weltwoche. Aber daraus erhellt eben auch, dass sie hier in dem bekannten Sinne eines festen Zeitmasses, hier eines Zeitraums von 100 Jahren zu verstehen ist. 3) Den Nachweis der 70 *ysvai* hat Dillmann so gegeben, dass er sie in 10 Wochen oder Perioden vertheilt, und für die ersten 5 Wochen 7 wirkliche Geschlechter, für die sechste und siebente Woche aber bis 14 Geschlechter und darüber aufzeigt, welche aber ebenfalls zu 7 Geschlechtern verkürzt sein sollen. Nach dem Texte (Henoch 10, 12) sind aber 70 gleiche *ysvai* erwähnt und nichts von einer Theilung alttestamentlicher *ysvai* nach 10 Wochen oder Perioden und

1) In meiner oben erwähnten Schrift über die 70 Wochen des Propheten Daniel S. 169 ff. aus dem Buche der Jubiläen und dem Testam. XII patriarcharum, welche Schriften auch deshalb besonders beweiskräftig sind, weil sie ihre theilweise Abhängigkeit vom Buche Henoch ausdrücklich bezeugen.

ihrer Abkürzung in der sechsten oder siebenten Woche hinzugefügt, so dass eine solche Deutung dem Leser gar nicht nahe gelegt wird. Freilich hat auch unsere Deutung der 10 Wochen, namentlich in der Fassung, wie sie bisher vorlag, ihre Schwierigkeit, welche Dillmann mit gewohntem Scharfsinn hervorgehoben hat. Weniger gewichtig scheinen mir die Einwürfe, welche er gegen die chronologische Konstruktion des entfernteren Alterthums von Seiten Pseudohenochs, nämlich rücksichtlich des Endes der zweiten Woche und des Umfangs der fünften Woche erhebt. Alle Gewaltthaten lassen sich bei einer von aprioristischen Voraussetzungen, hier von jenem Heptadensystem abhängigen Konstruktion überhaupt nicht vermeiden, wie genug Beispiele bis in die neueste Zeit zeigen. Nach 90, 4 soll die Sündfluth gegen Ende der zweiten Woche, also nach unserer Deutung um 1400 fallen, nach dem hebräischen Texte fiel sie 1656. Die fünfte Woche, welche nach 93, 7 von der Mosaischen Gesetzgebung bis zum Salomonischen Tempelbau reicht, müsste statt 700 nach 1 Kön. 6, 1 480 Jahre umfassen. Aber über die Zahlen im Texte der Genesis wurde schon in alter Zeit gestritten. Ueber die Zeitlänge des zuletzt genannten Zeitraums, welche nur auf einer einzigen Stelle und zwar eines von manchen Juden der Thora nicht gleich geachteten historischen Buchs beruht, wird auch jetzt noch gestritten. Vielleicht erhielt Pseudohenoch dort das Jahr 1400 und hier 700 Jahre, indem er die von Dillmann selber für jene Wochen nachgewiesenen 7 Generationen jede zu 100 Jahren berechnete. Der gewichtigste Einwurf Dillmanns scheint mir der zu sein, welcher sich auf die siebente Woche, in welcher Pseudohenoch schrieb, bezieht, weil er sich rücksichtlich dieses ihm unmittelbar nahestehenden Zeitabschnitts schwerlich irren konnte. Nachdem am Ende der sechsten Woche, um 4200, der Tempel durch die Chaldäer verbrannt ist, soll am Ende der siebenten Woche (4800—4900) siebenfältige Belehrung über die ganze Schöpfung gegeben werden (93, 10) als Ueberleitung zur glücklichen mit der achten Woche anhebenden Zeit des Siegs der Gerechtigkeit und der Herrschaft Gottes auf Erden. Indem nun Dillmann a. a. O. S. 298, wie auch ich früher angenommen habe, Pseudohenoch am Ende der siebenten Woche (also nach meiner Rechnung 4800—4900) schreiben lässt, folgert er, dass die Woche viele Jahre weniger als 700 Jahre umfassen müsse, weil dieser Abschnitt sonst nicht in vorchristlicher Zeit, insbesondere nicht unter Johannes Hyrkan verfasst sein könne. Dieser Einwurf beruht auf der Voraussetzung, dass Pseudohenoch am Ende der siebenten Woche geschrieben habe, welche ich jetzt nicht mehr billige, welche, genauer betrachtet, auch nicht in den Worten liegt, da Pseudohenoch seiner Schrift schwerlich das Lob einer „siebenfältigen“ Belehrung über die ganze Schöpfung wird beigelegt haben. Den vorchristlichen Ursprung dieses Abschnitts suchte ich damals durch den Hinweis auf die grossen Zahlen des

Josephus für den Zeitraum vom babylonischen Exil an zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung lasse ich jetzt nicht mehr gelten, da ich aus dem Gesicht über die 70 Hirten die genauere chronologische Kunde Pseudohenochs gerade von jenem Zeitraum erkannt habe.

Den besonders christologisch wichtigen Abschnitt Kap. 37—71, abgesehen von den Noachischen Stücken, möchte ich nicht bloss als vorchristlich, sondern mit Ewald und Dillmann ebenfalls als der Zeit des Johannes Hyrkanos angehörig betrachten. Einerseits findet sich darin nichts specifisch christliches und andererseits muss es auffallen, dass ein christlicher Verfasser nirgends auf die Geschichte Jesu und sein Leiden sollte angespielt haben. Die Bezeichnung des Retters als „der Sohn des Menschen“ ist aus dem Buche Daniel entlehnt, nicht aus den neutestamentlichen Evangelien, da er nur als Sieger und Weltrichter erscheint. Den Juden ist Joh. 12, 34 nicht der Name „der Menschensohn“, wie man behauptet, unbekannt, sondern dass dieser gekreuzigt werden soll. Nirgends findet sich eine Anspielung auf die Herrschaft der Römer seit Pompejus. Dagegen findet sich die Weissagung Kap. 56, 5—7, dass die Parther und Meder von Osten her wider die (noch stehende) Stadt Jerusalem ziehen und sie vergeblich belagern werden. Es passt diese Weissagung besser zur Zeit der Regierung des Johannes Hyrkan, welcher im Gefolge des Antiochus Sidetes Joseph. Ant. 13, 8. 4 wider die bereits mächtigen Parther zog und sie zur Rache reizte, als zur Zeit von 40—38 v. Chr., wo die Parther wirklich in Judäa einfielen, Joseph. Ant. 14, 18, 3 ff., wie Dillmann a. a. O. S. XLV gezeigt hat.

II. *Θασι* und Taxo.

In der kurz nach dem Tode Herodes des Grossen verfassten *assumptio Mosis* c. 9 lesen wir: *Tunc . . . homo de tribu Levi, cujus nomen erit Taxo, qui habens septem filios dicet ad eos rogans: worauf die damalige grosse Noth des jüdischen Volks hervor- gehoben und auf die Treue ihrer Väter und Vorväter (besonders zu den Zeiten der Makkabäer) gegen die Gebote Gottes hingewiesen und hierauf dann mit den Worten geschlossen wird: Jejunemus triduo et quarto die intremus in speluncam, quae in agro est, et moriamur potius, quam praetereamus mandata Domini Dominorum*“. Im Lateinischen bedeutet *taxo* einen Dachs und so auch in unserem lateinischen Texte. Unter diesem apokalyptischen Thiersymbole wird um die Zeit des Todes des besonders damals grausamen Königs Herodes ein Führer der Zeloten zu seinen Söhnen redend eingeführt, der sich mit ihnen in eine Höhle flüchtet, um sie wie der Dachs zur rechten Zeit wieder zu verlassen. Namentlich auch zur Zeit der Verfolgung durch Antiochus Epiphanes hatten sich viele treue Anhänger Jehova's auf die Berge und in die Höhlen, an welchen das jüdische Land, besonders

Auranitis, reich war, gerettet. Zur Erklärung ¹⁾ dieser Stelle der assumptio Mosis theile ich hier die Stelle 2 Makk. 10, 6 mit: *Καὶ μετ' εὐφροσύνης ἦγον ἡμέρας ὀκτὼ σκηνωμάτων, τρόπον μνημονεύοντες ὡς πρὸ μικροῦ χρόνου τὴν τῶν σκηνῶν ἐορτὴν ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις θηρίων τρόπον ἦσαν νυμόμενοι.* Vgl. 2 Makk. 5, 27. 6, 11 ff., 1 Makk. 2, 29 ff., Joseph. ant. 14, 15. 5.

Eine merkwürdige Bestätigung empfängt meine Deutung des Taxo in der Schrift des Pseudomoses durch die bisher nicht verstandenen Beinamen von zwei Brüdern des Judas Makkabi, welche also gerade aus der dort besonders berücksichtigten Zeit der Makkabäischen Verfolgung stammen und 1 Makk. 2, 3 ff. erwähnt sind. Der Beiname des Simon *Θασσί*, 1 Makk. 2, 3, welchen man mit wenig Zuversicht (s. Wilib. Grimm z. St.) für *אֶשְׁרֵי* „es wird wachsen“ zu fassen pflegt, ist im Wesentlichen identisch mit dem Namen Taxo. Denn er entspricht dem hebräischen *אֶשְׁרֵי* d. i. dachsartig von *אֶשְׁרֵי* Dachs, gebildet wie *מַקְבִּי* „hammerartig“ von *מַקֵּב* mit angehängtem *י*. Auch der Beiname des Eleazar *Αὐράν*, Joseph. *Αὐράν* weist ebenfalls auf den Aufenthalt der Makkabäer in Höhlen hin. Denn *Αὐράν* entspricht dem hebr. *חֹרֶן* und bezeichnet einen Höhlenmann oder Höhlenbewohner von *חור* Höhle, vgl. den Namen der Landschaft *Αὐρανίτις*.

1) Näheres in meiner Abhandl.: Die jüngst aufgefundenene Aufnahme Moses nach Ursprung und Inhalt (Jahrb. für deutsche Theologie herausg. von Liebner, Dorner u. s. w. Jahrg. 1868) S. 628 ff.

Abhandlung über das Licht von Ibn al-Haitam.

Herausgegeben und übersetzt von

Dr. J. Baermann.

Einleitung.

Mit dem Anfange des 10. Jahrhunderts erreichte die Uebersetzungsthätigkeit der Araber, die sich hauptsächlich auf indische und griechische Werke erstreckt hatte, ein Ende, und man begann nun den reichen Stoff, der sich namentlich auf mathematisch-physikalische, medicinische und philosophische Schriften bezog, genauer durchzuarbeiten und auf dem erlangten Grunde selbständig weiterzubauen¹⁾. Durch die Gunst der Chalifen unterstützt entwickelte sich hauptsächlich in Persien ein reges Studium der Mathematik und Astronomie. Ich erinnere nur an die Namen Alkarhī und Al Hajjāmī, von denen uns des ersteren Kāfī fil Hisāb (übersetzt von Hochheim) und sein algebraisches Werk Al Fahri, des letzteren Lösungen kubischer Gleichungen und seine Binomialentwicklung für den Fall positiver ganzzahliger Exponenten durch die Uebersetzungen F. Wöpkke's bekannt geworden sind.

Auch in der Physik wurde Treffliches geleistet. Am bedeutendsten waren Al Bērūnī, der erste Araber, von dem uns genauere spezifische Gewichtsbestimmungen überliefert sind, Al Hāzinī, dessen „Buch der Wage der Weisheit“ eine Fortsetzung der Arbeiten Bērūnī's bildet, und endlich Ibn al Haitam, der grosse Optiker²⁾. Lange war man zweifelhaft, ob man letzteren zu identificiren habe mit Alhazen, dem Verfasser der berühmten Optik, die durch Risner nach einer alten lateinischen Uebersetzung 1572 herausgegeben wurde. Dass unter beiden Namen derselbe Mann zu verstehen ist, geht ganz sicher aus Narducci, Bulletino di Bibliografia etc. IV pag. 1 ff. hervor³⁾. Dieser Ibn al Haitam, mit seinem vollen Namen bei Ibn Abī Uṣaibi'a: Abu Alī Muḥammed ibn al Ḥasan ibn al Haitam, bei Hāggī Ḥalfa aber Abu Alī al Ḥasan ibn

1) Vergl. Hankel, Zur Geschichte der Mathematik im Alterthum und Mittelalter, Leipzig 1874. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik Bd. I.

2) Vergl. Dr. E. Wiedemann, Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften bei den Arabern: Poggendorff's Annalen Bd. 159, XIX.

3) Vergl. auch Steinschneider, Vite di Matematici arabi etc. VIII.

al Ḥosain ibn al Haiṭam¹⁾, war nach seiner eigenen Angabe in Basra im Jahre 354 d. H. geboren und wurde erst im späteren Mannesalter vom Chalifen Al Ḥākim (reg. 996—1021) nach Aegypten berufen mit dem Auftrage, die Ueberschwemmungen des Nil so zu reguliren, dass sie von den Witterungsverhältnissen unabhängig würden. Er hatte sich nämlich gerühmt, dieses Projekt ausführen zu können, sah aber die Unmöglichkeit ein, als er an die Nilfälle bei Syene gelangte. Aus Furcht vor dem Zorn des Königs stellte er sich närrisch und verbarg sich in der Moschee Al Azhar; später beschäftigte er sich namentlich mit Ptolemaeus und Euklid, dessen Elemente er commentirte²⁾. Eine reiche Fülle von Schriften scheint aus der Zeit seines ägyptischen Aufenthaltes hervorgegangen zu sein; Ibn Abī Uṣaibi'a nennt über hundert Titel von mathematischen und astronomischen Abhandlungen. Nach Caussin, *Mémoires de l'acad. des inscr.* VI, 1822 (*Sur l'optique de Ptolémée*), der sich auf ein in der Leydener Bibliothek gefundenes Manuscript des Casiri stützt, starb Ibn al Haiṭam 430 (1038 n. Chr.). Auch Ibn Abī Uṣaibi'a nennt dasselbe Todesjahr.

Ibn Abī Uṣaibi'a sagt von ihm, keiner wäre ihm zu irgend einer Zeit in Bezug auf Kenntnisse in den mathematisch-physikalischen Wissenschaften auch nur nahe gekommen; Chasles sagt (*Aperçu hist.* p. 498), wir müssen den Alhazen als die Quelle unserer optischen Kenntnisse betrachten. Und der grosse Araber verdient dieses Lob. Aus der grossen Anzahl seiner Schriften sind mir nur zwei in Uebersetzungen bekannt, eine geometrische, „Die zwei Bücher der gegebenen Dinge“, und die oben schon erwähnte Optik (*kitāb el manāẓir*). Aus beiden aber erhellt zur Genüge, welcher Werth dem grossen Gelehrten beizumessen ist³⁾.

Auf die Handschrift, deren Uebersetzung ich hier versucht habe, wurde ich durch Herrn Dr. Steinschneider in Berlin aufmerksam gemacht⁴⁾, dem ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank ausspreche. Für das Lesen und Uebersetzen des Textes, wobei Herr Prof. Dieterici in Berlin mit grösster Bereitwilligkeit mir Anweisungen zu geben die Güte hatte, war namentlich der Umstand erschwerend, dass mir kein zweites Exemplar zur Hand war, mit dem ich die theils undeutlich geschriebenen, theils offenbar falschen Stellen hätte vergleichen können. Die in Loth's Catalogue unter 734, IV fol. 12—17 erwähnte Handschrift desselben Inhalts war mir nicht erreichbar.

1) Wüstenfeld, Uebersetzungen arabischer Werke in das Latein. seit dem XI. Jahrhundert No. 32.

2) Vergl. Wenrich, *de auct. Graec. vers.* p. 43, 186—189.

3) Ich habe obige Notizen ausser aus den schon angeführten Quellen theils aus der mir von Herrn Prof. A. Müller (Halle) freundlichst geliehenen Abschrift der *عيون الانباء* des Ibn Abī Uṣaibi'a (XIV, 19), theils aus Chasles, *Aperçu hist. geschöpft*.

4) Sie befindet sich in der Kgl. Bibliothek zu Berlin, Sprenger 1834.

Im Namen Gottes, des Allerbarmers!

Das Werk des Hasan ben al Hosain ben al Haïtam über das Licht.

Die Behandlung des „Was“ des Lichtes gehört zu den Naturwissenschaften, aber die Behandlung des „Wie“ der Strahlung des Lichtes bedarf der mathematischen Wissenschaften wegen der Linien, auf welchen sich das Licht ausbreitet. Ebenso gehört die Behandlung des „Was“ des Strahles zu den Naturwissenschaften, aber die Behandlung seiner Form und Erscheinung zu den mathematischen Wissenschaften. Und gerade so verhält sich's mit den durchsichtigen Körpern, in welche das Licht eindringt: die Behandlung des „Was“ ihrer Durchsichtigkeit gehört zu den Natur- und die Behandlung des „Wie“ der Ausbreitung des Lichtes in ihnen zu den mathematischen Wissenschaften. So muss denn die Behandlung des Lichtes, des Strahles und der Durchsichtigkeit nothwendig aus den Natur- und mathematischen Wissenschaften zusammengesetzt sein.

Da wir dies nun festgestellt haben, wollen wir jetzt an die Besprechung dieser Begriffe herantreten und wollen als allgemeinen Satz aufstellen, dass ein jedes Merkmal, das in irgend einem der Naturkörper gefunden wird und zu denjenigen Merkmalen gehört,

بسم الله الرحمن الرحيم

قول الحسن بن الحسين بن الهيثم في الضوء

الكلام في ماهية الضوء من العلوم الطبيعية والكلام في كيفية اشراق الضوء محتاج الى العلوم التعليمية من اجل الخطوط التي يمتد عليها الاضواء وكذلك الكلام في ماهية الشعاع هو من العلوم الطبيعية والكلام في شكله وهيئته هو من العلوم التعليمية وكذلك الاجسام المشقة التي ينفذ الاضواء فيها الكلام في ماهية شفيفها هو من العلوم الطبيعية والكلام في كيفية امتداد الضوء فيها هو من العلوم التعليمية فالكلام في الضوء وفي الشعاع وفي الشفيف يجب ان يكون مركبا من العلوم الطبيعية والعلوم التعليمية واذا قررنا ذلك فلنشرع الآن في الكلام على هذه المعاني ولنقل قولا كليا وهو ان كل معنى يوجد في جسم من الاجسام الطبيعية

durch welche das Wesen dieses Körpers constituirt wird, eine wesentliche Eigenschaft genannt wird, da eben das Wesen eines jeden Körpers lediglich aus der Gesamtheit aller der an jenem Körper sich vorfindenden Merkmale besteht, welche, so lange nicht sein Wesen selbst ein andres wird, von ihm untrennbar sind. Nun ist das Licht in jedem selbstleuchtenden Körper eines von den Merkmalen, durch die das Wesen jenes Körpers constituirt wird, und so ist das Licht in jedem selbstleuchtenden Körper eine wesentliche Eigenschaft in diesem Körper, und das accidentelle Licht, welches auf den undurchsichtigen Körpern sichtbar ist, auf die es von anderen ausstrahlt, ist eine accidentelle Eigenschaft. Dies ist die Ansicht der in der Wissenschaft der Philosophie bewanderten.

Was nun die Mathematiker anbetrifft, so meinen diese, dass das Licht, welches von dem selbstleuchtenden Körper strahlt, und welches eine [wesentliche] Eigenschaft des Körpers ist, eine Feuerhitze sei, welche sich in dem selbstleuchtenden Körper befinde; und zwar, weil sie finden, dass, wenn das Sonnenlicht von dem Hohlspiegel zurückgeworfen wird, und das Licht in einem Punkte sich sammelt, und in diesem Punkte irgend ein brennbarer Körper sich befindet, dieser Körper im Augenblicke der Sammlung

ويكون من المعانى التى بها يتقوم ماهية ذلك الجسم فانه يسمى صورة جوهرية لان جوهر كل جسم انما يتقوم من جملة جميع المعانى التى فى ذلك الجسم التى هى غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما هو عليه والضوء فى كل جسم مضىء من ذاته هو من المعانى التى¹⁾ يتقوم ماهية ذلك الجسم فالضوء فى كل جسم مضىء من ذاته هو صورة جوهرية فى ذلك الجسم والضوء العرضى الذى يظهر على الاجسام الكثيفة التى يشرق عليها من غيرها هو صورة عرضية وهذا هو رأى المحققين فى علم الفلسفة

فاما اصحاب التعاليم فانهم يرون ان الضوء الذى يشرق من الجسم المضىء من ذاته الذى هو صورة²⁾ فى الجسم هو حرارة نارية تكون فى الجسم المضىء من ذاته وذلك انهم وجدوا ضوء الشمس اذا انعكس عن المرآة المقعرة واجتمع الضوء عند نقطة واحدة وكان عند [ذلك]³⁾ تلك النقطة جسم من الاجسام التى تقبل الاحتراق

1) scil. بها. 2) Vermuthlich جوهرية einzuschalten. 3) Das Wort ist wohl zu streichen.

[des Lichtes] bei ihm verbrennt, und weil sie finden, dass, wenn wiederum das Licht der Sonne auf die Luft strahlt, die Luft erwärmt wird, und wenn das Licht der Sonne auf einen der undurchsichtigen Körper strahlt und auf ihm irgend eine Zeit lang beharrt, dieser Körper merklich erwärmt wird, so steht wegen dieser Erscheinungen bei ihnen fest, dass das Licht der Sonne eine Feuerhitze ist.

Sodann meinen sie, dass alle Lichterscheinungen von einer Art seien, nämlich alle eine Feuerhitze, nur seien sie unterschieden durch das „stärker“ oder „schwächer“. Und wenn etwas von dem Lichte zündet, so geschieht das wegen dessen Kraft, und wenn etwas nicht zündet, so wegen seiner Schwäche; gerade so wie man das bei der Feuerhitze findet. Nämlich das Feuer erwärmt, was von der Luft ihm benachbart ist; und alle Luft, die dem Feuerkörper nahe ist, ist stärker erwärmt, als die entfernt ist. Und wenn in die dem Feuer benachbarte Luft, deren Entfernung vom Feuer eine einigermaßen erhebliche ist, ein brennbarer Körper gesetzt wird, so verbrennt er nicht; wenn aber dieser Körper dem Feuer genähert und in die Luft gesetzt wird, die dem Feuerkörper adhärirt, so verbrennt dieser Körper. Nun ist kein anderer

احترق ذلك الجسم عند اجتماع¹⁾ عنده لو²⁾ وجدوا ضوء الشمس
ايضا اذا اشرق على الهواء سخن الهواء واذا اشرق ضوء الشمس
على جسم من الاجسام الكثيفة وثبت عليه زمانا ما فان ذلك
الجسم يسخن سخونة محسوسة فتقرر في نفوسهم من اجل هذه
الاحوال ان ضوء الشمس هو حرارة نارية

ثم راوا ان جميع الاضواء من جنس واحد وان جميعها هو حرارة
نارية وانما تختلف بالاشد والاضعف فما كان من الاضواء محرقا
فلقوته وما كان غير محرقا فلضعفه كما يوجد ذلك في حرارة النار
وذلك [ان]³⁾ النار تسخن ما يجاورها من الهواء وكلما قرب
الى جرم النار من الهواء كان اشد سخونة مما بعد واذا جعل في
الهواء المجاور للنار الذي بعده عن النار بعد مقتدر جسم يقبل
الاحراق لم يحترق واذا قرب ذلك الجسم الى النار وجعل في الهواء
الملتصق بجسم النار احترق ذلك الجسم ولا فرق بين الهواء

1) Wohl الضوء einzuschalten. 2) Vermuthlich Schreibfehler für او,
oder vielmehr و. 3) Dies ان fehlt in der Handschrift.

Unterschied zwischen der dem Feuerkörper adhären den Luft und der von dem Feuer entfernten Luft, welche durch die Feuerhitze erwärmt ist, als der, dass die dem Feuerkörper adhären de Luft eine stärkere Hitze hat. So ist in einem jeden der beiden Lufträume eine Feuerhitze; der eine [Luft Raum] ist der zündende, und seine Hitze ist stark; aber der andere ist nicht zündend, und seine Hitze ist schwach. Ebenso ist das Licht eine Feuerhitze; was von ihm stark ist, das zündet, aber was schwach ist, zündet nicht. Demnach ist jedes Licht nach den Mathematikern eine Feuerhitze, und es wird an dem leuchtenden Körper ganz auf dieselbe Weise sichtbar, wie das Feuer an dem das Feuer tragenden Körper sichtbar wird.

Die selbstleuchtenden Körper, welche die sinnliche Wahrnehmung auffasst, sind zweierlei Art, nämlich die Gestirne und das Feuer. Das Licht dieser Körper strahlt auf alles, was ihnen von Körpern benachbart ist, und diese Sache wird durch die sinnliche Wahrnehmung aufgefasst. Nun haben wir in unserem Buche über die Optik¹⁾ im ersten Kapitel erläutert, dass ein jedes Licht in einem jeden leuchtenden Körper, mag es wesentlich in ihm sein oder accidentell, dass das Licht in ihm strahle von ihm aus auf jeden

الملتصق بجرم النار وبين الهواء البعيد عن النار الذى قد سخن بحرارة النار سوى ان الهواء الملتصق بجرم النار اشد حرارة وكل واحد من الهوائين فيه حرارة نارية واحدهما محرق وهو الذى حرارته قوية والآخر غير محرق وهو الذى حرارته ضعيفة وكذلك الاضواء هى حرارة نارية وما كان منها قويا كان محرقا وما كان منها ضعيفا كان غير محرق فجميع الاضواء عند اصحاب التعاليم هى حرارة نارية وانما يظهر فى الجسم المضىء كما يظهر النار فى الجسم الحامل للنار

والاجسام المضئية فى ذواتها التى يدركها الحس هى نوعان وهما الكواكب والنار وهذه الاجسام يشترق ضوءها على كل ما يجاورها من الاجسام وهذا المعنى يدرك بالحس وقد بينا فى كتابنا فى المناظر فى المقالة الاولى منه ان كل ضوء فى كل جسم مضىء ذاتيا كان الضوء الذى فيه او عرضيا فان الضوء الذى فيه مشرق

1) Dies ist das im Vorworte schon erwähnte Werk, dessen lateinische Uebersetzung von Risner herausgegeben ist. Ich bezeichne letztere im Folgenden kurz mit Opt.

ihm gegenüberstehenden Körper, und wir haben diese Sache dort ausführlich erläutert ¹⁾. Hierzu kommt, dass schon die Induction in dieser Sache vollständig genügt, denn man findet keinen undurchsichtigen einem leuchtenden Körper gegenüberstehenden Körper, ohne zugleich das Licht dieses leuchtenden Körpers auf jenem undurchsichtigen Körper erscheinen zu sehen, wenn zwischen beiden nichts Hinderndes oder eine grosse Entfernung und das Licht in dem leuchtenden Körper nicht äusserst [schwach] ist. In allen Naturkörpern, den durchsichtigen sowohl als den undurchsichtigen, ist eine Kraft, das Licht anzunehmen, der zufolge sie das Licht von den leuchtenden Körpern empfangen. Aber in den durchsichtigen Körpern ist ausser der Kraft das Licht anzunehmen noch eine Kraft, die das Licht weiter leitet, das ist die Durchsichtigkeit; und die Körper, welche durchsichtig genannt werden, sind die, in welche das Licht eindringt und die das Auge das, was hinter ihnen ist, wahrnehmen lassen. Diese Körper theilt man in zwei Klassen; es dringt das Licht in sie auf zweierlei Weise ein. Die eine Art ist die, dass das Licht in den ganzen durchsichtigen Körper eindringt, und die andere Art die, dass das Licht in einige Theile des durch-

منه على كل جسم يقابله وشرحنا هذا المعنى هناك شرحا مستقصى ومع ذلك فان الاستقراء يقنع في هذا المعنى فانه لا يوجد جسم كثيف مقابلا لجسم مضىء الا ويوجد ضوء ذلك الجسم المضىء ظاهرا على ذلك الجسم الكثيف اذا لم يكن بينهما سائر ولم يكن بينهما فرق متفاوت ولم يكن الضوء الذى فى الجسم المضىء فى غاية الجسم ²⁾ وجميع الاجسام الطبيعية المشف منها والكثيف فيها قوة قابلة للضوء فهى تقبل الاضواء من الاجسام المضيئة والمشف من الاجسام فيه مع القوة القابلة للضوء قوة مؤدية للضوء وهو الشفيف والاجسام التى تسمى مشفة هى الاجسام التى ينفذ الضوء فيها ويدرك البصر ما وراءها وهذه الاجسام تنقسم قسمين وينفذ الضوء فيها على وجهين احد الوجهين ان ينفذ الضوء فى جميع الجسم المشف والوجه الاخر هو ان ينفذ الضوء فى

1) Diese Erklärung findet sich nicht in Opt., wohl aber ist darauf hingewiesen in Buch I, § 14 durch die Worte: Jam declaratum est superius [1 n] quod ex corpore quolibet illuminato cum quolibet lumine exit lux ad quamlibet partem oppositam ei.

2) Hierfür ist zu lesen الضعف.

sichtigen Körpers eindringt, in andere nicht. Zu den durchsichtigen Körpern, die das Licht ganz durchdringt, gehört die Luft, das Wasser, das Glas und was diesen ähnlich ist; und zu denen, bei welchen das Licht nur in einige ihrer Theile eindringt, in andere nicht, gehören die dünnen Zeuge und denen ähnliches. Denn bei den dünnen Zeugen dringt das Licht in die Lücken ein, welche zwischen den Fäden sind, aber es dringt nicht in die Fäden selbst ein; denn die Fäden sind undurchsichtige Körper, in welche das Licht nicht eindringt. Weil aber die feinen Fäden des dünnen Zeuges äusserst fein sind, so unterscheiden sich die Lichttheilchen, welche durch die Lücken des Zeuges hindurchgehen, für das Auge nicht von denen, welche von den Fäden desselben aufgehalten (und zurückgeworfen) werden, sondern das Auge nimmt nur die Lichtstrahlen jenseits des dünnen Zeuges wahr, welche durch die Lücken hindurchdringen. Hierzu kommt, dass die von den Fäden aufgehaltenen (und zurückgeworfenen) Lichtstrahlen ebensowohl wegen der Feinheit der Lücken als wegen der Feinheit der Fäden sich für das Auge nicht von den andern unterscheiden, denn das Auge nimmt überhaupt alles, was äusserst fein ist, nicht wahr. Also ist die Durchsichtigkeit in der Luft, dem Wasser, dem Glase u. d. ä. nicht dieselbe Durchsichtigkeit wie in den dünnen Gewändern.

بعض اجزاء الجسم المشف دون بعض اما الاجسام المشفة التي
ينفذ الضوء في جميعها فكالهواء والماء والزجاج وما جرى مجراها
واما التي ينفذ الضوء في بعض اجزاءها دون بعض فكالثياب الرقاق
وما جرى مجراها وذلك ان الثياب الرقاق ينفذ الضوء في الثقوب
التي بين خيوطها ولا ينفذ في الخيوط نفسها لان الخيوط
اجسام كثيفة لا ينفذ الضوء فيها ومن اجل ان الثوب الرقيق
خيوطه الدقاق في غاية الدقة فليس ¹⁾ للبصر الاضواء التي
تخرج من ثقوبه من الاضواء التي تقف عند خيوطه والبصر يدرك
ما وراء الثوب الرقيق من الشعاع الذي ينفذ في الثقوب ومع ذلك
فليس ¹⁾ له ذلك الشعاع الذي يقف عند الخيوط لدقة
الثقوب ودقة الخيوط لان البصر لا يدرك ما هو في غاية الدقة
فالشفيف الذي في الهواء والماء والزجاج وما يجرى مجراها هو غير

1) Hier steht in der Handschrift ein ganz unleserliches Wort. Ich habe nach Sinn und Zusammenhang يتبين gelesen.

Das in Wahrheit Durchsichtige [nämlich] ist das, in dessen Gesamtheit das Licht eindringt, wie die Luft, das Wasser, das Glas u. d. ä., die dünnen Zeuge aber werden nur wegen ihre Aehnlichkeit mit diesen in Bezug auf das Hineindringen des Lichtes durchsichtig genannt.

Nachdem die durchsichtigen Körper von andern unterschieden sind, behaupten wir, dass in den durchsichtigen Körpern, die das Licht ganz durchdringt, eine Kraft ist, das Licht anzunehmen, gerade wie in den undurchsichtigen Körpern. Dies soll bewiesen werden für eine jede von den beiden Arten; ich meine mit den beiden Arten die undurchsichtigen und die durchsichtigen Körper, deren ganzer Körper von dem Licht durchdrungen wird. Ein Beweis dafür, dass in allen undurchsichtigen Körpern eine Kraft ist, das Licht anzunehmen, ist, dass von jedem undurchsichtigen Körper Folgendes gilt: steht er einem leuchtenden Körper gegenüber, zwischen beiden ist nichts Hinderndes, das Licht in dem leuchtenden Körper ist nicht äusserst schwach, und der leuchtende Körper bleibt dem undurchsichtigen Körper eine merkliche Zeit lang gegenüber, so nimmt der auf den undurchsichtigen Körper Schauende das Licht auf der Fläche des undurchsichtigen Körpers

الشفيف الذى فى الثياب الرقاق والمشف على الحقيقة هو الذى ينفذ الضوء فى جميعه كالهواء والماء والزجاج وما جرى مجراها والثياب الرقاق انما سميت مشفة لشبهها بهذه فى نفوذ الضوء فيها

وان قد تميزت الاجسام المشفة فانا نقول ان الاجسام المشفة التى ينفذ الضوء فى جميعها فيها قوة قابلة للضوء كمثل ما فى الاجسام الكثيفة وليدل على ذلك فى كل واحد من النوعين اعنى بالنوعين الاجسام الكثيفة والاجسام المشفة التى ينفذ الضوء فى جميع الجسم منها والذى يدل على ان فى جميع الاجسام الكثيفة قوة قابلة للضوء هو ان كل جسم كثيف اذا قابل جسماً مصياً ولم¹⁾ بينهما سائر ولم يكن الضوء الذى فى الجسم المضىء فى غاية الضعف وثبت الجسم المضىء فى قبالة الجسم الكثيف زماناً محسوساً فان الناظر الى الجسم الكثيف يدرك الضوء فى سطح

1) Hier ist *يكن* zu ergänzen.

eine merkliche Zeit lang wahr, wenn nicht der undurchsichtige Körper äusserst weit entfernt vom Auge und auch nicht äusserst weit entfernt von dem Körper ist, in dem [das Licht] ist. Die Tatsache nun, dass das Auge das Licht auf der Fläche des undurchsichtigen Körpers eine merkliche Zeit hindurch wahrnimmt, ist ein deutlicher Beweis dafür, dass auf der Fläche des undurchsichtigen Körpers ein auf seiner Fläche beständig bleibendes Licht ist, da durchaus keine Seinsform beständig an irgend einem Körper erscheint, ausser wenn in diesem Körper eine Kraft ist, diese Seinsform anzunehmen; denn dass der Körper eine Seinsform annimmt, bedeutet nichts anderes als dass diese Seinsform in diesem Körper stetig ist. So ist das Sichtbarwerden des Lichts auf den Flächen der undurchsichtigen Körper ein evidenter Beweis dafür, dass in den undurchsichtigen Körpern eine Kraft ist, das Licht anzunehmen.

Was die durchsichtigen Körper anbetrifft, so ist ihre Beschaffenheit noch leichter klarzustellen. Nämlich in die durchsichtigen Körper dringt das Licht ein, und das in sie eingedrungene Licht wird sichtbar auf den undurchsichtigen Körpern, welche hinter ihnen sind, wenn der durchsichtige Körper in der Mitte zwischen dem leuchtenden und dem undurchsichtigen Körper ist. Es beharrt das

الجسم الكثيف زمانا محسوسا اذا لم يكن الجسم الكثيف في غاية البعد عن البصر ولا في غاية البعد عن الجسم الذى فيه الصور¹⁾ فادراك البصر للضوء في سطح الجسم الكثيف زمانا محسوسا دليل ظاهر على ان في سطح الجسم الكثيف ضوء ثابت في سطحه وليس تثبت صورة من الصور في جسم من الاجسام الا اذا كان في ذلك الجسم قوة قابلة لتلك الصورة لان قبول الجسم للصورة ليس هو اكثر من ثبوت تلك الصورة في ذلك الجسم فظهور الضوء في سطوح الاجسام الكثيفة دليل واضح على ان في الاجسام الكثيفة قوة قابلة للضوء.

فاما الاجسام المشقة فامرها اظهر وذلك ان الاجسام المشقة ينفذ الضوء فيها ويظهر الضوء الذى ينفذ فيها على الاجسام الكثيفة التى تكون من وراءها اذا كان الجسم المشق متوسطا بين الجسم المضىء وبين الجسم الكثيف ويثبت الضوء في الجسم

الضوء. الصور¹⁾ ist ein Versehen des Abschreibers für الضوء.

Licht auf dem undurchsichtigen Körper, der hinter dem durchsichtigen Körper sich befindet, so lange der leuchtende Körper dem undurchsichtigen Körper gegenüberbleibt. Wenn nun das Licht, welches auf dem undurchsichtigen Körper sichtbar wird, nur von dem leuchtenden Körper ausstrahlt in den durchsichtigen Körper hinein und zu dem undurchsichtigen hin vordringt, so bleibt das Licht, so lange es auf dem undurchsichtigen Körper bleibt, auch in dem durchsichtigen. Was ein Beweis dafür ist, dass das Licht in dem durchsichtigen Körper bleibt, nachdem es in ihn eingedrungen ist, das ist das: wenn der durchsichtige Körper durch einen undurchsichtigen Körper geschnitten wird, an welchen Stellen die Schneidung auch stattfindet, so wird das Licht auf diesem undurchsichtigen den durchsichtigen Körper schneidenden Körper sichtbar. Diese Sache zeigt sich deutlich, wenn der durchsichtige Körper Luft oder Wasser ist. Und so ist das Sichtbarwerden des Lichtes auf dem undurchsichtigen Körper, der den durchsichtigen Körper an jeder beliebigen Stelle schneidet, ein deutlicher Beweis dafür, dass das Licht in dem durchsichtigen Körper bleibt. Wenn aber das Licht in dem durchsichtigen Körper bleibt, so muss in dem durchsichtigen Körper eine Kraft sein, das Licht anzunehmen, wie schon früher erläutert ist. So erhellt aus dem, was wir dargestellt haben, dass in einem

الكثيف الذى من وراء الجسم المشف ما دام الجسم المضىء ثابتا في قبالة الجسم الكثيف واذا كان الضوء الذى يظهر على الجسم الكثيف انما هو مشرق من الجسم المضىء وممتد في الجسم المشف الى الجسم الكثيف فما دام الضوء ثابتا على الجسم الكثيف فهو ثابت في الجسم المشف و¹⁾ الذى يدل على ان الضوء ثابت في الجسم المشف بعد نفوذه فيه هو انه اذا قطع الجسم المشف بجسم كثيف في اى المواضع كان القطع ظهر الضوء على ذلك الجسم الكثيف القاطع للجسم المشف وهذا المعنى يتبين اذا كان الجسم المشف هو الهواء او الماء فظهور الضوء على الجسم الكثيف القاطع للجسم المشف في كل موضع منه دليل ظاهر على ان الضوء ثابت في الجسم المشف واذا كان الضوء ثابتا في الجسم المشف ففي الجسم المشف قوة قابلة للضوء

1) Dies و fehlt im Ms.

jeden von den Körpern, den feinen durchsichtigen sowohl als den undurchsichtigen eine Kraft ist, das Licht anzunehmen.

Dass in dem durchsichtigen Körper eine Kraft ist, das Licht weiter zu leiten, die nicht in dem undurchsichtigen Körper ist, dies liegt vor Augen; denn in jeden durchsichtigen Körper dringt das Licht ein, und in jeden undurchsichtigen Körper dringt das Licht nicht ein. Und so ist hieraus klar, dass in dem durchsichtigen Körper eine Eigenschaft ist, die nicht im undurchsichtigen Körper ist; und weil das Licht in jeden durchsichtigen Körper eindringt und nicht in irgend einen der undurchsichtigen Körper eindringt, in welchen gar keine Durchsichtigkeit ist, so ist das, was das Licht weiter leitet, die Durchsichtigkeit; und da die Durchsichtigkeit zu den Merkmalen gehört, durch welche das „Was“ des durchsichtigen Körpers constituirt wird, so ist die Durchsichtigkeit eine wesentliche Seinsform in dem durchsichtigen Körper.

Es ist also aus allem, was wir bemerkt haben, klar, dass in einem jeden der Naturkörper eine Kraft ist das Licht anzunehmen, und dass in den durchsichtigen unter ihnen zugleich mit der Kraft das Licht anzunehmen eine das Licht weiter leitende Seinsform vor-

كما تبين من قبل فقد تبين مما بيناه ان كل جسم من الاجسام اللطيفة المشقة منها والكثيفة ففيه قوة قابلة للضوء فاما ان في الجسم المشف قوة مؤدية للضوء ليست هي في الجسم الكثيف فهو بين وذلك ان كل جسم مشف فان الضوء ينفذ فيه وكل جسم كثيف فان الضوء لا ينفذ فيه فتبين من ذلك ان في الجسم المشف معنى ليس هو في الجسم الكثيف ولان الضوء ينفذ في كل جسم مشف ولا ينفذ في شىء من الاجسام الكثيفة التى ليس فيها شىء من الشفيف يكون المعنى المؤدى للضوء هو الشفيف ولان الشفيف من المعانى التى بها يتقوم ماهية الجسم المشف يكون الشفيف هو صورة جوهرية في الجسم المشف

فقد تبين من جميع ما ذكرناه ان كل جسم من الاجسام الطبيعية ففيه قوة قابلة للضوء وان المشف منها فيه مع القوة القابلة للضوء صورة مؤدية للضوء ويتبين مع ذلك ان الشفيف هو صورة

handen ist, und es ist zugleich klar, dass die Durchsichtigkeit eine wesentliche Seinsform ist, durch welche das „Was“ des durchsichtigen Körpers constituirt wird. Nun sind die durchsichtigen Körper verschieden; verschieden ist ihre Durchsichtigkeit und verschieden ihr Annehmen des Lichtes und ihr Fortleiten desselben. Wir werden dies alles erläutern, nachdem wir das Licht vollständig besprochen haben werden. Da wir nun schon dargelegt haben, dass das Licht von einem leuchtenden Körper auf jeden ihm gegenüberstehenden und auf jeden ihm benachbarten Körper strahlt, so bleibt noch übrig, dass wir darstellen, wie das Licht auf die ihm gegenüberstehenden Körper strahlt, und wie es in die durchsichtigen ihm benachbarten Körper eindringt. In dieser Beziehung behaupten wir zuerst, dass das Licht von jedem leuchtenden Körper strahlt und in jeden durchsichtigen, dem leuchtenden Körper benachbarten Körper eindringt und auf jedem undurchsichtigen dem leuchtenden Körper gegenüberstehenden Körper sichtbar wird. Diese Sache ist klar; sie bedarf keines Beweises, und zwar weil das Licht der Sonne, des Mondes und der Sterne in den Körper des Himmels, der ein durchsichtiger Körper ist, und in den Luftkörper, der ebenfalls durchsichtig ist, eindringt, auf der Oberfläche der Erde und auf den irdischen Körpern sichtbar wird, in das Wasser eindringt, und, wenn das Wasser in einem durchsichtigen Gefäße

جوهرية بها يتقوم ماهية الجسم المشف والاجسام المشقة
تختلف ويختلف شفيفها ويختلف قبولها للاضواء وتاثيرها لها
ونحن نبين جميع ذلك من بعد ان نستوفي الكلام في الضوء
وان قد تبين ان الضوء يشرق من جسم مضى على كل جسم
مقابل له وعلى كل جسم مجاور له فقد بقى ان نبين كيف
يشرق الاضواء على الاجسام المقابلة لها وكيف تنفذ في الاجسام
المشفة المجاورة لها فنقول اولا ان الضوء يشرق من كل جسم
مضى وينفذ في كل جسم مشف مجاور للجسم المضى ويظهر
على كل جسم كثيف مقابل للجسم المضى وهذا المعنى ظاهر
لا يحتاج الى بيان وذلك ان الشمس والقمر والكواكب ينفذ ضوءها
في جسم السماء الذى هو جسم مشف وفي جسم الهواء الذى
هو ايضا مشف ويظهر على وجه الارض وعلى الاجسام الارضية

ist, auf jedem undurchsichtigen Körper, der hinter diesem Gefässe sich befindet, sichtbar wird. Und ebenso, wenn auf die durchsichtigen Mineralien, wie Glas, Crystall und diesen beiden Aehnliches das Licht strahlt und hinter ihnen ein undurchsichtiger Körper ist, wird das Licht auf dem undurchsichtigen Körper sichtbar. Aus der Betrachtung dieser Beispiele erhellt ganz klar, dass das Licht in die durchsichtigen Körper eindringt.

Was nun die Art und Weise des Eindringens des Lichtes in die durchsichtigen Körper betrifft, so geschieht das so, dass das Licht in die durchsichtigen Körper auf geradlinigen Bahnen vordringt, und zwar dringt es nur auf geradlinigen Bahnen vor; und es dringt von jedem Punkte des leuchtenden Körpers in der Richtung jeder geraden Linie vor, die in den durchsichtigen dem leuchtenden Körper benachbarten Körper hinein von einem solchen Punkte aus gezogen werden kann. Auch dies haben wir schon in unserem Buche über die Optik ausführlich dargestellt¹⁾; aber doch wollen wir jetzt davon etwas erwähnen, was uns für das, wonach wir fragen, genügt. In diesem Sinne

وينفذ في جسم الماء²⁾ إذا كان الماء في اناء مشف ظهر الضوء على كل جسم كثيف يكون من وراء ذلك الاناء وكذلك الاحجار المشقة كالزجاج والبلور³⁾ وما يجرى مجراهما إذا اشرق عليها الضوء وكان وراءها جسم كثيف ظهر الضوء على الجسم الكثيف فمن هذا الاعتبار يظهر ظهورا بينا ان الاضواء تنفذ في الاجسام المشقة فاما كيف يكون نفوذ الضوء في الاجسام المشقة فهو ان الضوء يمتد في الاجسام المشقة على سموت خطوط مستقيمة ولا يمتد الا على سموت الخطوط المستقيمة ويمتد من كل نقطة من الجسم المضىء على كل خط مستقيم يصح ان يمتد من⁴⁾ تلك النقطة في الجسم المشف المجاور للجسم المضىء وهذا المعنى قد بيناه في كتابنا في المناظر بيانا مستقصى ولكننا نذكر الآن منه طرفا يقنع

1) Vergl. Opt. Buch I, § 17, 19, 23, 38 etc. Die Behauptung, dass von jedem Punkte des leuchtenden Körpers nach allen Richtungen, in denen gerade Linien gezogen werden können, Lichtstrahlen ausgehen, ist höchst wichtig im Gegensatze zur Annahme des Euklid, dass es nur einzelne bestimmte Strahlen gebe.

2) Hier fehlt و .

3) vid. Plinius, XXXVII, 5.

4) Im Ms. steht في .

sagen wir, dass das Vordringen des Lichtes auf geradlinigen Bahnen ganz klar wird durch das Licht, welches durch Spalten in dunkle Zimmer eintritt. Denn wenn das Licht der Sonne oder das Licht des Mondes oder das Licht des Feuers durch einen mässigen Spalt in ein dunkles Zimmer eintritt, und es ist in dem Zimmer Staub oder es wird Staub im Zimmer aufgeregt, so wird das durch den Spalt eintretende Licht in dem mit der Luft vermischten Staube ganz deutlich sichtbar; und es wird auf dem Boden oder an der dem Spalte gegenüberstehenden Wand des Zimmers sichtbar. Und man findet das Licht von dem Spalte bis auf den Boden oder bis zu der dem Spalte gegenüberstehenden Wand auf geradlinigen Bahnen vordringend. Und wenn man an dieses sichtbare Licht zur Vergleichung einen geraden Stab hält, so findet man das Licht in der geraden Richtung des Stabes vordringend. Ist aber im Zimmer kein Staub und das Licht erscheint auf dem Boden oder auf dem Spalte gegenüberstehenden Wand, und dann wird zwischen das sichtbare Licht und den Spalt ein gerader Stab gestellt, oder zwischen beiden ein Faden fest angespannt und dann zwischen das Licht und den Spalt ein undurchsichtiger Körper gestellt, so wird das Licht auf diesem undurchsichtigen Körper sichtbar und verschwindet von der Stelle,

فيما نحن سبيلة¹) فنقول ان امتداد الضوء على سموت خطوط مستقيمة يظهر ظهورا بينا من الاضواء التي تدخل من ثقب الى البيوت المظلمة فان ضوء الشمس وضوء القمر وضوء النار اذا دخل في ثقب مقتدر الى بيت مظلم وكان في البيت غبار او اثير في البيت غبار فان الضوء الداخل من الثقب يظهر في الغبار الممازج للهواء ظهورا بينا ويظهر على وجه الارض او على حائط البيت المقابل للثقب ويوجد الضوء ممتدا من الثقب الى الارض او الى الحائط المقابل للثقب على سموت مستقيمة وان اعتبر هذا الضوء الظاهر بعود مستقيم وجد الضوء ممتدا على استقامة العود وان لم يكن في البيت غبار وظهر الضوء على الارض او على الحائط المقابل للثقب ثم جعل بين الضوء الظاهر وبين الثقب عود مستقيم او مد بينهما خيط مدا شديدا ثم جعل فيما بين الضوء والثقب جسم كثيف ظهر الضوء على ذلك الجسم الكثيف وبطل من الموضع

1) Soll wohl *نسئله* heissen.

an der es sichtbar war. Wenn man dann den undurchsichtigen Körper in der Raumstrecke hin und her bewegt, welche die gerade Richtung des Stabes einhält, so findet man das Licht immer auf dem undurchsichtigen Körper sichtbar. Es ist somit hieraus klar, dass das Licht von dem Spalte bis zu der Stelle, an der es sichtbar ist, auf geradlinigen Bahnen vorwärts geht. Nun haben wir in dem Buche der Optik¹⁾ dargestellt, wie man das Vordringen des Lichtes in eine jede der Arten von durchsichtigen Körpern untersucht; der Umfang, in dem wir es hier besprochen haben, ist²⁾ genügend.

Das Vordringen des Lichtes in die durchsichtigen Körper ist eine physische Eigenthümlichkeit aller Arten des Lichtes. Manchmal wird freilich gesagt, dass die Ausbreitung des Lichtes in den durchsichtigen Körpern auf geradlinigen Bahnen [eine Eigenthümlichkeit der durchsichtigen Körper sei]. Aber diese Ansicht ist zu falsch, um Prüfung und Beachtung zu verdienen, und jene erste Annahme ist die richtige. Wenn nämlich das Vordringen des Lichts in den durchsichtigen Körper eine Eigenthümlichkeit des durchsichtigen Körpers wäre, so geschähe das Vordringen des Lichtes nur auf besonderen Bahnen; aber so wird die Sache nicht gefunden,

الذى كان يظهر فيه ثم ان حرك الجسم الكثيف في المسافة الممتدة على استقامة العود وجد الضوء ابدا يظهر على الجسم الكثيف فيتبين من³⁾ ذلك ان الضوء يمتد من الثقب الى الموضع الذى يظهر فيه الضوء على سموت خطوط مستقيمة وقد بينا في كتاب المناظر كيف يعتبر امتداد الضوء في كل واحد من انواع الاجسام المشقة وهذا القدر الذى ذكرنا ههنا كاف

وامتداد الضوء في الاجسام المشقة هو خاصة طبيعية لجميع الاضواء فقد يقال ان امتداد الضوء في الاجسام المشقة على سموت الخطوط المستقيمة⁴⁾ وهذا المعنى يفسد عن السبر والاعتبار والقول الاول هو الصحيح وذلك انه لو كان امتداد الضوء في الجسم المشق هو خاصة للجسم المشق لكان امتداد الضوء لا يكون الا على سموت مخصوصة وليس يوجد الامر كذلك بل توجد الاضواء تمتد

1) Vergl. Opt. Buch II Cap. II. 2) sc. für unseren Zweck.

3) Im Ms. steht في .

4) Hier ist offenbar eine Lücke: ich schreibe . هو خاصة تاخص الاجسام المشقة .

sondern man findet das Licht in die durchsichtigen Körper vordringend auf Bahnen von Linien, die sich schneiden oder parallel sind oder sich treffen und sich nicht treffen zu gleicher Zeit ¹⁾, und ausgehend von dem Lichte eines Körpers; und zwar geschieht dies deswegen, weil von jedem Punkte des leuchtenden Körpers Licht in jeder geraden Richtung vordringt, welche sich von diesem Punkte aus ziehen lässt. Und so müssen sich die Lichtstrahlen, welche von zwei verschiedenen der im leuchtenden Körper liegenden Punkte vordringen, schneiden; ich meine, dass die von einem der beiden Punkte nach allen Seiten hin vordringenden Linien sich mit den Linien schneiden, die von dem andern Punkte nach allen Seiten hin vordringen. Wenn nun zu einer Zeit eine Menge von leuchtenden Körpern zugegen sind, und das Licht von einem jeden von ihnen aus vordringt, so ist die Lage der Linien, auf denen alle diese Lichtstrahlen vordringen, gar sehr verschieden. Daher kommt es gelegentlich vor, dass das Vordringen des Lichtes nach entgegengesetzten Richtungen erfolgt, wenn die leuchtenden Körper im Verhältniss zu dem durchsichtigen Körper nach entgegengesetzten Seiten liegen. So-

في الاجسام المشقة على سموت خطوط متقاطعة ومتوازية ومتلاقية وغير متلاقية في وقت واحد ومن ضوء جسم واحد وذلك ان كل نقطة من الجسم المضيء يمتد منها ضوء على كل خط مستقيم يصح ان يمتد من ذلك ²⁾ النقطة فالاضواء التي تمتد من نقطتين مفترقتين من النقط التي في الجسم المضيء تكون متقاطعة اعنى انه يكون الخطوط الممتدة من احدى النقطتين في جميع الجهات متقاطعة للخطوط الممتدة من النقطة الاخرى في جميع الجهات واذا حضر في الوقت الواحد عدة من الاجسام المضيئة امتدت الاضواء من كل واحد منها فتكون الخطوط التي يمتد عليها جميع تلك الاضواء مختلفة الوضع اختلافا متفاوتا ويعرض من ذلك ان يكون امتداد الاضواء في جهات متضادة اذا كانت الاجسام المضيئة في جهات متضادة بالقياس الى الجسم المشف

1) Vgl. Opt. Buch I § 28. Erunt illae lineae, super quas extenduntur formae diversae, quaedam aequidistantes, et quaedam secantes se, et quaedam diversi situs etc.

2) Lies تلك.

mit ist die Annahme besonderer Lichtbahnen nichtig, und es giebt in den durchsichtigen Körpern keine besonderen Bahnen, die das Licht weiter leiten. Hierzu kommt, dass die physikalischen Bewegungen nicht nach einander entgegengesetzten Seiten erfolgen. Wenn nun die das Licht leitende Seinsform, die im durchsichtigen Körper sich befindet, das Licht auf ihr eigenthümlichen geraden Bahnen weiter leitete, so könnte dieselbe sicherlich das Licht nicht auf Bahnen, die ihrem Wesen nach einheitliche sind, nach zwei entgegengesetzten Seiten weiter leiten. Wenn nun doch das Licht in einem durchsichtigen Körper nach einander entgegengesetzten Seiten vordringt, so rührt das Vordringen des Lichtes in den durchsichtigen Körpern auf geradlinigen Bahnen nicht von einer Besonderheit der durchsichtigen Körper her. Wenn aber das Licht nur in die durchsichtigen Körper vordringt, und in die durchsichtigen Körper nur auf geradlinigen Bahnen, und das Vordringen in gerader Linie keine Besonderheit der durchsichtigen Körper ist, so geschieht das Vordringen des Lichts auf geradlinigen Bahnen nur durch eine Besonderheit des Lichts. So ist es die Besonderheit des Lichts, dass es auf geradlinigen Bahnen vordringt, und die Besonderheit der Durchsichtigkeit, dass sie das Eindringen des Lichts in die durchsichtigen Körper nicht hindert.

فيبطل الاختصاص ولا يكون في الجسم المشف سموت مخصوصة
تؤدي الضوء ومع ذلك فان الحركات الطبيعية لا تكون في جهات
متضادة فلو كانت الصورة المؤدية للضوء التي في الجسم المشف
تؤدي الضوء على سموت مستقيمة بخاصة تخصها لكانت لا تؤدي
الضوء على سموت واحدة باعيانها في جهتين متضادتين واذا كانت
الاضواء تمتد في الجسم الواحد المشف [على سموت واحدة باعيانها]¹⁾
في جهتين متضادتين فليس امتداد الضوء في الاجسام المشفة على
سموت الخطوط المستقيمة بخاصة تخص الاجسام المشفة واذا
كان الضوء لا يمتد الا في الاجسام المشفة ولا يمتد في الاجسام
المشفة الا على سموت خطوط مستقيمة وكان الامتداد على الخطوط
المستقيمة ليس هو بخاصة تخص الاجسام المشفة فليس امتداد
الضوء على سموت الخطوط المستقيمة الا بخاصة تخص الضوء
فخاصة الضوء ان يمتد على سموت خطوط مستقيمة وخاصة
الشفيف ان لا يمنع نفوذ الاضواء في الاجسام المشفة

1) Jedenfalls irrige Wiederholung aus der vorigen Zeile.

Das in die durchsichtigen Körper auf geradlinigen Bahnen vordringende Licht aber ist es, was man Strahl nennt; der Strahl ist das von dem leuchtenden Körper in den durchsichtigen Körper auf geradlinigen Bahnen vordringende Licht. Die geraden Linien aber, auf denen das Licht vordringt, sind eingebildete, nicht sinnlich wahrnehmbare Linien¹⁾. Die eingebildeten Linien nun zugleich mit dem auf ihnen vordringenden Lichte, dieses beides zusammen ist das was Strahl genannt wird. So ist der Strahl eine wesentliche Seinsform, welche sich in gerader Linie ausbreitet. Aber die Mathematiker nennen den Strahl des Auges einen Strahl nur vermöge einer Vergleichung mit dem Strahle der Sonne und dem Strahle des Feuers. Die früheren Mathematiker nämlich meinen, das Sehen geschehe vermöge eines Strahles der von dem Auge ausgehe²⁾ und zu dem Auge zurückgelange, und durch solchen Strahl komme das Sehen zu Stande, und solch ein Strahl sei eine zum Genus Licht gehörige Leuchtkraft; dieses sei die Sehkraft, und sie breite sich von dem Auge auf geradlinigen Bahnen aus, deren Anfang die Mitte des Auges sei; und wenn diese Leuchtkraft zum Auge zurückgelange, nehme sie das Erschaute wahr.

والضوء الممتد في الاجسام المشقة على سموت الخطوط المستقيمة هو الذى يسمى شعاعا فالشعاع هو الضوء الممتد من الجسم المضىء في الجسم المشف على سموت خطوط مستقيمة والخطوط المستقيمة التى يمتد عليها الضوء هى خطوط متوهمة لا محسوسة والخطوط المتوهمة مع الضوء الممتد عليها لمجموعهما هو الذى يسمى الشعاع فالشعاع هو صورة جوهرية ممتدة على خطوط مستقيمة وانما يسمى اصحاب التعاليم شعاع البصر شعاعا لشبهها بشعاع الشمس وشعاع النار وذلك ان المتقدمين من اصحاب التعاليم يرون ان الابصار يكون بشعاع يخرج من البصر وينتهى الى البصر وبذلك الشعاع يكون الابصار وان ذلك الشعاع هو قوة نورية من جنس الضوء وانها هى القوة الباصرة وانها تمتد من البصر على سموت خطوط مستقيمة مبدأها مركز البصر واذا انتهت هذه القوة

1) Vergl. Opt. Buch I, § 23. 2) Vergl. Opt. Buch I, § 23: Visio non fit radiis a visu emissis, auch Buch II, § 23.

Die geradlinig ausgebreitete Leuchtkraft, die vom Mittelpunkte des Auges ausgeht, mit den geraden Linien zusammen nennen die Mathematiker Augenstrahl. Wer aber meint, dass das Sehen durch ein Bild zustande komme, welches von dem Erschauten nach dem Auge reflectirt werde, der ist der Ansicht, dass der Strahl das vom Erschauten auf geradlinigen Bahnen, die sich im Mittelpunkte des Auges treffen, vordringende Licht sei. Diejenigen nämlich, welche dieser Ansicht sind, meinen, dass sich von jedem Punkte des Lichts Licht ausbreite in der Richtung jeder geraden Linie, die sich von diesem Punkte aus ziehen lasse. Wenn nun das Auge irgend einem sichtbaren Gegenstande gegenüber sich befinde, und in diesem Erschauten irgend welches Licht vorhanden sei, möge es wesentlich oder accidentell sein, so dringe von jedem Punkte dieses Lichtes Licht in der Richtung jeder geraden Linie vor, die sich zwischen diesem Punkte und der Oberfläche des sichtbaren Gegenstandes ziehen lasse. Nun gehe von dem Auge nach dem sichtbaren Gegenstande Licht aus auf unendlichen geraden Linien, und nach unendlich verschiedenen Richtungen. Die eingebildeten geraden Linien aber, die sich zwischen der Mitte des Auges und dem sichtbaren Gegenstande ziehen lassen, gehören zu den Linien, auf denen das Licht vordringe, und so nehme das Auge das Bild des

النورية الى البصر ادركت المبصر والقوة النورية الممتدة على الخطوط المستقيمة الخارجة من مركز البصر مع الخطوط المستقيمة هو الذى يسميه اصحاب التعاليم شعاع البصر فاما من يرى ان الابصار يكون بصورة ترد عن المبصر الى البصر فانه يرى ان الشعاع هو الضوء الممتد من المبصر على سموت الخطوط المستقيمة التى تلتقى عند مركز البصر وذلك ان اصحاب هذا الراى يرون ان الضوء يمتد من كل نقطة منه ضوء على كل خط مستقيم يصح ان يمتد من تلك النقطة فاذا قابل البصر مبصرا من المبصرات وكان فى ذلك المبصر ضوء ما ذاتيا كان ذلك الضوء او عرضيا فان كل نقطة من ذلك الضوء يمتد منها ضوء على كل خط مستقيم يصح ان يمتد بين¹) تلك النقطة وبين سطح المبصر فيخرج من البصر ضوء الى سطح المبصر على خطوط مستقيمة بلا نهاية وعلى اوضاع مختلفة اختلافا بلا نهاية فتكون الخطوط المستقيمة المتوهمة

1) Für من wohl besser بين.

Geschauten in dem Lichte wahr, welches zu ihm lediglich auf den Bahnen dieser Linien reflectirt werde. Denn wer dieser Ansicht ist, glaubt, dass das Auge von Natur so eingerichtet sei, dass es nur die Lichterscheinungen, welche zu ihm auf den Bahnen dieser Linien reflectirt werden, nicht aber das wahrnehme, was zu ihm auf andern als diesen Linien reflectirt werde. Man nennt das Licht, das auf den Bahnen der geraden Linien, die sich im Mittelpunkte des Auges treffen, vordringt, sammt diesen Linien selbst einen Strahl. So ist der Strahl des Auges nach allen Mathematikern irgend ein Licht, das auf geradlinigen in der Mitte des Auges sich treffenden Bahnen vordringt, und diese Linien an und für sich — und das sind eingebildete Linien — nennen die Mathematiker Strahlenlinien. Nach der früheren allgemeinen Erklärung aber ist der Strahl ein Licht, das auf geradlinigen Bahnen vordringt, das Licht sei das Licht der Sonne oder das Licht des Mondes oder das Licht der Gestirne oder das Licht des Feuers oder das Licht des Auges. Dies ist die Definition des Strahles; die Physiker aber haben keine wissenschaftlich begründete Lehrmeinung über den Strahl.

المتندة بين مركز البصر وبين سطح المبصر هي من الخطوط التي امتد عليها الضوء فيدرك البصر صورة المبصر في الضوء الذي يرد اليه على سموت هذه الخطوط فقط لان من يرى هذا الراى يعتقد ان البصر مطبوع على ان يحس بالاضواء التي ترد اليه على سموت هذه الخطوط فقط ولا يحس بما يرد اليه على غير هذه الخطوط ويسمى الضوء المتند على سموت الخطوط المستقيمة التي تلتقى عند مركز البصر مع هذه الخطوط انفسها شعاعا فشعاع البصر عند جميع اصحاب التعاليم هو ضوء ما امتد على سموت الخطوط المستقيمة المتلاقية عند مركز البصر وهذه الخطوط على انفرادها وهي خطوط متوهمة سماها اصحاب التعاليم خطوط الشعاع¹⁾ بالقول الاول الكلى هو ضوء متند على سموت خطوط مستقيمة كان الضوء ضوء الشمس او ضوء القمر او ضوء الكواكب او ضوء النار او ضوء البصر وهذا هو حد الشعاع وليس لاصحاب العلم الطبيعى قول محرر في الشعاع

1) Vermuthlich einzuschieben.

Nachdem nun dies klargestellt ist, wollen wir jetzt zu der Behandlung der durchsichtigen Körper zurückkehren. Wir behaupten, dass die Durchsichtigkeit eine Seinsform in dem durchsichtigen Körper, und zwar eine das Licht weiter leitende, ist. Man theilt die durchsichtigen Körper in zwei Klassen ein, in die himmlischen und die unter dem Himmel befindlichen. Die himmlischen unter ihnen sind einer Art, denn die himmlischen Körper sind von einer Substanz. Die unter dem Himmel befindlichen durchsichtigen Körper werden in drei Arten eingetheilt: die erste von ihnen ist die Luft, die andere das Wasser und die durchsichtigen Flüssigkeiten, wie das Weisse im Ei und die durchsichtigen Schichten des Auges ¹⁾ und diesen Aehnliches, und die dritte die durchsichtigen Mineralien, wie das Glas, das Crystall und die durchsichtigen Edelsteine. Dies sind alle Arten der durchsichtigen Körper. Diese durchsichtigen Körper sind verschieden in Bezug auf ihre Durchsichtigkeit, und in jeder von diesen Arten ist verschiedene Durchsichtigkeit ausser in dem Himmelskörper. So hat die Luft verschiedene Durchsichtigkeit; sie ist zum Theil dick, zum Theil dünn. Dick ist z. B. der Nebel und der Rauch und die mit Staub oder Rauch vermischte Luft; wieder andere ist dünn, wie die Luftschichten

وان قد تبين ذلك فلنرجع الآن الى الكلام في الاجسام المشفة فنقول ان الشفيف هو صورة في الجسم المشف فهي مؤدية للضوء والاجسام المشفة تنقسم الى قسمين هما الفلكية وما دون الفلك والفلكية منهما هي نوع واحد لان الاجسام الفلكية من جوهر واحد واما ²⁾ دون الفلك من الاجسام المشفة فانها منقسمة الى ثلاثة اقسام فاحدها هواء ³⁾ والاخر الماء والرطوبات المشفة كبياض البيض وطبقات البصر المشفة وما يجرى مجرى ذلك والثالث الاحجار المشفة كالزجاج والبلور والجواهر المشفة فهذه هي جميع انواع الاجسام المشفة وهذه الاجسام المشفة يختلف شفيفها وكل نوع من انواعها يختلف شفيفه ما سوى جسم الفلك وذلك ان الهواء يختلف شفيفه فمده غليظ ومده لطيف والغليظ كالضباب والدخان

¹⁾ Als durchsichtige Schichten des Auges werden in Opt. Buch I, § 4 bezeichnet: cornea, humor albugineus, h. glacialis, h. vitreus.

²⁾ 1970 1971 1972 1973 1974 1975 1976 1977 1978 1979 1980 1981 1982 1983 1984 1985 1986 1987 1988 1989 1990 1991 1992 1993 1994 1995 1996 1997 1998 1999 2000 2001 2002 2003 2004 2005 2006 2007 2008 2009 2010 2011 2012 2013 2014 2015 2016 2017 2018 2019 2020 2021 2022 2023 2024 2025 2026 2027 2028 2029 2030 2031 2032 2033 2034 2035 2036 2037 2038 2039 2040 2041 2042 2043 2044 2045 2046 2047 2048 2049 2050 2051 2052 2053 2054 2055 2056 2057 2058 2059 2060 2061 2062 2063 2064 2065 2066 2067 2068 2069 2070 2071 2072 2073 2074 2075 2076 2077 2078 2079 2080 2081 2082 2083 2084 2085 2086 2087 2088 2089 2090 2091 2092 2093 2094 2095 2096 2097 2098 2099 2100 2101 2102 2103 2104 2105 2106 2107 2108 2109 2110 2111 2112 2113 2114 2115 2116 2117 2118 2119 2120 2121 2122 2123 2124 2125 2126 2127 2128 2129 2130 2131 2132 2133 2134 2135 2136 2137 2138 2139 2140 2141 2142 2143 2144 2145 2146 2147 2148 2149 2150 2151 2152 2153 2154 2155 2156 2157 2158 2159 2160 2161 2162 2163 2164 2165 2166 2167 2168 2169 2170 2171 2172 2173 2174 2175 2176 2177 2178 2179 2180 2181 2182 2183 2184 2185 2186 2187 2188 2189 2190 2191 2192 2193 2194 2195 2196 2197 2198 2199 2200 2201 2202 2203 2204 2205 2206 2207 2208 2209 2210 2211 2212 2213 2214 2215 2216 2217 2218 2219 2220 2221 2222 2223 2224 2225 2226 2227 2228 2229 2230 2231 2232 2233 2234 2235 2236 2237 2238 2239 2240 2241 2242 2243 2244 2245 2246 2247 2248 2249 2250 2251 2252 2253 2254 2255 2256 2257 2258 2259 2260 2261 2262 2263 2264 2265 2266 2267 2268 2269 2270 2271 2272 2273 2274 2275 2276 2277 2278 2279 2280 2281 2282 2283 2284 2285 2286 2287 2288 2289 2290 2291 2292 2293 2294 2295 2296 2297 2298 2299 2300 2301 2302 2303 2304 2305 2306 2307 2308 2309 2310 2311 2312 2313 2314 2315 2316 2317 2318 2319 2320 2321 2322 2323 2324 2325 2326 2327 2328 2329 2330 2331 2332 2333 2334 2335 2336 2337 2338 2339 2340 2341 2342 2343 2344 2345 2346 2347 2348 2349 2350 2351 2352 2353 2354 2355 2356 2357 2358 2359 2360 2361 2362 2363 2364 2365 2366 2367 2368 2369 2370 2371 2372 2373 2374 2375 2376 2377 2378 2379 2380 2381 2382 2383 2384 2385 2386 2387 2388 2389 2390 2391 2392 2393 2394 2395 2396 2397 2398 2399 2400 2401 2402 2403 2404 2405 2406 2407 2408 2409 2410 2411 2412 2413 2414 2415 2416 2417 2418 2419 2420 2421 2422 2423 2424 2425 2426 2427 2428 2429 2430 2431 2432 2433 2434 2435 2436 2437 2438 2439 2440 2441 2442 2443 2444 2445 2446 2447 2448 2449 2450 2451 2452 2453 2454 2455 2456 2457 2458 2459 2460 2461 2462 2463 2464 2465 2466 2467 2468 2469 2470 2471 2472 2473 2474 2475 2476 2477 2478 2479 2480 2481 2482 2483 2484 2485 2486 2487 2488 2489 2490 2491 2492 2493 2494 2495 2496 2497 2498 2499 2500 2501 2502 2503 2504 2505 2506 2507 2508 2509 2510 2511 2512 2513 2514 2515 2516 2517 2518 2519 2520 2521 2522 2523 2524 2525 2526 2527 2528 2529 2530 2531 2532 2533 2534 2535 2536 2537 2538 2539 2540 2541 2542 2543 2544 2545 2546 2547 2548 2549 2550 2551 2552 2553 2554 2555 2556 2557 2558 2559 2560 2561 2562 2563 2564 2565 2566 2567 2568 2569 2570 2571 2572 2573 2574 2575 2576 2577 2578 2579 2580 2581 2582 2583 2584 2585 2586 2587 2588 2589 2590 2591 2592 2593 2594 2595 2596 2597 2598 2599 2600 2601 2602 2603 2604 2605 2606 2607 2608 2609 2610 2611 2612 2613 2614 2615 2616 2617 2618 2619 2620 2621 2622 2623 2624 2625 2626 2627 2628 2629 2630 2631 2632 2633 2634 2635 2636 2637 2638 2639 2640 2641 2642 2643 2644 2645 2646 2647 2648 2649 2650 2651 2652 2653 2654 2655 2656 2657 2658 2659 2660 2661 2662 2663 2664 2665 2666 2667 2668 2669 2670 2671 2672 2673 2674 2675 2676 2677 2678 2679 2680 2681 2682 2683 2684 2685 2686 2687 2688 2689 2690 2691 2692 2693 2694 2695 2696 2697 2698 2699 2700 2701 2702 2703 2704 2705 2706 2707 2708 2709 2710 2711 2712 2713 2714 2715 2716 2717 2718 2719 2720 2721 2722 2723 2724 2725 2726 2727 2728 2729 2730 2731 2732 2733 2734 2735 2736 2737 2738 2739 2740 2741 2742 2743 2744 2745 2746 2747 2748 2749 2750 2751 2752 2753 2754 2755 2756 2757 2758 2759 2760 2761 2762 2763 2764 2765 2766 2767 2768 2769 2770 2771 2772 2773 2774 2775 2776 2777 2778 2779 2780 2781 2782 2783 2784 2785 2786 2787 2788 2789 2790 2791 2792 2793 2794 2795 2796 2797 2798 2799 2800 2801 2802 2803 2804 2805 2806 2807 2808 2809 2810 2811 2812 2813 2814 2815 2816 2817 2818 2819 2820 2821 2822 2823 2824 2825 2826 2827 2828 2829 2830 2831 2832 2833 2834 2835 2836 2837 2838 2839 2840 2841 2842 2843 2844 2845 2846 2847 2848 2849 2850 2851 2852 2853 2854 2855 2856 2857 2858 2859 2860 2861 2862 2863 2864 2865 2866 2867 2868 2869 2870 2871 2872 2873 2874 2875 2876 2877 2878 2879 2880 2881 2882 2883 2884 2885 2886 2887 2888 2889 2890 2891 2892 2893 2894 2895 2896 2897 2898 2899 2900 2901 2902 2903 2904 2905 2906 2907 2908 2909 2910 2911 2912 2913 2914 2915 2916 2917 2918 2919 2920 2921 2922 2923 2924 2925 2926 2927 2928 2929 2930 2931 2932 2933 2934 2935 2936 2937 2938 2939 2940 2941 2942 2943 2944 2945 2946 2947 2948 2949 2950 2951 2952 2953 2954 2955 2956 2957 2958 2959 2960 2961 2962 2963 2964 2965 2966 2967 2968 2969 2970 2971 2972 2973 2974 2975 2976 2977 2978 2979 2980 2981 2982 2983 2984 2985 2986 2987 2988 2989 2990 2991 2992 2993 2994 2995 2996 2997 2998 2999 3000 3001 3002 3003 3004 3005 3006 3007 3008 3009 3010 3011 3012 3013 3014 3015 3016 3017 3018 3019 3020 3021 3022 3023 3024 3025 3026 3027 3028 3029 3030 3031 3032 3033 3034 3035 3036 3037 3038 3039 3040 3041 3042 3043 3044 3045 3046 3047 3048 3049 3050 3051 3052 3053 3054 3055 3056 3057 3058 3059 3060 3061 3062 3063 3064 3065 3066 3067 3068 3069 3070 3071 3072 3073 3074 3075 3076 3077 3078 3079 3080 3081 3082 3083 3084 3085 3086 3087 3088 3089 3090 3091 3092 3093 3094 3095 3096 3097 3098 3099 3100 3101 3102 3103 3104 3105 3106 3107 3108 3109 3110 3111 3112 3113 3114 3115 3116 3117 3118 3119 3120 3121 3122 3123 3124 3125 3126 3127 3128 3129 3130 3131 3132 3133 3134 3135 3136 3137 3138 3139 3140 3141 3142 3143 3144 3145 3146 3147 3148 3149 3150 3151 3152 3153 3154 3155 3156 3157 3158 3159 3160 3161 3162 3163 3164 3165 3166 3167 3168 3169 3170 3171 3172 3173 3174 3175 3176 3177 3178 3179 3180 3181 3182 3183 3184 3185 3186 3187 3188 3189 3190 3191 3192 3193 3194 3195 3196 3197 3198 3199 3200 3201 3202 3203 3204 3205 3206 3207 3208 3209 3210 3211 3212 3213 3214 3215 3216 3217 3218 3219 3220 3221 3222 3223 3224 3225 3226 3227 3228 3229 3230 3231 3232 3233 3234 3235 3236 3237 3238 3239 3240 3241 3242 3243 3244 3245 3246 3247 3248 3249 3250 3251 3252 3253 3254 3255 3256 3257 3258 3259 3260 3261 3262 3263 3264 3265 3266 3267 3268 3269 3270 3271 3272 3273 3274 3275 3276 3277 3278 3279 3280 3281 3282 3283 3284 3285 3286 3287 3288 3289 3290 3291 3292 3293 3294 3295 3296 3297 3298 3299 3300 3301 3302 3303 3304 3305 3306 3307 3308 3309 3310 3311 3312 3313 3314 3315 3316 3317 3318 3319 3320 3321 3322 3323 3324 3325 3326 3327 3328 3329 3330 3331 3332 3333 3334 3335 3336 3337 3338 3339 3340 3341 3342 3343 3344 3345 3346 3347 3348 3349 3350 3351 3352 3353 3354 3355 3356 3357 3358 3359 3360 3361 3362 3363 3364 3365 3366 3367 3368 3369 3370 3371 3372 3373 3374 3375 3376 3377 3378 3379 3380 3381 3382 3383 3384 3385 3386 3387 3388 3389 3390 3391 3392 3393 3394 3395 3396 3397 3398 3399 3400 3401 3402 3403 3404 3405 3406 3407 3408 3409 3410 3411 3412 3413 3414 3415 3416 3417 3418 3419 3420 3421 3422 3423 3424 3425 3426 3427 3428 3429 3430 3431 3432 3433 3434 3435 3436 3437 3438 3439 3440 3441 3442 3443 3444 3445 3446 3447 3448 3449 3450 3451 3452 3453 3454 3455 3456 3457 3458 3459 3460 3461 3462 3463 3464 3465 3466 3467 3468 3469 3470 3471 3472 3473 3474 3475 3476 3477 3478 3479 3480 3481 3482 3483 3484 3485 3486 3487 3488 3489 3490 3491 3492 3493 3494 3495 3496 3497 3498 3499 3500 3501 3502 3503 3504 3505 3506 3507 3508 3509 3510 3511 3512 3513 3514 3515 3516 3517 3518 3519 3520 3521 3522 3523 3524 3525 3526 3527 3528 3529 3530 3531 3532 3533 3534 3535 3536 3537 3538 3539 3540 3541 3542 3543 3544 3545 3546 3547 3548 3549 3550 3551 3552 3553 3554 3555 3556 3557 3558 3559 3560 3561 3562 3563 3564 3565 3566 3567 3568 3569 3570 3571 3572 3573 3574 3575 3576 3577 3578 3579 3580 3581 3582 3583 3584 3585 3586 3587 3588 3589 3590 3591 3592 3593 3594 3595 3596 3597 3598 3599 3600 3601 3602 3603 3604 3605 3606 3607 3608 3609 3610 3611 3612 3613 3614 3615 3616 3617 3618 3619 3620 3621 3622 3623 3624 3625 3626 3627 3628 3629 3630 3631 3632 3633 3634 3635 3636 3637 3638 3639 3640 3641 3642 3643 3644 3645 3646 3647 3648 3649 3650 3651 3652 3653 3654 3655 3656 3657 3658 3659 3660 3661 3662 3663 3664 3665 3666 3667 3668 3669 3670 3671 3672 3673 3674 3675 3676 3677 3678 3679 3680 3681 3682 3683 3684 3685 3686 3687 3688 3689 3690 3691 3692 3693 3694 3695 3696 3697 3698 3699 3700 3701 3702 3703 3704 3705 3706 3707 3708 3709 3710 3711 3712 3713 3714 3715 3716 3717 3718 3719 3720 3721 3722 3723 3724 3725 3726 3727 3728 3729 3730 3731 3732 3733 3734 3735 3736 3737 3738 3739 3740 3741 3742 3743 3744 3745 3746 3747 3748 3749 3750 3751 3752 3753 3754 3755 3756 3757 3758 3759 3760 3761 3762 3763 3764 3765 3766 3767 3768 3769 3770 3771 3772 3773 3774 3775 3776 3777 3778 3779 3780 3781 3782 3783 3784 3785 3786 3787 3788 3789 3790 3791 3792 3793 3794 3795 3796 3797 3798 3799 3800 3801 3802 3803 3804 3805 3806 3807 3808 3809 3810 3811 3812 3813 3814 3815 3816 3817 3818 3819 3820 3821 3822 3823 3824 3825 3826 3827 3828 3829 3830 3831 3832 3833 3834 3835 3836 3837 3838 3839 3840 3841 3842 3843 3844 3845 3846 3847 3848 3849 3850 3851 3852 3853 3854 3855 3856 3857 3858 3859 3860 3861 3862 3863 3864 3865 3866 3867 3868 3869 3870 3871 3872 3873 3874 3875 3876 3877 3878 3879 3880 3881 3882 3883 3884 3885 3886 3887 3888 3889 3890 3891 3892 3893 3894 3895 3896 3897 3898 3899 3900 3901 3902 3903 3904 3905 3906 3907 3908 3909 3910 3911 3912 3913 3914 3915 3916 3917 3918 3919 3920 3921 3922 3923 3924 3925 3926 3927 3928 3929 3930 3931 3932 3933 3934 3935 3936 3937 3938 3939 3940 3941 3942 3943 3944 3945 3946 3947 3948 3949 3950 3951 3952 3953 3954 3955 3956 3957 3958 3959 3960 3961 3962 3963 3964 3965 3966 3967 3968 3969 3970 3971 3972 3973 3974 3975 3976 3977 3978 3979 3980 3981 3982 3983 3984 3985 3986 3987 3988 3989 3990 3991 3992 3993 3994 3995 3996 3997 3998 3999 4000 4001 4002 4003 4004 4005 4006 4007 4008 4009 4010 4011 4012 4013 4014 4015 4016 4017 4018 4019 4020 4021 4022 4023 4024 4025 4026 4027 4028 4029 4030 4031 4032 4033 4034 4035 4036 4037 4038 4039 4040 4041 4042 4043 4044 4045 4046 4047 4048 4049 4050 4051 4052 4053 4054 4055 4056 4057 4058 4059 4060 4061 4062 4063 4064 4065 4066 4067 4068 4069 4070 4071 4072 4073 4074 4075 4076 4077 4078 4079 4080 4081 4082 4083 4084 4085 4086 4087 4088 4089 4090 4091 4092 4093 4094 4095 4096 4097 4098 4099 4100 4101 4102 4103 4104 4105 4106 4107 4108 4109 4110 4111 4112 4113 4114 4115 4116 4117 4118 4119 4120 4121 4122 4123 4124 4125 4126 4127 4128 4129 4130 4131 4132 4133 4134 4135 4136 4137 4138 4139 4140 4141 4142 4143 4144 4145 4146 4147 4148 4149 4150 4151 4152 4153 4154 4155 4156 4157 4158 4159 4160 4161 4162 4163 4164 4165 4166 4167 4168 4169 4170 4171 4172 4173 4174 4175 4176 4177 4178 4179 4180 4181 4182 4183 4184 4185 4186 4187 4188 4189 4190 4191 4192 4193 4194 4195 4196 4197 4198 4199 4200 4201 4202 4203 4204 4205 4206 4207 4208 4209 4210 4211 4212 4213 4214 4215 4216 4217 4218 4219 4220 4221 4222 4223 4224 4225 4226 4227 4228 4229 4230 4231 4232 4233 4234 4235 4236 4237 4238 4239 4240 4241 4242 4243 4244 4245 4246 4247 4248 4249 4250 4251 4252 4253 4254 4255 4256 4257 4258 4259 4260 4261 4262 4263 4264 4265 4266 4267 4268 4269 4270 4271 4272 4273 4274 4275 4276 4277 4278 4279 4280 4281 4282 4283 4284 4285 4286 4287 4288 4289 4290 4291 4292 4293 4294 4295 4296

zwischen Wänden, die dem Himmel nahe Luft und die Luft, welcher nichts anderes beigemischt ist; die dünnere Luft aber hat stärkere Durchsichtigkeit. Ebenso hat von den durchsichtigen Flüssigkeiten die eine stärkere Durchsichtigkeit als die andere, z. B. das fließende Wasser im Vergleich mit dem Wasser, welchem etwas von Farbstoffen beigemischt ist [und ebenso die Mineralien:] so ist der Crystall durchsichtiger als der Hyazinth. Alles das bezeugt die sinnliche Wahrnehmung. Was aber den Himmelskörper betrifft, so ist in seiner Durchsichtigkeit keine Verschiedenheit sichtbar; dass er aber durchsichtig ist, liegt vor Augen; denn die Sterne haben verschiedene Entfernungen von der Erde, aber trotzdem nimmt das Auge sie alle wahr, ungeachtet ihrer verschiedenen Höhenstellung im Himmelsraume.

In allen durchsichtigen Körpern aber unter dem Himmel ist auch etwas Undurchsichtigkeit; denn von einem jeden von ihnen geht, wenn das Sonnenlicht auf ihn strahlt, ein zweites Licht aus, so wie es von den undurchsichtigen Körpern ausgeht, wenn das Sonnenlicht auf sie strahlt; nur dass das zweite Licht, welches von den durchsichtigen Körpern ausgeht, schwächer ist. Diesen

وما خالطه غبار أو دخان ومنه لطيف كالهوية التي بين الجدران والهواء القريب من الفلك والهواء الذي لم يخالطه شيء سواء والهواء اللطيف أشد شفيفا كالماء الجاري والماء الذي يخالطه شيء من الاصباغ¹⁾ [وكذلك الرطوبات المشقة بعضها أشد شفيفا من بعض]²⁾ فان البلور أشد شفيفا من الياقوت وجميع ذلك يشهد به للحس فاما جسم الفلك فليس يظهر في شفيفه اختلاف فاما انه مشف فذلك بين لان الكواكب مختلفة الابعاد عن الارض ومع ذلك فان البصر يدرك جميعها مع اختلاف مواضعها من سمك جسم الفلك والاجسام المشقة التي هي دون الفلك جميعها فيها كثافة ما وذلك ان كل واحد منها اذا اشرق عليه ضوء الشمس فانه يصدر عنه ضوء ثان كما يصدر عن الاجسام الكثيفة اذا اشرق عليها ضوء الشمس الا ان الضوء الثانى الذى يصدر عن الاجسام المشقة

1) Die in [] eingeschlossene Stelle ist weiter oben vor كالماء einzuschieben.

2) Hier ist zu ergänzen وكذلك الاحجار.

Gegenstand haben wir im ersten Kapitel unseres Buches über die Optik ausführlich dargelegt¹⁾ und die Art und Weise gelehrt, wie er für ein jedes Licht bewiesen wird, welches von den undurchsichtigen Körpern ausgeht und sich in den durchsichtigen Körpern befindet; an dieser Stelle wollen wir nur etwas von jener Darlegung beibringen. Dass von der Luft ein zweites Licht ausgeht, das wird sichtbar bei dem Morgenlichte. Die Erdoberfläche erhellt sich zur Zeit des Morgens schon bevor die Sonne aufgeht, und die sinnliche Wahrnehmung sieht die Oberfläche der Erde dann heller, als sie in der Nacht war, obwohl die Sonne zur Morgenzeit und bevor sie für das Auge sichtbar wird, der Erde nicht gegenübersteht. Das Licht geht aber von den leuchtenden Körpern nur auf geradlinigen Bahnen aus; diesen Gegenstand haben wir durch Schlussfolgerungen und Beobachtungsbeweise in dem Buche der Optik erläutert; nun giebt es aber zwischen der Sonne und der Erdoberfläche, auf welche die Sonne noch nicht gestrahlt hat, weder gerade Strahlenlinien, noch werden diese von dem Erdkörper gekreuzt. Folglich ist jenes Licht, welches auf der Erdoberfläche sichtbar wird, nicht ein Licht, das von dem Körper der Sonne selbst strahlt.

يكون اضعف وقد بينا هذا المعنى في المقالة الاولى من كتابنا في المناظر بياناً مستقصى وارشدنا الى الطريق التى تبين بها هذا المعنى في كل واحد من الاضواء التى تظهر من الاجسام الكثيفة وتوجد في الاجسام المشقة ونحن نذكر في هذا الموضع طرفاً من ذلك البيان اما ان الهواء يصدر عنه ضوء ثان فذلك يظهر عند ضوء الصباح فان وجه الارض يضيء في وقت الصباح وقبل ان يطلع الشمس ويدرك الحس وجه الارض حينئذ²⁾ اضاءة مما كانت في الليل والشمس في وقت الصباح وقبل ان تظهر للبصر ليس تكون مقابلة الارض والاضواء ليس تصدر عن الاجسام المضئية الا على سموت خطوط مستقيمة وقد بينا هذا المعنى بالبرهان والاعتبار في كتاب المناظر وليس بين الشمس وبين وجه الارض الذى لم يشرق عليه الشمس خطوط مستقيمة ولا جسم الارض يقطعها فليس الضوء

1) Opt. Buch I, § 31; ausführlicher aber in Buch IV, § 4 ff.

2) In der Handschrift steht hier, wenn ich richtig gelesen habe, الحدران, das aber sprachlich und logisch unmöglich ist; das dafür gesetzte حينئذ entspricht wenigstens dem Zusammenhange.

Es steht aber der Erdoberfläche kein anderer leuchtender Körper gegenüber, der fähig wäre, dass von ihm Licht nach der Oberfläche der Erde ausgehe, als die Luft, die zwischen dem Himmel und der Erde sich befindet und die durch das Sonnenlicht leuchtend geworden ist. Diese Luft nun steht dem Sonnenkörper gegenüber, und zwischen ihr und der Sonne ist nichts Hinderndes; diese Luft leuchtet zur Morgenzeit, und das Licht in ihr wird von den Sinnen wahrgenommen. Folglich ist das Licht, welches auf der Erdoberfläche zur Zeit des Morgens sichtbar wird, ein Licht, das von dem Lichte ausgeht, welches in der der Erdoberfläche gegenüberbefindlichen Luft ist. Von dem Wasser [im Texte Feuer] nun, dem Glase und den durchsichtigen Mineralien gilt, dass, wenn das Licht der Sonne auf sie strahlt, von ihnen ebenfalls ein zweites Licht ausgeht, während zugleich das Licht ihr Inneres durchdringt. Dies Licht wird für die sinnliche Wahrnehmung sichtbar, wenn dem Wasser oder den durchsichtigen Mineralien ein weisser Körper genähert wird von einer andern Seite als der, nach welcher sich das darin eindringende Licht hinrichtet. Denn man bemerkt dann auf diesem weissen Körper ein neues Licht, das vorher auf ihm nicht sichtbar war; aber dieses Licht ist schwach. Die Art und Weise des Beobachtungsbeweises für diesen Gegenstand haben wir in dem

الذى يظهر على وجه الارض هو ضوء مشرق من نفس جرم الشمس وليس¹⁾ يقابل وجه الارض جسم مضى يصح ان يصدر عنه ضوء الى وجه الارض غير الهواء الذى بين السماء والارض الذى هو مضى بضوء الشمس وهذا الهواء مقابل لجرم الشمس وليس بينه وبين الشمس سائر وهذا الهواء يكون مضياً في وقت الصباح ويدرك الضوء فيه بالحس فالضوء الذى يظهر على وجه الارض في وقت الصباح هو ضوء يصدر عن الضوء الذى في الهواء المقابل لوجه الارض فاما الماء²⁾ والزجاج والاحجار المشقة فانها اذا اشرق عليها ضوء الشمس فانه يصدر ايضاً عنها ضوء ثان مع نفوذ الضوء عينها وهذا الضوء يظهر للحس اذا قرب الى الماء او الحجر المشف جسم ابيض من غير الجهة التى يمتد اليها الضوء النافذ فيها فانه يوجد على ذلك الجسم الابيض ضوء جاث لم يكن يظهر عليه من قبل ويكون

1) Dies و fehlt im Ms.

2) الماء habe ich für das im Ms. stehende النار gesetzt.

Buche der Optik ¹⁾ ausführlich dargelegt; an dieser Stelle mag soviel davon genügen. Von jedem der durchsichtigen Körper also, die unter dem Himmel sind, geht, wenn das Licht der Sonne auf ihn strahlt, ein zweites Licht aus, gerade wie es von den undurchsichtigen Körpern ausgeht, wenn das Licht der Sonne auf sie strahlt; nur dass das zweite Licht, welches von den durchsichtigen Körpern ausgeht, schwächer befunden wird, als das zweite Licht, welches von den undurchsichtigen Körpern ausgeht. Nun haben wir schon früher gezeigt, dass in den undurchsichtigen Körpern eine Kraft ist, das Licht anzunehmen, und in den durchsichtigen Körpern ebenfalls eine Kraft, das Licht anzunehmen, und haben gezeigt, dass in den durchsichtigen Körpern ein bleibendes Licht ist, während zugleich das Licht [von aussen] sie durchdringt. Wir behaupten nun, dass das Strahlen des zweiten Lichtes von dem durchsichtigen Körper her nicht ein Strahlen von dem darin eingedrungenen Lichte ist. Denn das Licht, welches den durchsichtigen Körper durchdrungen hat, richtet sich nur nach den dem Körper, von dem das Licht ausstrahlt, entgegengesetzten Seiten und nach keinen anderen als nach diesen Seiten hin; das zweite Licht aber, welches von diesen Körpern ausgeht, findet man nach den diesen Seiten entgegengesetzten hin gerichtet. Folglich ist das Strahlen des

ضوءا ضعيفا وقد استقصينا طريق الاعتبار لهذا المعنى في كتاب المناظر وهذا القدر في هذا الموضع مقنع فكل من الاجسام المشقة التى فيما دون الفلك فانه اذا اشرق عليه ضوء الشمس فانه يصدر عنه ضوء ثان كما يصدر عن الاجسام الكثيفة اذا اشرق عليها ضوء الشمس الا ان الضوء الثانى الذى يصدر عن الاجسام المشقة يوجد اضعف من الضوء الثانى الذى يصدر عن الاجسام الكثيفة وقد بينا من قبل ان في الاجسام الكثيفة قوة قابلة للضوء وان في الاجسام المشقة ايضا قوة قابلة للضوء وبيننا ان في الاجسام المشقة ضوء ثابت مع نفوذ الاضواء في هذه الاجسام فنقول ان اشراق الضوء الثانى عن الاجسام المشقة ليس هو اشراقا عن الاضواء النافذة فيها وذلك ان الضوء النافذ في الجسم المشف انما هو ممتد في الجهات المقابلة للجسم الذى يشرق منه الضوء وليس هو ممتدا في غير تلك الجهات والضوء الثانى الذى يصدر عن هذه الاجسام

1) Vergl. Opt. Buch IV, § 4 ff.

zweiten Lichtes von dem durchsichtigen Körper nicht ein Strahlen von dem darin eingedrungenen Lichte her. Nun ist in dem durchsichtigen Körper kein Licht ausser dem darin eingedrungenen und in ihm bleibenden Lichte; also geht das zweite Licht, welches von den durchsichtigen Körpern ausgeht, nur von dem bleibenden Lichte aus. Das Bleiben des Lichtes aber in den Naturkörpern hat keinen andern Grund als die Undurchsichtigkeit, die das Gegentheil der Durchsichtigkeit ist; denn wenn in dem Körper keine Undurchsichtigkeit ist, so ist er durchsichtig. Wenn er nun durchsichtig ist, so dringt das Licht in ihn ein; und wenn der Körper im höchsten Grade durchsichtig und keine Undurchsichtigkeit irgend welcher Art in ihm ist, so dringt das Licht lediglich in ihn ein, bleibt aber nicht in ihm; denn die Durchsichtigkeit ist die Ursache des Eindringens, nicht des Bleibens. Wenn aber in jedem undurchsichtigen Körper das Licht bleibt und in jeden durchsichtigen Körper das Licht eindringt, so hat das Bleiben des Lichts keinen andern Grund als die Undurchsichtigkeit. Wenn nun weiter, wie bereits dargelegt wurde, in jedem der durchsichtigen Körper, welche unter dem Himmel sind, bleibendes Licht ist, während zugleich das Licht [von aussen] auf ihn

يوجد ممتدا في الجهات المقابلة لتلك الجهات فليس اشراق الضوء الثانى عن الجسم المشف هو اشراق عن الضوء النافذ فيه وليس في الجسم المشف ضوء سوى الضوء النافذ فيه والضوء الثابت فيه فالاضواء الثوانى التى تصدر عن الاجسام المشفة انما تصدر عن الاضواء الثابتة وليس لثبوت الضوء في الاجسام الطبيعية علة غير الكثافة التى هى ضد الشفيف لان الجسم اذا لم يكن فيه كثافة فهو مشف واذا كان مشفا فالضوء ينفذ فيه واذا كان الجسم في غاية الشفيف ولا كثافة فيه بوجه من الوجوه فالضوء ينفذ فيه فقط ولا يثبت فيه لان الشفيف هو علة النفوذ لا علة الثبوت واذا كان كل جسم كثيف يثبت الضوء فيه وكل جسم مشف ينفذ الضوء فيه فليس لثبوت الضوء علة غير الكثافة فاذا كان قد تبين ان كل جسم من الاجسام المشفة التى تحت الفلك اذا اشرق عليه الضوء ففيه ضوء ثابت فكل جسم من الاجسام المشفة التى تحت الفلك ففيه كثافة ما مع الشفيف الذى فيه وقد تبين ان

strahlt, so ist in jedem der durchsichtigen Körper, welche unter dem Himmel sind, auch etwas Undurchsichtigkeit zugleich mit der Durchsichtigkeit, welche in ihnen ist ¹⁾. Auch ist schon dargelegt, dass die Durchsichtigkeit in diesen durchsichtigen Körpern verschieden ist. Wenn nun die Durchsichtigkeit in diesen durchsichtigen Körpern verschieden, und, wie schon dargelegt wurde, in einem jeden von diesen durchsichtigen Körpern irgend welche Undurchsichtigkeit ist, so ist die verschiedene Durchsichtigkeit in diesen durchsichtigen Körpern nur eine Folge [des Grades] der Undurchsichtigkeit in ihnen. Je stärkere Undurchsichtigkeit in ihnen ist, desto geringer ist ihre Durchsichtigkeit; je geringere Undurchsichtigkeit in ihnen ist, desto stärker ist ihre Durchsichtigkeit.

Was aber die Durchsichtigkeit des Himmels betrifft, so meint der Logiker [Aristoteles], dass seine Durchsichtigkeit reiner sei als die Durchsichtigkeit aller anderen durchsichtigen Körper; er sei im höchsten Grade durchsichtig, und unmöglich könne ein Körper stärkere Durchsichtigkeit haben als der Himmel. Die Mathematiker aber meinen, dass die Durchsichtigkeit keine Grenzen habe, und dass in Bezug auf jeden durchsichtigen Körper möglich sei, dass es einen durchsichtigeren Körper als ihn gebe. Auch hat einer der späteren Mathematiker diesen Gegenstand klargelegt, nämlich Abu

الشفيف الذى فى هذه الاجسام المشقة يختلف واذا كان الشفيف
الذى فى هذه الاجسام يختلف وكان قد تبين ان كل واحد من
هذه الاجسام المشقة فقية كثافة ما فان اختلاف الشفيف الذى
فى هذه الاجسام المشقة انما هو من اجل الكثافة التى فيها وكل
ما فيه كثافة اكثر كان شفيفه اقل وكلما كانت كثافة فيه اقل
كان اكثر

فاما شفيف الفلك فرأى صاحب المنطق ان شفيفه اصفى من
شفيف جميع الاجسام المشقة وانه غاية الشفيف وانه لا يمكن
ان يكون جسم اشد شفيفا من الفلك فاما اصحاب التعاليم فيرون
ان الشفيف ليس له غاية وان كل جسم مشف فانه يمكن ان
يكون جسم اشد شفيفا منه وقد بين هذا المعنى بعض

1) Vergl. Opt. Buch VII, § 8: In omni corpore naturali necesse est, ut sit aliqua grossities; nam corpus parvae diaphanitatis non habet finem in imaginatione, quae est imaginatio lucidae diaphanitatis: et omnia corpora naturalia perveniunt ad finem, quem non possunt transire. Corpora ergo naturalia diaphana non possunt evadere aliquam grossitiem etc.

Sa'd al 'Alā ibn Suhail¹⁾; er hat nämlich eine Abhandlung geschrieben, in welcher er denselben durch einen geometrischen Beweis erläutert. Auch wir wollen den Beweis für diesen Gegenstand führen, wollen aber seine Hauptpunkte besser hervorheben als 'Alā ibn Suhail und ihm eine klarere Entwicklung als die seinige geben. Wir behaupten also, dass ein jedes Licht, welches auf einen durchsichtigen Körper strahlt, in diesen durchsichtigen Körper auf geradlinigen Bahnen eindringt; die Erfahrung bezeugt dies. Wenn sich dann das Licht in dem durchsichtigen Körper fortpflanzt und zu einem andern durchsichtigen Körper gelangt, dessen Durchsichtigkeit von der des ersten Körpers, in dem es sich fortgepflanzt hat, verschieden ist, und schief auf die Fläche des zweiten Körpers fällt, so wird das Licht gebrochen und dringt nicht geradlinig ein. Diesen Gegenstand haben wir im siebenten Kapitel unseres Buches über die Optik²⁾ erläutert und die Art und Weise gelehrt, ihn an

اصحاب التعاليم المتأخرين وهو أبو سعد العلاء بن سهيل فان له مقالة بين³⁾ فيها ببرهان هندسى ونحن نذكر البرهان على هذا المعنى وتلخيصه⁴⁾ اكثر من تلخيص العلاء بن سهيل له ونشرحه شرحا اوضح من شرحه فنقول ان كل ضوء يشرق على جسم مشف فانه ينفذ في ذلك الجسم المشف على سموت خطوط مستقيمة والوجود يشهد بذلك ثم اذا امتد الضوء في الجسم المشف وانتهى الى جسم آخر مشف مخالف الشفيف للجسم الاول الذى امتد فيه وكان مائلا على سطح الجسم الثانى انعطف الضوء ولم ينفذ

1) Der Name dieses Mathematikers findet sich weder im تاريخ الحكماء noch bei Ibn el Qifti erwähnt.

2) Das ganze VII. Buch der Optik handelt von der Dioptrik. In § 8 wird als Grund der Brechung in verschiedenen Medien folgendes angegeben:

Eine auf einen Körper senkrecht wirkende Kraft durchdringt ihn leichter als eine unter einem schiefen Winkel gerichtete. Wird z. B. ein Speer senkrecht auf eine dünne in einen Spalt eingeklemmte Tafel geworfen, so durchdringt er die Tafel, aber in derselben Entfernung und mit derselben Kraft schief geworfen, dringt er nicht durch, kehrt aber auch nicht zu dem Orte zurück, von dem er ausgeworfen ist, sondern wird nach einer andern Seite abgelenkt etc. Die senkrechte Bewegung ist also leichter als die schiefwinklige und von den schiefwinkligen Bewegungen ist diejenige die leichtere, die der senkrechten näher kommt. Ebenso ist es beim Lichte. Trifft das Licht senkrecht auf ein dichteres Medium als das, in dem es entstanden ist, so dringt es leicht ein; geschieht die Bewegung aber unter einem schiefen Winkel, so neigt sie sich im dichtern Medium nach der Richtung, in welcher sie leichter ist, das ist die senkrechte etc.

3) Man erwartet etwas wie ذلك.

4) Besser تلخيصا تلخيصا.

einem jeden einzelnen der durchsichtigen Körper durch Beobachtung zu bestätigen; auch haben wir daselbst bewiesen, dass die Brechung unter besonderen Winkeln geschieht¹⁾. Wenn nun die Brechung aus dem dünnern Medium nach dem dichteren stattfindet, so geschieht sie nach der Seite des Lothes, das in dem Punkte, in dem die Brechung stattfindet, auf der Fläche des dichteren Mediums unter rechten Winkeln errichtet ist; wenn aber die Brechung aus dem dichteren Medium nach dem dünnern stattfindet, so geschieht sie nach der von dem Lothe abgewendeten Seite. Wenn nun das Licht durch das dünnere Medium sich fortpflanzt und in dem dichteren Medium gebrochen wird, so entsteht irgend ein Winkel in dem Brechungspunkte; wenn es sich aber zuerst durch das dichtere Medium fortpflanzt und dann in dem dünnern Medium gebrochen wird, so wird das Licht, welches durch das dichtere Medium in gebrochener Linie sich fortpflanzt, in dem dünnern Medium in eben demselben Winkel gebrochen, der zwischen dem ersten Strahle und dem gebrochenen Strahle entsteht. Wenn ferner das Licht aus einem durchsichtigen dünnen Medium nach zwei Medien hin gebrochen wird, die dichter sind als das erste Medium, und die beiden

على استقامة وقد بينا هذا المعنى في المقالة السابعة من كتابنا في المناظر وارشدنا الى طريق اعتباره في كل واحد من الاجسام المشقة وبيننا هناك ان الانعطاف يكون على زوايا مخصوصة واذا كان الانعطاف من الجسم اللطيف الى الجسم الاغلظ كان الانعطاف الى جهة العمود الخارج من النقطة التى عندها تقع الانعطاف القائم على سطح الجسم الاغلظ على زوايا قائمة واذا كان الانعطاف من الجسم الاغلظ الى الجسم اللطيف كان الانعطاف الى خلاف جهة العمود وان الضوء اذا امتد في الجسم اللطيف وانعطف في الجسم الاغلظ حدث زاوية ما عند نقطة الانعطاف فانه اذا امتد اولاً في الجسم الاغلظ ثم انعطف في الجسم اللطيف فان الضوء الذى يمتد في الجسم الاغلظ على الخط المنعطف ينعطف في الجسم اللطيف على تلك الزاوية بعينها التى حدثت بين الشعاع الاول وبين الشعاع المنعطف وان الضوء اذا انعطف من جسم مشف

1) Vergl. Opt. Buch VII, § 10 ff.

dichten Medien an Dichtigkeit verschieden sind, so ist die Brechung des Lichtes in dem Medium, welches eine stärkere Dichtigkeit hat, stärker; ich meine, dass, wenn das Licht in dem Medium gebrochen wird, dessen Dichtigkeit stärker ist, es dem im Brechungspunkte errichteten Lothe näher liegt; wenn aber das Licht aus einem durchsichtigen dichten Medium nach zwei dünnen Medien hin gebrochen wird und die beiden dünnen Medien an Dünnhheit verschieden sind, so wird das Licht in dem Medium, das grössere Dünnhheit hat, von dem im Brechungspunkte errichteten Lothe weiter ab gebrochen. Diesen Umstand hat schon Ptolemaeus ebenfalls am Strahle des Auges im fünften Kapitel seines Buches über die Optik nachgewiesen; ich meine, er hat dargethan, dass, wenn sich der Strahl des Auges in dem durchsichtigen Medium fortpflanzt, dann ein anderes durchsichtiges Medium trifft, dessen Durchsichtigkeit von der des ersten Mediums verschieden ist, und schief auf die Fläche des zweiten Mediums fällt, er gebrochen wird und nicht geradlinig eindringt. Er hat ferner dargethan, dass die Brechung des Augenstrahles aus der Luft nach dem Glase zu grösser ist als die Brechung des Augenstrahls aus der Luft nach dem Wasser zu — das Glas ist nämlich dichter als das Wasser —, und er hat dort ebenfalls gezeigt, dass, wenn das Auge sich im dünnern Medium befindet, und sein Strahl

لطيف الى جسمين اغلظ من الجسم الاول وكان الجسمان الغليظان مختلفي الغلظة فان انعطاف الضوء في الجسم الذى هو اكثر غلظا يكون اكثر اعنى ان الضوء اذا انعطف في الجسم الذى هو اكثر غلظا يكون اقرب الى العمود الخارج من نقطة الانعطاف وان الضوء اذا انعطف من جسم مشف غليظ الى جسمين لطيفين وكان الجسمان اللطيفان مختلفي اللطافة فان انعطاف الضوء في الجسم الذى هو اشد لطفا يكون ابعد عن العمود الخارج من نقطة الانعطاف وقد بين بطليموس هذا المعنى ايضا في شعاع البصر في المقالة الخامسة من كتابه في المناظر اعنى انه بين ان شعاع البصر اذا امتد في الجسم المشف ثم لقي جسما آخر مشفا مخالف الشفيف للجسم الاول وكان مائلا على سطح الجسم الثانى انعطف ولم ينفذ على استقامته وبين ان انعطاف شعاع البصر من الهواء الى الزجاج اكثر من انعطاف شعاع البصر من الهواء الى الماء والزجاج اغلظ من الماء وبين ايضا هناك ان البصر اذا كان

nach dem dichteren Medium unter irgend einem Winkel gebrochen wird, dann aber das Auge in das dichtere Medium in der Richtung des gebrochenen Strahles übergeht, der Strahl unter diesem Winkel gebrochen wird. Aus alledem erhellt, dass jeder Strahl, der sich durch ein durchsichtiges Medium fortpflanzt und dann ein anderes durchsichtiges Medium trifft, wenn die Durchsichtigkeit des zweiten Mediums dichter ist als die Durchsichtigkeit des [ersten] Mediums, durch welches er sich fortgepflanzt hat, in dem zweiten Medium gebrochen wird, und dass die Brechung in dem zweiten Medium im Verhältniss zur Dichtigkeit des zweiten Mediums steht; (in einem dichtern Medium ist der Brechungswinkel grösser;) und dass jeder Strahl, der sich in einem durchsichtigen Medium fortpflanzt und dann ein anderes durchsichtiges Medium trifft, wenn die Durchsichtigkeit des zweiten Mediums dünner ist als die Durchsichtigkeit des ersten Mediums, in dem zweiten Medium gebrochen wird, und dass die Brechung in dem zweiten Medium im Verhältniss zur Düntheit des zweiten Mediums steht.

Wir geben davon ein Beispiel, damit die Sache klarer werde. Zwei durchsichtige, an Durchsichtigkeit verschiedene Medien seien

في الجسم اللطيف وانعطف الشعاع في الجسم الاغلظ على زاوية ما
ثم مرّ البصر في الجسم الاغلظ على الشعاع المنعطف انعطف
الشعاع على تلك الزاوية فتبين من جميع ذلك ان كل شعاع يمتد
في جسم مشف ثم يلتقى جسماً آخر مشفا ويكون شفيف الجسم
الثاني اغلظ من شفيف الجسم الاول¹⁾ الذي امتد فيه فانه
ينعطف في الجسم الثاني ويكون انعطافه في الجسم الثاني بحسب
غلظ الجسم الثاني (في اكثر غلظا كانت زاوية الانعطاف اعظم)²⁾
وان كل شعاع يمتد في جسم مشف ثم يلتقى جسماً آخر مشفا
ويكون شفيف الجسم الثاني اللطيف من شفيف الجسم الاول فانه
ينعطف في الجسم الثاني ويكون انعطافه في الجسم الثاني بحسب
لطافة الجسم الثاني

ونمثل في ذلك مثالا ليكون اوضح فليكن جسمان مشفان
مختلفا الشفيف وليكن نقطة آ في الجسم اللطيف ونخرج من

1) الثاني habe ich für das im Ms. stehende الاول gesetzt.

2) Der in () eingeschlossene Satz ist wohl Glosse eines Lesers gewesen und von dem Abschreiber irrthümlich mit in den Text aufgenommen.

gegeben, und der Punkt A liege in dem dünneren Medium, und durch den Punkt A sei eine ebene Fläche gelegt, welche auf der Oberfläche des dichteren Mediums unter rechten Winkeln steht, und der Schnitt, der beiden Flächen gemeinsam ist, ich meine, der [construirten] ebenen Fläche und der Oberfläche des dichteren Mediums, sei die Linie BC, und die sei gerade. Nun ziehen wir vom Punkte A den Strahl AE, der falle schief auf BC und werde gebrochen in der Richtung von EG, und errichten im Punkte E ein Loth auf der Fläche des dichteren Mediums, das sei EH, und verlängern AE geradlinig bis W. Daraus ergibt sich der Winkel E, der offenbar der Ablenkungswinkel ist. Wenn aber nun ein Strahl nach der Linie GE gezogen wird, so wird er nach der Linie EA gebrochen. Fällt man das Loth HE, so wird, wenn an die Stelle des dünneren Mediums, in welchem A liegt, ein noch dünneres Medium tritt, der Strahl GE in einer Richtung gebrochen, die weiter vom Lothe ET absteht. Dann möge die Brechung in dem Medium, das stärker durchsichtig ist, nach der Richtung EK geschehen. Der Strahl aber, welcher sich durch das dichtere Medium fortpflanzt und in der Richtung EA gebrochen wird, die dem Lothe TH näher ist, dieser Strahl sei der Strahl DE, der in der Richtung EA gebrochen wird. Wenn sich nun ein Strahl in der Richtung AE fortpflanzt, und das dünnere Medium ist das [angenommene] zweite

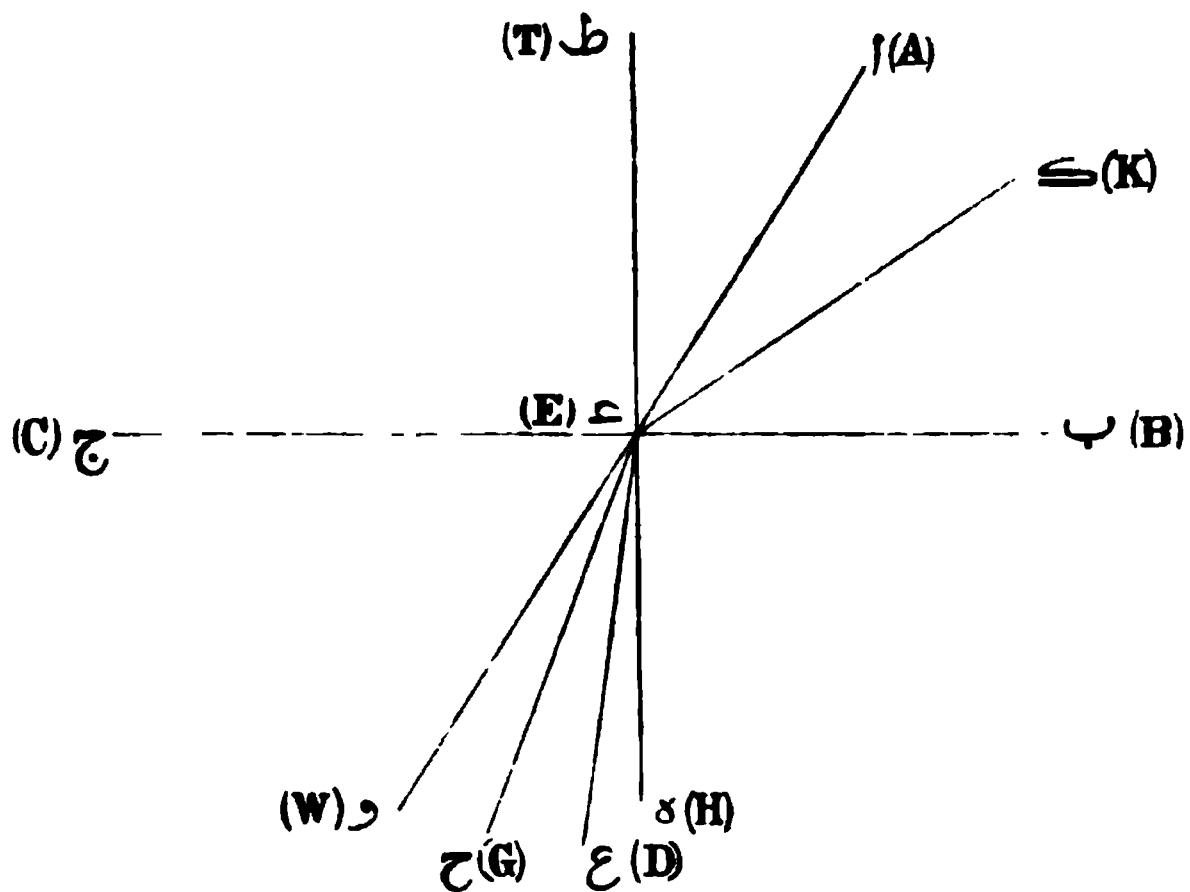
نقطة آ سطح مستو قائم على سطح الجسم الاغلط على زوايا قائمة
وليكن الفصل المشترك بين السطحين اعنى السطح المستوي
وسطح الجسم الاغلط خط بـج وليكن مستقيما ونخرج من
نقطة آ شعاع آء وليكن مائلا على خط بـج ولينعطف على
خط عـح ونخرج من نقطة آ عمودا على سطح الجسم الاغلط
وليكن آء ونخرج آء على استقامته الى و فيكون زاوية آء
تخرج بين¹⁾ زاوية الانعطاف فاذا خرج شعاع على خط حـع انعطف
على خط آء ونخرج عمود آء فاذا كان مكان الجسم اللطف الذى
فيه آ جسم اللطف منه انعطف شعاع حـع على خط ابعد عن
عمود آء فليكن الانعطاف فى الجسم الذى هو اشد شفيفا على
خط عـك فالشعاع الذى يمتد فى الجسم الاغلط فينعطف على
خط آء يكون اقرب الى عمود طـه²⁾ فليكن ذلك الشعاع شعاع

1) Muss heissen بينا.

2) Im Ms. steht für طـه irrthümlich وـه.

Medium, welches stärker durchsichtig ist, so wird er in der Richtung von ED gebrochen. Wenn aber das dünnere Medium, in dem der Punkt A liegt, noch durchsichtiger ist als das dünnere zweite Medium, so wird der Strahl, welcher sich durch das dichtere Medium fortpflanzte und in der Richtung EA gebrochen wird, wenn das durchsichtige dünnere Medium das dritte Medium ist, in der Richtung einer Linie gebrochen, die seinem Lothe noch näher liegt als die Linie ED. Ebenso ist es mit dem Wasser: je feiner und durchsichtiger das feinere Medium ist, desto näher liegt dem Lothe EH die Linie, in deren Richtung der Strahl gebrochen wird, und

عـ ينعطف على خط عـ آ فاذا امتد شعاع على خط آـ والجسم اللطف هو الجسم الثانى الذى هو اشد شغيفا انعطف على خط عـ واذا كان الجسم اللطف الذى فيه نقطة آ¹⁾ اشد شغيفا من الجسم اللطف الثانى كان الشعاع الذى يمتد فى الجسم



الاغلف وينعطف على خط عـ آ اذا كان الجسم المشف اللطف هو الجسم الثالث ينعطف على خط هو اقرب الى عموده من خط عـ²⁾ وكذلك الماء كلما ازداد الجسم اللطف لطفا وشغيفا انعطف على خط اقرب الى عمود عـ وكلما قرب الشعاع

1) Dies آ fehlt im Ms.

2) Für عـ steht im Ms. nur ع.

je näher der gebrochene Strahl der Linie EH kommt, desto kleiner wird der Winkel HED, und es steht der Winkel, der zwischen dem gebrochenen Strahle und dem Lothe entsteht, im Verhältniss zur Durchsichtigkeit in dem dünneren Medium. Daraus folgt nothwendig, dass das „Wie“ der Durchsichtigkeit durchaus im Verhältniss zum Winkel im Brechungspunkte steht.

Nun gibt es weder zwischen den Mathematikern noch zwischen den gründlichen Naturforschern eine Meinungsverschiedenheit darüber, dass jeder Winkel unendlich theilbar ist. Denn wenn man den Winkelpunkt als Centrum setzt und in welcher Entfernung es auch sei kreisend einen Bogen construirt, der den Winkel fasst, so lässt sich dieser Bogen in kleine Theile theilen, deren Kleinerwerden keine Grenze hat; denn der Bogen, welcher den Winkel fasst, kann unendlich getheilt werden. Wenn dann von seinen Theilpunkten Linien nach dem Winkelpunkte gezogen werden, so wird der Winkel in beliebig kleine Theile getheilt. So kann es in Bezug auf jeden Winkel einen Winkel geben, welcher kleiner ist als er. Wenn nun die Durchsichtigkeit des Körpers durchaus im Verhältnisse zum Brechungswinkel steht, und es keinen Winkel giebt, für den nicht ein kleinerer Winkel als er gefunden werden könnte, so giebt es auch keine Durchsichtigkeit, für die man sich nicht eine dünnere

المنعطف الى خط عـ صغرت زاوية هـ عـ ويكون الزاوية التى تحدث بين الشعاع المنعطف وبين العمود بحسب الشفيف الذى فى الجسم اللطف فيلزم من ذلك ان يكون كيفية الشفيف انما هو بحسب الزاوية التى عند نقطة الانعطاف

ولا خلاف بين اصحاب التعاليم ولا خلاف بين المحققين من اصحاب الطبيعىة ان كل زاوية فانها تنقسم انقساماً بلا نهاية وذلك انه اذا جعلت نقطة الزاوية مركزاً ودائراً باى بعد كان قوساً توتر الزاوية فان تلك القوس تنقسم اجزاء صغراً لا نهاية لتصاغرها لان القوس التى توتر الزاوية تنقسم الى ما لا نهاية ¹⁾ واذا خرج من نقط القسم خطوط الى نقطة الزاوية انقسمت الزاوية فى التصاغر الى ما لا نهاية ²⁾ فكل زاوية فيمكن ان يكون زاوية اصغر منها واذا كان شفيف الجسم انما يكون بحسب زاوية الانعطاف ولا كان زاوية الا ويمكن ان يوجد زاوية اصغر منها فلا شفيف الا ويمكن ان

1) scil. لها.

2) scil. له.

Durchsichtigkeit, als sie ist, vorstellen könnte. Aber alles, wofür man sich etwas Dünneres, als es ist, vorstellen kann, ist nicht die Grenze der Durchsichtigkeit. So existirt also für die Durchsichtigkeit keine Grenze, bei der sie stehen bliebe.

Ptolemaeus hat schon dargethan, dass der Strahl des Auges an der Convexseite der Himmelssphäre gebrochen wird, und dass der Himmel durchsichtiger als die Luft ist, und dass daraus nothwendig folgt, dass das Licht der Sonne und das Licht der Sterne an der Convexseite der Himmelssphäre gebrochen wird. — Nun sei das Beispiel aufgestellt: Das dichtere Medium sei kugelförmig angenommen und der beiderseitige Schnitt zwischen der durch den Punkt A gelegten Ebene und der Kugelfläche sei der Bogen BEC, und dessen Mittelpunkt sei K, und das dichtere Medium sei das, welches dem Mittelpunkte nahe ist, und das dünnere Medium das ausserhalb der Convexseite des Bogens befindliche. Der Punkt A liege in dem dünnern Medium, und ein Strahl AE sei aus ihm gezogen und falle schief auf die Kugelfläche, und es werde der Strahl AE in der Richtung von EG gebrochen, und wir verbinden KE und verlängern sie [diese Verbindungslinie] bis H, dann ist EH ein Loth auf der Oberfläche des Kugelkörpers. Wenn dann ein Strahl nach der Linie GE gezogen wird, so wird

يتخيل شفيف الطف منه وكل ما يمكن ان يتخيل الطف منه

فليس هو في غاية الشفيف فليس للشفيف غاية يقف عندها

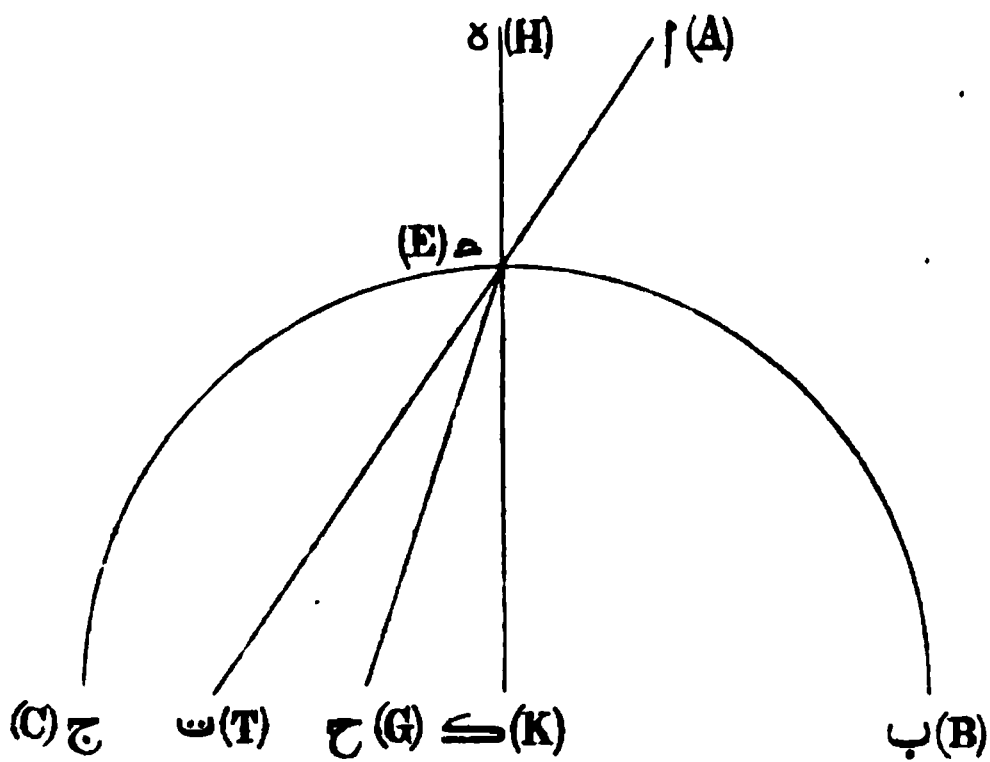
وقد بين بطليموس ان شعاع البصر منعطف عند مقر الفلك وان الفلك اشد شفيفا من الهواء ويلزم في ذلك ان يكون ضوء الشمس واضواء الكواكب تنعطف عند مقر الفلك وليعد المثال ويجعل الجسم الاغلظ كريا وليكن¹⁾ الفصل المشترك بين السطح المستوى الذى²⁾ يخرج من نقطة آ وبين السطح الكرى قوس بـ ج وليكن مركزها ك وليكن الجسم الاغلظ هو الذى يلي المركز والجسم اللطف هو الخارج عن تحديق القوس وليكن نقطة آ بالجسم اللطف ويخرج شعاع آـ وليكن مائلا عن السطح الكرى وينعطف شعاع آـ على خط عـ ونصل كـ وننفذه الى هـ فيكون هـ عمودا على سطح الجسم الكرى فاذا خرج شعاع الى خط حـ انعطف على خط آـ فاذا كان الجسم الذى يلي آ اشد شفيفا كان

1) ولكن für das im Ms. stehende وليكن.

2) fehlt in der Hs.

er in der Richtung von EA gebrochen. Wenn aber das Medium, welches A umgiebt, stärker durchsichtig ist, so wird der Strahl, welcher sich nach der Linie AE ausbreitet, nach einer Linie gebrochen, welche näher dem Lothe KH liegt. Der Nachweis dafür ist derselbe wie bei der geraden Linie. Der Winkel aber, welcher zwischen dem gebrochenen Strahle und dem Lothe KH liegt, wird kleiner als der Winkel GEK. Der Winkel GEK kann nun getheilt und verkleinert werden bis ins Unendliche, und man kann sich vorstellen, dass die Durchsichtigkeit des dünnern Mediums, in dem A liegt, an Durchsichtigkeit und Dünnhcit bis ins Unendliche zunimmt. Ist nun das dünnere Medium der Himmel und die Sonne im Punkte A, und ihre Strahlen sind nach der Linie AE ausgebreitet und nach der Linie EG gebrochen, so würde, wenn die Durchsichtigkeit des Himmels reiner und dünner wäre,

الشعاع الذى يمتد على خط آء ينعطف على خط اقرب الى عمود كـه وتبين ذلك بمثل ما تبين فى الخط المستقيم ويصير الزاوية التى بين الشعاع المنعطف وبين عمود كـه اصغر من زاوية



حـء كـه وزاوية حـء كـه يمكن ان ينقسم ويتصاغر الى غير نهاية فيمكن ان يتخيل شفيف الجسم اللطف الذى فيه آ يتزايد شفيفا ولطفا الى غير نهاية واذا كان الجسم اللطف هو الفلك وكانت الشمس عند نقطة آ وامتد شعاعها على خط آء وانعطف على خط عـح فان شفيف الفلك لو كان اصفى والطف مما هو¹⁾

1) Hier ist vielleicht عليه einzuschalten, wie unten.

als sie ist, der Strahl AE nach einer Linie gebrochen, die zwischen den beiden Linien GE [und] EK liegt. Nun können zwischen die beiden Linien GE [und] EK unendlich viele Linien fallen, und man kann sich folglich vorstellen, dass die Durchsichtigkeit des Himmels möglicher Weise reiner und dünner sein könnte, als sie wirklich ist, bis ins Unendliche.

Das nun, was wir berichtet haben, ist die Ansicht der Mathematiker; ich meine, dass die Durchsichtigkeit der durchsichtigen Körper an Düntheit und Reinheit bis in's Unendliche zunehmen könne, d. h., dass man sich hinsichtlich jeder Durchsichtigkeit in einem durchsichtigen Körper eine reinere Durchsichtigkeit als sie vorstellen könne. Die Naturforscher aber behaupten, dass jede Eigenschaft in den Naturkörpern nur bis zu einer endlichen Grenze, aber nicht bis ins Unendliche gehe; die Winkel aber, welche sich bis ins Unendliche theilen liessen, seien nur eingebildete, von eingebildeten Linien eingeschlossene Winkel. Die Winkel aber, welche an den Naturkörpern theils wirklich, theils nur in der Einbildung vorhanden seien, könnten nicht bis ins Unendliche getheilt werden, während zugleich der Körper, worin sie

• كان شعاع آء ينعطف على خط فيما بين¹⁾ خطى ح آء ك وقد
يمكن أن يقع فيما بين خطى ح آء ك خطوط بلا نهاية ويمكن
أن يتخيل أن شفيف الفلك قد كان يمكن أن يكون اصفى
والطف مما هو عليه الى غير نهاية

فهذا الذى ذكرناه هو رأى اصحاب التعاليم اعنى ان الشفيف
الذى فى الاجسام المشقة يمكن ان يزداد لطفا وصفاء الى غير النهاية
اعنى ان كل شفيف فى جسم مشف فيمكن ان يتخيل شفيف
اصفى منه فاما اصحاب العلم الطبيعى فانهم يقولون ان كل معنى
فى الاجسام الطبيعية فانه انما يكون الى حد ونهاية وليس يكون
الى غير نهاية وان الزوايا التى تنقسم الى غير نهاية انما هى
الزوايا المتخيلة التى تحيط بها خطوط متخيلة فاما الزوايا التى
تكون فى الاجسام الطبيعية والتى تتخيل فى الاجسام الطبيعية
فليس تنقسم الى ما لا نهاية²⁾ والجسم الذى هى فيه هو على

1) Dies fehlt im Ms. 2) scil. له.

seien, seine Seinsform beibehalte; denn der Körper, in dem sich die eingebildeten Winkel befinden, könne nicht bis ins Unendliche getheilt werden. Denn jeder Naturkörper lasse sich zwar bis zu einem gewissen äussersten Grade theilen, während er dabei seine Seinsform beibehalte; werde er aber dann noch weiter getheilt, so verliere er seine frühere Seinsform und nehme eine andere an. Ein Beispiel davon liefert das Wasser¹⁾. Wenn dieses bis auf das Äusserste getheilt wird, so erreicht es einen Grad von Theilung, der die möglich kleinsten Wassertheile darstellt; wird es dann aber noch weiter getheilt, so verliert es die Seinsform des Wassers und nimmt die der Luft an. Die Luft sodann lässt sich (ebenfalls) in ihre möglich kleinsten Theile theilen; wird sie dann aber noch weiter getheilt, so verliert sie die Seinsform der Luft und nimmt die des Feuers an. Das Feuer sodann lässt sich (ebenfalls) in seine möglich kleinsten Theile theilen, darüber hinaus aber ist eine Theilung desselben nicht möglich; denn es giebt in der Wirklichkeit keine feinere Seinsform als die des Feuers. Ist aber die Seinsform des Himmels noch feiner als die des Feuers, und es ist möglich, dass das Feuer dem Himmel homogen werde,

ما هو عليه لان الجسم الذى يتخيل فيه الزوايا لا يمكن ان ينقسم الى غير نهاية لان كل جسم طبيعى فانه ينقسم الى حد ما وهو على ما هو عليه من صورته ثم اذا انقسم بعد ذلك خلع الصورة التى كانت له ولبس صورة اخرى ومثال ذلك الماء اذا قسم الى البعد غاية²⁾ فانه انتهى الى حد هو اصغر الصغير من اجزاء الماء فاذا انقسم بعد ذلك خلع صورة الماء ولبس صورة الهواء ثم³⁾ الهواء ينقسم الى اصغر الصغير من اجزاء الهواء ثم اذا انقسم بعد ذلك خلع صورة الهواء ولبس صورة النار ثم ان النار ينقسم الى اصغر الصغير من اجزاء النار ثم لا يمكن ان ينقسم بعد ذلك لانه ليس فى الوجود الطف من صورة النار فان كانت صورة الفلك الطف من صورة النار وكان ممكنا ان يصير النار من

1) Vgl. Dieterici, die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert, pag. 61.

2) Muss wohl umgestellt البعد غاية heissen.

3) Hier ist ان einzuschieben, wie später.

so lassen sich dann auch die möglich kleinsten Theile des Feuers theilen und gehen in die Substanz des Himmels über. Der Himmelskörper sodann ist nicht theilbar; stellte man sich ihn aber in der Einbildung als theilbar vor, so würde seine Theilbarkeit (ebenfalls) bis zu seinen möglich kleinsten Theilen gehen, weiter aber könnte er nicht getheilt werden; denn es giebt in der Wirklichkeit keine feinere Seinsform als die des Himmels. Stellte man sich ihn aber, nachdem seine Theilung bis zu seinen möglich kleinsten Theilen gelangt wäre, als noch weiter theilbar vor, — wenn dies überhaupt möglich wäre, — so könnte man sich doch mit Hülfe der Einbildungskraft nur eine Theilbarkeit der Dimensionen, nicht der Substanz des Himmelskörpers vorstellen, da, wenn man sich die Substanz des Himmelskörpers als theilbar vorstellt, dies eine Theilung nur in der Einbildung, nicht in der Wirklichkeit ist. — Dass der Himmel im höchsten Grade durchsichtig sei, behauptet der Vater der Logik (Aristoteles) nur in dem Sinne, dass es unter den Naturkörpern keinen gebe, der durchsichtiger als der Himmel und dass es folglich auch nicht denkbar sei, dass es einen solchen wirklich gebe; denn er nimmt an, dass alle Arten von Dingen, deren Existenz denkbar sei, auch wirklich in die Existenz getreten seien.

Beide Lehrsätze sind richtig, ich meine, dass die Durchsichtigkeit in der Einbildung unbegrenzt, in den Naturkörpern

جنس الفلك انقسم اصغر الصغير من اجزاء النار وصار من جوهر
الفلك ثم ان جسم الفلك لا ينقسم ولو يتخيل منقسما لكان
ينتهى الى اصغر الصغير من اجزاء ثم لا ينقسم بعد ذلك لانه
ليس في الوجود صورة الحرف من صورة الفلك ثم ان يتخيل منقسما
بعد ان ينتهى الى اصغر الصغير من اجزاء ان كان انقسامه
ممكنا فانما يتخيل انقسام ابعاد الجسم لا جوهر الجسم وان
يتخيل جوهر الجسم منقسما فهو قسمة في التخيل لا في الوجود
وصاحب المنطق انما يقول ان الفلك في غاية الشفيف يريد انه
لا يوجد من الاجسام الطبيعية اشد شفيفا من الفلك فلا يصح ان
يوجد لانه يرى ان كل ما يصح وجوده من الانواع قد خرج
الى الوجود

المذهب ان صحيحا ان الشفيف ليس لا¹⁾ غاية في التخيل

1) Muss له heissen.

aber begrenzt ist und die Durchsichtigkeit des Himmels ihre äusserste Grenze bildet. Das aber, was wir über die Durchsichtigkeit und über die durchsichtigen Körper gesagt haben, ist alles, was von ihren Zuständen zu wissen nöthig ist.

Nun haben wir die Darlegung aller der Begriffe beendigt, deren Erklärung in dieser Abhandlung wir uns vorgenommen hatten, und nun wollen wir resumiren, was wir in dieser Abhandlung dargelegt haben, damit es eine Erleichterung für den sei, welcher diese Dinge begreifen will, ohne nach ihren Gründen und Beweisen zu forschen. Und so sagen wir, dass das, was wir in dieser Abhandlung dargelegt haben, das ist: Das Licht ist nach den Philosophen in jedem selbstleuchtenden Körper eine in seiner Substanz begründete Seinsform, das zufällige Licht aber ist eine accidentelle Seinsform, welche auf den undurchsichtigen Körpern, auf welche das Licht strahlt, sichtbar wird. Nach den Mathematikern ist das Licht, nämlich das wesentliche [Licht] eine Feuerhitze; das zufällige Licht aber ist eine accidentelle Seinsform, welche auf den undurchsichtigen Körpern, auf die das Licht strahlt, sichtbar wird. Das zufällige Licht ist an den leuchtenden Körpern ganz so sichtbar, wie das Feuer an den davon ergriffenen Körpern sichtbar ist. Der Strahl aber ist jedes geradlinig durch einen durchsichtigen

وله غاية في الاجسام الطبيعية وهو شفيف الفلك فهذا الذى ذكرناه
في الشفيف وفي الاجسام المشقة هو جميع ما يحتاج الى علمه
من احوالها

فقد اتينا على تبیین جميع المعانى التى قصدنا لتبيينها في
هذه المقالة ونحن نفيض جميع ما بيناه في هذه المقالة ليكون
تيسيرا لمن اراد فهم هذه المعانى من غير بحث عن عللها ودلائلها
فنقول ان الذى بينا في هذه المقالة هو ان الضوء عند اصحاب
علم الفلسفة في كل جسم مضى من ذاته هو صورة جوهرية في ذلك
الجسم وان الضوء العرضى هو صورة عرضية تظهر على الاجسام
الكثيفة التى يشرق عليها الضوء والضوء عند اصحاب التعاليم هو
حرارة نارية الذاتى منه والعرضى هو صورة عرضية تظهر على الاجسام
الكثيفة التى يشرق عليها الضوء والعرضى انما يظهر في الاجسام
المضيئة كما يظهر النار في الاجسام الحاملة والشعاع هو كل ضوء
يمتد على خطوط مستقيمة في جسم مشف كان الضوء ضوء الشمس

Körper sich fortpflanzende Licht, sei es das Licht der Sonne, oder sei es das Licht des Mondes, oder sei es das Licht der Sterne, oder sei es das Licht des Feuers, oder sei es das Licht des Auges. Durchsichtige Körper sind alle die, in welche das Licht eindringt und die das Auge wahrnehmen lassen, was hinter ihnen ist. Man theilt sie in zwei Klassen ein: die eine von beiden umfasst [alles] das, was das Licht ganz durchdringt, und die andere das, wovon das Licht einige Theile durchdringt, andere nicht. Das nun, was das Licht ganz durchdringt, theilt man in zwei Arten, nämlich den Körper des Himmels und die Körper unter dem Himmel; letztere aber in drei Klassen, nämlich die Luft, das Wasser und was von durchsichtigen Flüssigkeiten dem ähnelt, und die durchsichtigen Mineralien, wie das Glas und die durchsichtigen Edelsteine. Die Durchsichtigkeit der durchsichtigen Körper ist eine Seinsform, die das Licht weiter leitet. Die Durchsichtigkeit ist verschieden; die Verschiedenheit der Durchsichtigkeit beobachtet man an den Brechungswinkeln. Wenn durch zwei durchsichtige Medien, deren Durchsichtigkeit verschieden ist, sich zwei Strahlen fortpflanzen, und die beiden Strahlen mit den in den Brechungsstellen errichteten Lothen zwei gleiche Winkel einschliessen da, wo die beiden Medien sich berühren, dann sich in einem Medium, das

أو كان ضوء القمر أو كان ضوء الكواكب أو كان ضوء النار أو كان ضوء البصر والأجسام المشقة هي كل ما ينفذ الضوء فيها ويدرك البصر ما وراءها وهي تنقسم قسمين أحدهما ما ينفذ الضوء في جميعها والآخر هو ما ينفذ الضوء في بعض اجزائها دون بعض والتي ينفذ الضوء في جميعها تنقسم نوعين هما جسم الفلك والأجسام التي دون الفلك وتنقسم إلى ثلثة أقسام هي الهواء والماء وما جرى مجراها من الرطوبات المشقة والاحجار المشقة كالزجاج والجواهر المشقة وشفيف الأجسام المشقة هي صورة مؤدية للضوء والشفيف يختلف ويعتبر اختلاف الشفيف بزوايا الانعطاف إذا كان جسمان مشقان مختلفا الشفيف وامتد فيهما شعاعان واحاط الشعاعان مع العمودين الخارجين من موضع الانعطاف بزوايتين متساويتين مما يلي الجسمين ثم انعطفا في جسم واحد اغلظ منهما [و] كان¹⁾ انعطافهما في الجسم الاغلظ على

1) ist zu streichen.

dichter ist als sie beide sind, brechen, so geschieht ihre Brechung in dem dichteren Medium in zwei verschieden liegenden Richtungen, und sie schliessen mit ihren Lothen zwei verschiedene Winkel ein da wo das dichtere Medium anstösst; und dasjenige, durch welches der kleinere Winkel entsteht, hat stärkere Durchsichtigkeit.

Dies sind alle Punkte, welche wir in dieser Abhandlung erläutert haben, und es ist jetzt Zeit, diese Abhandlung zu beschliessen.

Gott aber bitten wir um Hilfe. Vollendet ist die Abhandlung über das Licht.

خطين مختلفي الوضع واحاطا مع العمودين بزائيتين مختلفتين
مما يلي الجسم الاغلق والذي حدثت (منه؟) الزاوية الصغرى
هو اشد شفيفا

وهذه المعانى هي جميع المعانى التى بينها في هذه المقالة وهذا
حين نختتم هذه المقالة

والله نستعين تمت المقالة في الضوء

Der arabische Dialekt von Mōsul und Mārdīn.

Von

A. Socin.

[b. Der Dialekt von Mārdīn, s. S. 22].

IV.

kān fī'u wāḥid faḳīr irōḥ ṣalalḥaṭab. lehu ibn kāl lābūhu
 eljōm āḡī maṣak lālḥaṭab. kālū taṣān. rāḥū liḡḡebāl, elāb baḡā
 jikṭaṣ ḥaṭab waliben kām idauwir fī egḡebāl. warāḥ eliben wa'arā
 ṭeir fār(r) warāḥ ila mōṣaṣ eṭṭeir wa'arā beiza. ḡāb elbeiza kāl
 5 lābūhu jā bāba areitu halbeiza. kālū ḥallī'a maṣak lāmān errūḥ
 albeit nebīṣa. waḡau menāḡḡābel ila-ssōk wa'arau wāḥid jōhūdi,
 kālūlū mā-tāḡed elbeiza. kāl bāle bāṣ-ḡadde. kālū lāhu āntō-ḡul.
 kāl aṣṭikūn fiḥō ālf ḡirṣ waḡālū mā nāṣṭī'a. wa'aṣṭāhun fī'a alfein
 ḡirṣ. bāṣūhuje walbeiza ṭalaṣāt ḡauhara waḡāḡa kīl(l)-jōm jerūḥūn
 10 elab wul(l)iben ilaḡḡābel waḡeḡībūn beiza waḡībēṣū be'alfēn ḡirṣ.

Es war einmal ein armer Mann, der pflegte in's Holz zu gehen. Er hatte einen Sohn, der bat einmal seinen Vater, er möge ihn mitnehmen. Der Vater war's zufrieden, und so gingen sie in den Wald. Dort hieb der Vater Holz ab, während der Sohn im Walde umherstrich. Da sah er einen Vogel auffliegen und als er nun an den Platz kam, wo der Vogel gesessen hatte, fand er ein Ei. Dieses brachte er seinem Vater mit den Worten: „Vater! dieses Ei habe ich gefunden!“ Der Vater erwiderte: „Behalte es, bis wir nach Hause gehen; dann wollen wir es verkaufen“. Als sie nun auf ihrem Heimwege aus dem Walde auf den Markt gelangten, trafen sie daselbst einen Juden an. Auf ihre Frage, ob er nicht das Ei kaufen wollte, zeigte er sich geneigt und erkundigte sich nach dem Preise desselben. Sie sprachen: „Bestimme du ihn!“ „Ich biete euch tausend Groschen dafür“, sagte der Jude; sie aber wollten es nicht hergeben. Erst als jener ihnen zweitausend Groschen bot, verkauften sie es ihm. Es ergab sich aber, dass in dem Ei ein Edelstein war; daher gingen der Vater und der Sohn von jetzt an täglich in den Wald und holten ein Ei, das sie dann jedesmal um zweitausend Groschen verkauften. Eines

wajōm rāḥū ilāggābāl wamisekū-tteir waḡābūhu ilā-lbeit waḡaḡa
 kill-ənhār jebiz beiza aṭteir, jigī-ljeḥūdi jāṣṭi alfein ḡirš iwaddiha.
 waḡafakīr šār sādū temān ketīr, waḡām jerūḡ salḡōḡ(ḡ) waḡāl
 lāljeḥūdi ana arōḡ salālḡōḡ(ḡ) wakūl(l)-jōm egīb alfein ḡirš wate-
 5 wādī albeiza. kāl-lahū mā ihālīf. warāḡ alḡafakīr salḡōḡ waḡaḡa
 eljeḥūdi kūl(l)-jōm jeḡīb alfein ḡirš ujōwaddi elbeiza. ujōm elwāḡid
 ḡā eljeḥūdi ila beit elḡūrme waḡālet lāḡu tazāl elleile nām sōndī.
 kālā inkān tidbaḡīllī-tteir āḡī anām sōndki. ḡalītlū edbāḡlek etteir.
 waḡāmet hī rāḡet salḡāmmām waḡālet ila-ḡḡērije edbāḡi-tteir
 10 usauweī'u sāsā. waḡḡērije dābaḡet aṭteir wasamlītu sāsā. waḡau
 ulād alḡafakīr waḡālū ila-ḡḡērije āš-sāndkī nākīl. ḡālet mā-sāndī šī
 sādī rās etteir waḡu'ād etteir. ḡāmet aṣṡet rās etteir lāwāḡid
 ufu'ād etteir lawāḡid, warāḡū šawau'ūn salannār waḡelū'ūn. waḡā
 eljeḥūdi waḡāl anī-rās wufu'ād. waḡḡērije ḡālet aṣṡeītū'ūn ilā
 15 -lulād. aljeḥūdi kāl ana mā ākil lahḡm-āṭteir walā-āḡī lōsāndki ila
 mā-dḡebīlī rās etteir ufu'ād etteir. ḡālet ila-ḡḡērije āš-waḡt laḡau

Tages aber, als sie wieder in den Wald gegangen waren, fingen sie den Vogel, der diese Eier legte und brachten ihn nach Hause. Auch nun fuhr der Vogel fort, täglich ein Ei zu legen; dieses pflegte der Jude zu holen und dafür zweitausend Groschen zu bezahlen. So gelangte der Arme zu vielem Gelde. Da nahm er sich vor, auf die Wallfahrt zu gehen. Er forderte daher den Juden auf, während seiner Abwesenheit jeden Tag zweitausend Groschen in's Haus zu bringen und dafür das Ei in Empfang zu nehmen. Damit war der Jude zufrieden. Hierauf brach der Arme nach Mekka auf; der Jude aber brachte fortwährend jeden Tag zweitausend Groschen und nahm das Ei in Empfang. Eines Tages aber, als der Jude in das Haus der Frau des Abwesenden kam, forderte sie ihn auf: „Komm heute Nacht bei mir schlafen“. Der Jude entgegnete: „Wenn du mir den Vogel schlachten lässest, so will ich es thun“. Dies versprach sie ihm; dann machte sie sich auf, in's Bad zu gehen; vorher aber befahl sie der Slavin, den Vogel zu schlachten und zum Abendessen zuzubereiten. Die Slavin führte diesen Befehl aus; als nun aber die Knaben des Armen in die Küche kamen, fragten sie die Slavin: „Hast du nichts für uns zu essen?“ „Nein“, entwortete sie, „bloss den Kopf und das Herz des Vogels kann ich euch geben“. Darauf gab sie in der That dem einen den Kopf und dem andern das Herz; dies nahmen die Knaben und gingen es braten; dann assen sie es. Kurze Zeit darauf kam der Jude und verlangte sogleich den Kopf und das Herz des Vogels. Als die Slavin darüber befragt wurde, gestand sie, sie habe die beiden Stücke den Knaben gegeben. Da sagte der Jude: „das Fleisch des Vogels mag ich nicht essen; dir aber werde ich mich nicht nahen, bis du mir den Kopf und das Herz des Vogels herbeigeschafft hast.“ Da befahl die Frau der Slavin:

elulād min ḥsūk dēḥlīn ʾīla ḡauwa waʾḏbaḥīn waṭāʾlī-rrās
wuləfwād min ḡaufen waḡəbīn ʾīla-ljəhūdi jākilin ləḡāṭer elleile
əljəhūdi jīḡi jənām fī-sūbbi. waḡau elulād menəssūk, waḡḡərije
kəlītlīn tūmkin ʾetrīd tidbāḥkin waṭṭələs rās ʾetteir ufuwād ʾetteir
5 min-ḡōfkin, əljəhūdi jənām fī sūbba. kəlu-lulād ʾīla-ḡḡərije eiš
nōsmāl. kəlet līhin tasan kil wəḥid ḡūdu-ltikūn faras waḡakībet
etmān waṛūḡū fihāddinja. waṣimōsu kalām egḡərije, ḡābet līhin
kūl wəḥid faras waḡakībet etmān waṛigbu waṛāḡū min-əlbālād.
wuṣəlū ʾīla stambūl. ḡā əljəhūdi ləand elmara waḡāl-laha anī rās
10 ʾetteir ufuwād ʾetteir. kəlītlū tasan nūksad nəḡen ʾenkeijif walulād
jīḡaun menəssōk əḡḡərije tidbāḡ əlulād waṭṭələslek rās ʾetteir ufu-
wād ʾetteir. kəl ana-mā aḡzād ta-mā arā rās ʾetteir ufuwād ʾetteir
mā-aḡzād māski. šəḡāt šaləḡḡərije kəlet-laha mā ḡau elulād. kəlet
lə. waṣāret əlməsā waḡjəhūdi kəzid waḡulād mā-ḡau. waṣāḡū del-
15 lālīn fī wuṣṭ elwelāje min šəfelnā ulād elfakīr. waḡā wəḥid waḡāl
ana šəftūʾūn rijāḡ barrāt əlbālād. waḡāmet əlhūrme waḡjəhūdi
waṛāḡū idauwerūn šəlālulād waṛafasū bālād waḡaṭṭū bālād waḡōn

„Wenn die Knaben von der Gasse nach Hause kommen, so führe sie in's Zimmer, schlachte sie und ziehe ihnen den Kopf und das Herz des Vogels wieder aus dem Bauche und bringe es dem Juden, damit er es esse und mich heute Nacht umarme“. Als die Knaben aber von der Gasse hereinkamen, verrieth ihnen die Slavīn: „Eure Mutter hat sich vorgenommen, euch tödten zu lassen um aus eurem Bauch den Kopf und das Herz des Vogels wieder herbeizuschaffen, damit der Jude bei ihr schlafe“. Da fragten die Knaben die Slavīn: „Was sollen wir thun?“ „Kommt“, sagte sie, „nehmt euch jeder ein Pferd und einen Ranzen voll Geld und zieht in die Welt hinaus!“ Da befolgten sie den Rath der Slavīn: sie holte einem Jedem von ihnen ein Pferd und einen Ranzen voll Geld; sie stiegen zu Pferde auf und ritten aus der Stadt weg. — Hierauf kam der Jude zu der Frau und fragte sie: „Wo ist der Kopf und das Herz des Vogels?“ Sie antwortete: „Komm, wir wollen uns zusammen hinsetzen und guter Dinge sein; wenn die Knaben von der Gasse hereinkommen, wird die Slavīn sie tödten und dir das Gewünschte herbeischaffen“. Jener aber erwiderte: „Ich mag mich nicht zu dir hinsetzen, bevor ich den Kopf und das Herz des Vogels vor mir sehe“. Da rief sie die Slavīn und fragte sie: „Sind die Knaben noch nicht gekommen?“ „Nein“, antwortete diese. So wurde es Abend: der Jude verweilte noch immer. Als die Knaben jedoch sich immer noch nicht einstellten, liess die Mutter in der Stadt öffentlich ausrufen: „Wer hat die Knaben des Armen gesehen?“ Da meldete sich ein Mann und berichtete, er habe sie ausserhalb der Stadt ihres Weges ziehend getroffen. Auf diese Kunde hin machte sich die Frau nebst dem Juden auf, die Knaben zu suchen; eine Ortschaft um die andere durchzogen sie, indem sie Nachforschungen anstellten.

idauwerūn šālālulād. waḷulād rāḥ(a)u ıla stambūl, waḡt-ālladi
 dahalū lāstambūl māṭ sultān ʿstambūl, wafāllātu-ṭṭeir šala rās
 kūm-min kāsīd ješīr sultān. waṭṭeir kāsīd šala rās zelemet ālladi
 aker-rās aṭṭeir waḡāmū nās stambūl kālū nāḥen mā-niḡbāl, hazze-
 5 lemā ḡarībve, mā neṭīk nesauwīu sultān šala stambūl. waḡāmū
 ḡābau āzzālemā waṭāni jōm fāllātū aṭṭeir. argān (*Anm.* 1) rāḥ
 kōsed šala rās zelemet ālladi aker-rās eṭṭeir waḡāmū sauwōḡū
 sultān. waʿaḡūhu ālladi akāl fuwād eṭṭeir baḡa kill-ʿnhār jenām
 wajīḡad menāṣṣubēḡ jīra taḡt rāsu ḡāmsēmīt ḡirš. wāḡehūdi waḡ-
 10 mara ḡau ıla stambūl. assultān šāf elḡehūdi šarafū kālū eiš ed-
 dauwer. kāl ḡitū edauwir fī ḡālbēlād. kālū eiš marāje māṣak. kāl
 ḡādi ḡūrmetī. kālū jā menāḡīk šala-mā tekḡib. kālū leiš, āna
 mā-ekḡib. šāḡ ıla-lmāra wāḡāl-laha eiš eddauwerīn. kālītū āna
 edauwir šala ulādī. kālā ulādēkī eimād-ḡau. kālītū ḡārīn muḡ-
 15 dār ḡāmsṭ-ūšḡūr. kāl wankān āntī areitī ulādēkī taṣṣefīīn. kālēt
 nāṣam. waṣāḡ zālāmā min-awādīmu waḡallū wāddī elḡūrme ḡōṭṭa
 filbeit uwāddī ḡāḡehūdi ḡōṭṭū fī beit bāṣḡā. waṣāret elmēsā waḡ-

Die Knaben aber waren unterdessen bis nach Stambul gelangt. Gerade als sie dorthin kamen, war der Kaiser von Stambul gestorben, und man liess den Vogel los: derjenige, auf dessen Kopf er sich niedersetzen würde, sollte Kaiser werden. Der Vogel aber setzte sich auf das Haupt der Person nieder, welche den Kopf des geschlachteten Vogels gegessen hatte. Die Einwohner von Stambul indessen erklärten, sie seien damit nicht einverstanden; denn jener sei ein Fremder, man könne ihn daher nicht zum Kaiser über Stambul ernennen. Sie brachten deshalb den Betreffenden in ein Versteck und liessen Tags darauf den Vogel wieder fliegen. Dieser aber liess sich noch einmal auf das Haupt der Person nieder, welche den Vogelkopf gegessen hatte; nun ernannte man den Jüngling zum Kaiser. Sein Bruder aber, welcher das Herz des Vogels gegessen hatte, fand jeden Tag, wenn er in der Frühe aufstand, unter seinem Kopf fünfhundert Groschen.

Nach diesen Ereignissen kam der Jude mit der Frau nach Stambul; der Kaiser traf dort den Juden und fragte ihn: „Zu welchem Zwecke reisest du?“ „Ich bin gekommen, um in diesem Lande umherzureisen.“ „Was hast du da für eine Frau bei dir?“ fragte der Kaiser. „Das ist meine Frau“, erwiderte jener. Da sprach der Kaiser: „O du Heuchler! warum lügst du?“ „Wie so?“ fragte jener, „ich lüge nicht.“ Da liess der Kaiser die Frau rufen und fragte sie, zu welchem Zwecke sie umherreise. „Ich suche meine Kinder“ antwortete sie. „Wann sind sie von dir weggegangen?“ fragte jener. „Ungefähr vor fünf Monaten“, erwiderte sie. „Und wenn du deine Kinder triffst, wirst du sie dann erkennen?“ fragte er. „Ja freilich“, antwortete sie. Da rief der Kaiser einen seiner Diener und befahl ihm, die Frau wegzuführen und in seiner

baṣatūlin ʒašá. waṣār t̄āni jōm sauwa-ssultān miġlis waġābān ʔla
 -lmiglis. k̄āl lāljeḥūdi ʒaleiṣ eddauwir k̄ūllī-lḥaḳ(k) illa aḳṭaʒ rāsek.
 k̄āl-lahu adauwir maʒ-hálḥürma ʒála ulādeha, wāḥid akar-rās eṭṭeir
 uwāḥid akal-fuwād aṭṭeir. waġāb ālḥürma k̄āl ḳerīli ālḥaḳ(k) illa
 5 aḳṭaʒ rāsekī. k̄ālītlū edauwir ʒala ulādi. k̄ālla bešāneiš. k̄ālet k̄ān
 fī'u sōnna ṭeir waḍabaḥna-ṭṭeir, wēḥid akar-rās eṭṭeir uwēḥid akal
 fuwād eṭṭeir. k̄āllā wida areiti ulādki eiṣ eṭsauwein fī'in. k̄ālet
 aḍbāḥen weṭālōʒ rās eṭṭeir ufuwād eṭṭeir min-ġōfen. āmar essultān
 ʒaleijin k̄āl ḥādi ūmmi iḳtilū'a weljeḥūdi iṣleḇūhu. waġā āl(l)āb
 10 min elḥōġ(ġ) wamē arā-ḥād fī-ālbeīt ġeir eġġeriġe. k̄āllā anī-lḥā-
 tūn. k̄ālet māʒrif. anī aṭṭeir. k̄ālītlū elḥātūn ḍabaḥētu wamōʒerif
 eir-rāḥet. waḳām errāġil bās ālbeīt ubās ālmāl waḥad ġerīetū
 maʒu wabaḳa idauwer ʒalālmāra wālūlād. rāḥū wuṣelū ʔla stambūl
 ḍaḥalū estambūl baḳau idauwerūn fihāssūḳ wajōm elwāḥid essul-
 15 ṭān ṭalaʒ ʒalassūḳ wa'arā abūhu fī hāssūḳ, k̄āl ʔla ḥizmetkāru rōḥ

Wohnung ihr Unterkunft zu geben, den Juden jedoch in ein
 besonderes Zimmer zu bringen. Als es Abend wurde, schickte
 man ihnen ihr Essen. Am folgenden Tage versammelte der Kaiser
 seine Rāthe und liess die beiden Personen vorführen. Nun befragte
 er den Juden: „Zu welchem Zwecke reisest du? sage mir die
 Wahrheit, oder ich lasse dir den Kopf abschlagen“. Jener erwiderte:
 „Ich suche mit dieser Frau zusammen ihre Söhne, weil der eine
 derselben den Kopf, der andere das Herz des Vogels gegessen
 hat“. Hierauf liess er die Frau herbeischaffen und befahl ihr:
 „Gestehe mir die Wahrheit, oder ich lasse dir den Kopf abschlagen“.
 „Ich suche meine Söhne“, erwiderte sie. „Warum dies?“ fragte
 der Kaiser. Da erzählte sie: „Wir besaßen zu Hause einen Vogel;
 den liessen wir schlachten; einer der Söhne hat den Kopf, der
 andere das Herz des Vogels gegessen“. Nun fragte der Kaiser:
 „Wenn du deine Söhne findest, was willst du dann mit ihnen
 thun?“ Sie antwortete: „Ich will sie umbringen, um den Kopf
 und das Herz des Vogels aus ihrem Leibe zu nehmen“. Da ent-
 schied der Kaiser: „Diese hier, die meine Mutter ist, soll man
 hinrichten, den Juden aber kreuzigen“.

Inzwischen war der Vater von seiner Wallfahrt wieder nach
 Hause zurückgekehrt. Als er Niemand im Hause vorfand, ausser
 der Slavīn, fragte er diese: „Wo ist meine Frau?“ „Ich weiss
 es nicht“, antwortete jene. „Wo ist der Vogel?“ „Die Frau hat
 ihn schlachten lassen und ist weggezogen; ich weiss nicht wohin“.
 Da verkaufte der Mann sein Haus und seine Habe, nahm die
 Slavīn mit auf die Reise und begann seine Frau und seine Knaben
 zu suchen. So kamen sie auch nach Stambul; daselbst spazirten
 sie auf dem Bazar herum. Eines Tages ging der Kaiser ebenfalls
 in den Bazar und begegnete dort seinem Vater. Da befahl er
 seinem Leibdiener, ihm zur Nachtzeit jenen Mann in seine Wohnung

ġīb hāda-zzelemā elleila ġigī ila šandinā warāḥ ḡalf errigāl waḡāl
 lāhu sīdī āssultān jaḡūl elleile tiġī lašandinā. ḡāl-lahū ana māġī.
 warāḥ āzzālemā ila šand essultān waḡāl-lahū mā-ġigī. ḡāl-lahū rōḥ
 marret luḡ warāḥ waḡām ḡa mašu waḡāl-lahū min-āin ānt. ḡāllū
 5 āna min bilād eššārḡ. wēš eddauwer hōn. ḡāllū āna edauwir šala
 ulādi wašala maratī. ḡāllū ulādek ila areitūn tašrifōn ḡāl našam
 ašrifōn. waḡāllū eiš nišān-lik fīin. ḡāl léhi fīin nišān šala kitf
 ibni elḡebīr fīu šāme wa'ibni-zzeġīr šala jeddu-ljisār fīu šāme.
 kāšāf kitfu waḡāllū hāda kitfī. ḡāllū šaḡīḥ ānto ibni. waġā ibnū
 10 ezzaġīr warauwa nišānu. waḡāl léhin āntin ulādi wa'ein tūmmekīn.
 ḡālū ūmmenā ḡatālnāha. waḡām tāni jōm errāġil ḡāl ila-ssultān
 wa'ila ibnu ezzaġīr ḡāl tašan tāġaúwizkin. ḡālū nāḡen mā neġau-
 wāz, tašan ānta ūḡšad fī mōzašna sultān wanāḡen nedauwer lina
 šala nišwān. wašār etāni jōm ḡōšed abū'ūn sultān wuhōnne ḡāmū
 15 rigbū kil(1) wāḡid faras waḡalašu jedauwerūn behaccōl hāda. ḡalašu
 rāḡū. iben ālēḡbīr ara ḡazāle warāḥ ḡalf elḡazāle ġimsik elḡazāle,

zu bringen. Der Diener ging dem Manne nach und sprach zu ihm: „der Kaiser lässt dich auffordern, diese Nacht in unsern Palast zu kommen“. „Ich mag nicht kommen“, erwiderte jener. Da ging der Diener zum Kaiser und richtete ihm dies aus. Der Kaiser aber befahl dem Diener, ein zweites mal zu ihm zu gehen. Dies that der Diener, und nun kam der Mann mit ihm. Da fragte ihn der Kaiser: „Woher bist du?“ „Aus den östlichen Provinzen“, erwiderte jener. „Was suchst du hier?“ fragte er. „Ich suche meine Kinder und meine Frau“, antwortete jener. „Wenn du deine Kinder antriffst, wirst du sie dann erkennen?“ fragte der Kaiser. „Ja freilich!“ erwiderte der Mann. „Was hast du denn für Kennzeichen an ihnen?“ „Die Kennzeichen, die ich an ihnen suche, sind die: mein älterer Sohn hat an der Schulter, und mein jüngerer Sohn an der linken Hand ein Mal“. Da entblösste der Kaiser seine Schulter und wies sie ihm vor. „Wahrhaftig! du bist mein Sohn“, rief der Vater. Hierauf kam der jüngere Sohn und wies ihm sein Mal. Da sagte der Mann: „Ja, ihr seid meine Kinder; wo ist denn aber eure Mutter?“ „Die haben wir hinrichten lassen“, erwiderten jene.

Am folgenden Tage schlug der Mann dem Kaiser und seinem jüngeren Sohne vor, er wolle ihnen Frauen verschaffen. Sie aber antworteten: „Wir wollen uns nicht verheirathen lassen, komm, nimm unsern Platz als Kaiser ein, wir wollen selber ausziehen, uns Frauen zu suchen“. Tags darauf nahm ihr Vater seinen Platz als Kaiser ein, und die Jungen brachen auf. Jeder von ihnen setzte sich auf ein Pferd; sie zogen weg und streiften in der Wüste umher; da erblickte der ältere Sohn eine Gazelle und sprengte ihr nach, um sie zu fangen; er wollte ihr bald von dieser Seite, bald von jener Seite beikommen, konnte sie aber nicht ein-

hën ta-jimsika uhön ta-jimsika umä itik salë'a ila men-šaret el-
 mësä walgazale kuddānu umō-itik salë'a. šaret billeil algazale
 kälit-lü jä-šāb(b) šahzāda tašan awaddik maši ila beitnā. kalla ein
 beitkūn. kälit karib. warāh masa wuṣṣūti ilā-lbeit wašāhet ūmma
 5 waḳālet tasei iben essultān gā-leitna waḡit al(l)ūm(m) waḳālet jā
 -āhla wajā-mārḡaba fi iben essultān. wadābahū-lū ḡaname watešāššā
 wāl(l)ūm(m) kälitlū jāben essultān bešāneiš ḡit eddauwer fi-haccōl.
 kalla ḡitū obḡeul allāh wabḡeul errasūl aṭlūb bintki bešān-aḡū'i.
 kälitlū bintī bint sultān albār(r) wu'anta iben sultān stambūl,
 10 rūḡ ila šānd abūk waḡalli jīḡi abūk wajegāun nās mašu jiṭlebūn.
 riḡas tāmi jōm ḡā lešand abūhu wa'abūhu kāl-lahu jā ibni ein baḡeit.
 kāl-lahu rūḡtū ṭalabtū šarūs ila aḡū'i. kallū anī aḡūḡ. kallū mā
 -šāndi ḡabar min-aḡū'i. kalla rūḡ dauwer šal-aḡūḡ waṭalas warāḡ
 idauwir šal-aḡūḡ wašāf aḡūḡ waḳāl-lahu jā aḡū'i ein baḡeit kāl
 15 -lahu rūḡtū aṭlūblek šarūs. kallū minḡi elšarūs. kallū bint sultān
 albār(r). kallū āna eiṣa rūḡtū ṭalāptū-lek šarūs. kallū minḡi
 elšarūs. kallū bint sultān elhind. waḡau ila šand abū'ūn waḳālū

fangen. So wurde es Abend, und die Gazelle lief immer noch vor ihm weiter, ohne dass er im Stande war ihr beizukommen. Als nun die Nacht eintrat, redete die Gazelle ihn an: „O junger Prinz, komm nur; ich will dich zu unserer Wohnung führen“. „Wo ist eure Wohnung?“ fragte er. „In der Nähe“, antwortete sie. Da ging er mit ihr zu der Wohnung. Dort rief die Gazelle ihrer Mutter: „Komm! der Prinz will uns besuchen!“ Nun kam die Mutter und rief: „Gruss und Willkommen dem Prinzen!“ Hierauf schlachteten sie für ihn ein Schaf. Nachdem der Prinz gespeist hatte, fragte ihn die Mutter: „Zu welchem Zwecke streifst du in dieser Steppe umher?“ Jener erwiderte: „Ich komme, um nach der Satzung Gottes und seines Profeten deine Tochter für meinen Bruder zur Ehe zu begehren“. Da sagte sie: „Meine Tochter ist die Tochter des Kaisers des Festlandes, und du bist der Sohn des Kaisers von Stambul; gehe zu deinem Vater und heisse ihn mit Gefolge hierher kommen zur Brautwerbung“. Am folgenden Tage machte sich der Prinz auf den Heimweg und kehrte zu seinem Vater zurück. Dieser fragte ihn wo er gewesen sei. „Ich bin für meinen Bruder auf die Brautwerbung gegangen“, erwiderte jener. „Wo ist denn dein Bruder?“ fragte der Vater. „Ich weiss nichts von ihm“. „So geh und suche ihn“, befahl ihm der Vater. Da ging er weg, um seinen Bruder aufzusuchen. Unterwegs traf er ihn. Da fragte ihn der Bruder: „Wo bist du gewesen?“ „Ich bin für dich auf die Brautwerbung gegangen“, erwiderte er. „Wer ist denn die Braut?“ „Die Tochter des Kaisers des Festlandes“. Da sprach jener: „Auch ich habe für dich um eine Braut angehalten“. „Wer ist denn die Braut?“ fragte dieser. „Die Tochter des Kaisers von Indien“. Hierauf kamen sie zu ihrem Vater und sagten zu ihm: „Wenn du uns zu verheirathen wünschest, so halte

ila abū'ūn jā abūna inkān terid dāwignā kūm ūtlub lina hal-
 3 arā(j)is wāheda bint sultān elhind wawāheda bint sultān elbār(r).
 kām baṣaṭ maktūb ila sultān elhind baḳa beḳaul allāh jekūn taṣṭi
 bintek ila ibni elkebīr, wabaṣaṭ maktūb ila sultān elbār(r) jekūn
 5 taṣṭi bintek ila ibni ezzagīr. wareggāzu lehu ḡabar mā-nāṣṭi. essul-
 tān kāl lulādū kāl tasan jā ulādi tāhed līkin geir niswān. kālū
 mā-nikbāl. kām sanwa šaker šalā sultān elhind wajerid jēgīb
 bintu bezzōr waṣār kaugā bēn essultān lesultān elhind wabaḳa
 mukdār arbaṣt éšhur elkaugā wabaṣda gō menālkauga wakām ibn
 10 essultān warāḥ ila-šand sultān elhind wabaṣ(t) seifū fī rūkbetū
 wakāl-lahu āna gītu tektīlīnī kēfek wataṣṭīnī bintek kēfek. kālū
 madām gīt ila beiti mā-baḳa šaleik zawāl. kālū erid minnek
 arbeṣīn ḡimel ḡahab wa'erid minnek arbeṣīn geṣāle wa'erid minnek
 arbeṣīn tāziye warid minnek šabṣāin (*Anm.* 2) taṣṭīk bintī. warigeṣ
 15 elwālād ila šand abūhu wakāl-lahu essultān ṭalab minnī ḡāṣṣei.
 kāl-lahu ma-ākder aḡid elgazāl walā-aḡid esbūṣa. kāl-lahu ibnu
 jā bāba āna arōḥ édḡul šalā sultān albār(r) wa'ahālī jaḡidli elgazāl

für uns um diese Bräute an; die eine ist die Tochter des Kaisers von Indien, und die andere die Tochter des Kaisers des Festlandes“. Da schickte der Vater ein Schreiben an den Kaiser von Indien des Inhalts, er möge nach der Satzung Gottes seine Tochter seinem älteren Sohne zur Frau geben, und an den Kaiser des Festlandes schickte er ein Schreiben des Inhalts, er möchte seine Tochter seinem jüngeren Sohne zur Frau geben. Die beiden Kaiser jedoch schickten abschlägige Antwort. Da schlug der Kaiser seinen Söhnen vor, andere Weiber zu suchen; sie aber waren nicht damit einverstanden. Nun brachte der Kaiser ein Heer gegen den Kaiser von Indien zusammen, um ihm seine Tochter mit Gewalt wegzunehmen, und es kam zum Kriege zwischen dem Kaiser und dem Kaiser von Indien. Nachdem der Krieg vier Monate gedauert hatte, kehrten beide in ihr Land zurück; der jüngere Prinz aber machte sich auf und reiste zum Kaiser von Indien. Bei ihm angekommen, legte er das Schwert an seinen Nacken und sprach: „Ich bin hierher gekommen; wenn du mich tödten willst, so kannst du es; wenn du mir aber deine Tochter zur Frau geben willst, so ist das auch nach deinem Belieben“. Da sprach jener: „Da du nun hierher zu mir gekommen bist, so bleibt mir dir gegenüber kein Ausweg; aber ich verlange von dir vierzig Lasten Gold, vierzig Gazellen, vierzig Jagdhunde und zwei Löwen; dann will ich dir meine Tochter zur Frau geben“. Hierauf kehrte der Jüngling zu seinem Vater zurück und berichtete ihm, was der Kaiser von ihm verlangt habe. Der Vater antwortete: „Die Gazellen und die Löwen weiss ich nicht aufzutreiben“. Sein Sohn aber schlug vor, er wolle zum Kaiser des Festlandes gehen und ihn ersuchen, die Gazellen und die Löwen aufzutreiben. Da brachen die beiden

wajaugidli esbūsa. waḳāmū ālulād etneinin rāḥū ila sand sultān
 ālbār(r) waḳālū-lahu nāḥen ḡinā ila sandek beḳaūl-allah uḳaul erra-
 sūl te-taṣṭinā bintek wāš-mā terīd nāḥen ḳuddāmek. ḳallin mādām
 ḡitin ila beiti mā-baḳā saleikin zawāl, lākin erīd minnekin arbeṣīn
 5 ḥimel dahab warbeṣīn faras aṣṭikūn binti. ḳālūlū mā jehālif āla
 rāsna. riḡeṣū ḡau ila sand abū'un waḳālūlū aṣṭinā arbeṣīn ḥimel
 dahab wa'aṣṭina arbeṣīn faras enrōḥ engīb bint sultān ālbār(r).
 ḳām abū'un aṣṭā'un arbeṣīn ḥimel dahab warbeṣīn faras urāḥū
 waḳaṭaṣu ennikāḥ waḡābū elmara. wabn-essultān elwāḥid baḳa
 10 sand sultān elbār(r) ḳāl-lahu jā ibni leiš mā-terūḥ. ḳallū āna mā
 arūḥ. ḳallū leiš. ḳallū erīdli minnak arbeṣīn ḡazāle warbeṣīn
 tāzīje warbaṣ sebtūsa. ḳallū beṣān-eiš. ḳallū arōḥ ewaddīn ila sand
 sultān elhind wāna egībli mara. baṣaṭ sultān ālbār(r) mīsik-lahu
 arbeṣīn ḡazāle wa'arbeṣīn tāzīje wa'arbaṣ sebtūsa waḡābin ugā wa-
 15 talālū arbeṣīn ḥimel dahab uwaddāhun ila sand sultān elhind
 waṣarāḥ waḳaṭaṣ ānnikāḥ waḡāb bint sultān elhind waṭezauwegū
 ellūḡwa-tneinin wawuṣelū lamurādin.

Söhne mit einander auf und reisten zum Kaiser des Festlandes;
 dort angekommen sprachen sie zu ihm: „Wir kommen dich zu
 bitten, uns nach der Satzung Gottes und seines Profeten deine
 Tochter zu geben; wir wollen alles thun, was du nur wünschest“.
 Da sagte jener: „Da ihr in meine Wohnung gekommen seid, so
 bleibt mir nun euch gegenüber kein Ausweg; aber ich verlange
 von euch vierzig Lasten Gold und vierzig Stuten; dann will ich
 euch meine Tochter geben“. In diese Bedingung willigten jene
 ein, kehrten sofort zu ihrem Vater zurück und baten ihn, er möge
 ihnen vierzig Lasten Goldes und vierzig Stuten geben, damit sie
 die Tochter des Kaisers des Festlandes holen könnten. Da gab
 ihnen ihr Vater das Geforderte; sie zogen weg, brachten die Heirath
 in's Reine und holten die Frau. Der eine Prinz aber blieb bei dem
 Kaiser des Festlandes, bis ihn dieser endlich fragte, warum er
 nicht abreise. „Ich mag nicht abreisen“, erwiderte jener. „Warum“?
 fragte der Kaiser. „Ich wünsche, du mögest mir vierzig Gazellen,
 vierzig Jagdhunde und vier Löwen schenken“. „Wozu dies?“ fragte
 jener. „Ich möchte sie dem Kaiser von Indien bringen und mir
 eine Frau holen“. Da schickte der Kaiser des Festlandes und
 liess vierzig Gazellen, vierzig Jagdhunde und vier Löwen fangen.
 Diese nahm der Prinz in Empfang; dann nahm er vierzig Lasten
 Gold und brachte alles dem Kaiser von Indien. Hierauf schloss
 er die Heirath und nahm die Tochter des Kaisers von Indien mit
 sich und hielt mit ihr Hochzeit. So hatten nun beide das Ziel
 ihrer Wünsche erreicht.

V.

kān fī'u sāb³o waḡām min-beitū irōḡ idauwer ficcōl wa'ara
 sāb³o fī-eṭṭerik ḡallū jā-hūi aš ḡāsed tesauwi haun. ḡallū ana
 āsteniṭ saddinja. ḡallū aš fī'u fiddinja. ḡallū taṣān netḡāwa āna
 wāntek aḡkik eš-fī'u fiddinja. eṭḡāwau maš-bāz³in. ḡallū eḡkīni aš
 5 fī'u fiddinja. ḡāl eljōm nerūḡ āna wāntek. ḡallū fī'u ḡuddāmna
 dīb jerid jinik umm elḡāzi. umm elḡāzi mā-tiḡbāl waḡā (Anm. 3)
 -ttaṣlāb nāka ḡabl-eddīb uḡā (e)lḡāzi ummū ḡalitlū jā ibni elḡāzi
 ḡā-ttaṣleb nāknī ḡalli (Anm. 4) ḡumī waddein-šaššār³o. rāḡu šalaš-
 šār³o waḡāllin eššār³o aš teridūn. umm elḡāzi ḡalit āna-ttaṣleb ḡā
 10 nāknī waṭtaṣleb ḡāl tekḡibin waḡālet šāndī šāhid eddīb. waḡābu
 -d(d)īb waḡāllū jā-dīb ṣaḡiḡ eṭtaṣleb nāk umm elḡāzi. ḡallū waḡt
 ana-laniktū umm elḡāzi eṭtaṣleb nāka. elḡāzi ḡāllin rūḡu leṣand
 essāb³o jišraš beinkūn. rāḡu leṣand essāb³o waḡakaūhu wassāb³o ḡāl
 lūmm elḡāzi taṣai ḡedīni wāna ašrāš-lekī. ḡāmet aḡadet elḡāzi wa-
 15 šāraš šalattaṣleb waḡddīb bā'en kil(l)-wāḡid jeḡīblahu ḡamsin ḡazāla

Es war einmal ein Löwe, der ging von Hause weg um in der Steppe umherzustreichen. Unterwegs traf er einen andern Löwen und fragte ihn: „Was thust du denn hier?“ „Ich horche dem Laufe der Welt zu“, antwortete dieser. „Was giebt es denn im Laufe der Welt?“ fragte der erstere. „Komm!“ schlug der zweite Löwe vor, „wir wollen uns verbrüdern; dann will ich dir sagen, was es auf der Welt giebt“. Als sie nun mit einander Brüderschaft gemacht hatten, sagte der erstere: „Nun, so sage mir doch, was es auf der Welt giebt?“ Jener antwortete: „Heute wollen wir miteinander des Weges gehen“. Darauf erzählte er ihm: „Es lebt da in der Nähe ein Wolf, der wünscht die Mutter des Richters zu haben; aber sie will nichts von ihm wissen. Da kam der Fuchs ihm zuvor und that ihr Gewalt an; als nun der Richter nach Hause zurückgekehrt war, erzählte sie es ihrem Sohne, der Fuchs habe so gefrevelt und sie aufgefordert, ihn nur zu verklagen. Nun gingen sie vor Gericht. Als aber die Mutter des Richters ihre Klage vorbrachte, sagte der Fuchs einfach zu ihr: „Du lügst“. Sie jedoch berief sich auf den Wolf als Zeugen. Da holte man den Wolf her und fragte ihn: „Ist es wahr, hat der Fuchs der Mutter des Richters Gewalt angethan?“ Der Wolf aber sagte: „Als ich der Mutter des Richters Gewalt anthat, war mir der Fuchs bereits zuvorgekommen“. Da schickte der Richter die Parteien zum Löwen, damit dieser ihren Streit schlichte. So gingen sie nun zum Löwen und setzten ihm den Fall auseinander. Der Löwe aber schlug der Frau vor, sie solle ihn zum Manne nehmen, dann wolle er den Rechtsfall zu ihren Gunsten entscheiden. Damit erklärte sie sich einverstanden; in Folge davon that der Löwe den Spruch, der Fuchs und der Wolf sollten ihm ein jeder fünfzig Gazellen, fünfzig Windspiele und fünfzig Hunde bringen, dann

waḥamsīn tazīja waḥamsīn kelb wajaṣfi 3alei. waṛāḥū eddīb waṭ-
 ta3leb šabaṭu lḥin ǧanam uǧāb eṭta3leb šādd elǧanam (*Anm.* 5)
 dabāḥ elǧanām waššāddin fī-3aš3ōšū wabaḳa idauwer fī-eccōl. waǧau
 eṭta3ijāt waḷeklāb 3ala-rīḥet ellaḥem waḍḍīb jimsik eṭta3ijāt waḷ-
 5 eklāb waḡwaddau'in 3ala-ssāb3e. ḳāllin baḳeitu erīd minkin ḥamsīn
 ǧazāla waḡallīkin terūḥūn 3alā 3ḥelkin. waṭta3leb ḳāl lāmm elḳāzi
 jā ja bellā3et elair āna mālikṭūki leiš te3aḍebīni ha3ōḍāb. ḳālītlū
 -ssāb3e ja3ref. waṛāḥu 3alaccōl jimsikūn elǧazāl wa3āra3ū ḥōnṭa
 waǧō elǧazāl lebein elḥōnṭa wemisekū elǧazāl waǧābūḥōn ila-lḳāzi.
 10 waḳallin rūḥu ilā beitkin. waṛāḥū fī-eṭṭarīḳ arau dibbe waṭta3leb
 misik eddibbe unākā. waǧā-ḍḍīb 3aleijū waḳallu ja aḡū'i ta3leb eš
 te3auwī. ḳallū anīk eddibbe. ḳallū āna aǧī anīk eddibbe ma3ak.
 ḳallū jā aḡū'i abza3 minnek. ḳallū mā aḳūr(r). ḳallū ta3ān nīkā.
 nāk eddibbe eddīb urāḥū waǧit eddibbe štekāt 3ānd-elḳāzi (*Anm.* 6)
 15 waḳālet eddīb waṭta3leb nākūni. waḡa3et ǧāb eddīb waṭta3leb
 ḳāllin leiš nīktin eddibbe. ḳālū mā nīknāḥa. ḳāl leddibbe rōḥ
 eǧībīleki šawāḥīd. rāḥet ǧābet essāb3e. ḳālītlū 3ala ḥa3zek ubaḥtek
 ānta te3tīniṭ 3alalarḍ nākūni-ḍḍīb waṭta3leb, mā nākūni. ḳālla inkān

wolle er ihn begnadigen. Da gingen der Fuchs und der Wolf hin und stahlen einige Schafe; der Fuchs aber knebelte sie, tödtete sie und band sie sich an den Schwanz; so streifte er in der Steppe umher. Da liefen die Windspiele und Hunde dem Geruche des Fleisches nach; der Wolf aber fing sie, und die beiden brachten sie zum Löwen. Dieser sagte: „Nun will ich von euch also noch fünfzig Gazellen haben; dann will ich euch erlauben, nach Hause zurückzukehren.“ Der Fuchs aber sagte zur Mutter des Richters: „O du schlechtes Weib! ich habe dich doch in meiner Gewalt gehabt; warum bringst du mich nun in solche Verlegenheiten?“ Sie jedoch antwortete bloss: „Der Löwe weiss darum“. So gingen nun jene beiden in die Steppe, um die Gazellen zu fangen. Um dies zu erreichen, säten sie Waizen; da kamen die Gazellen herbei, um zu fressen; sie fingen sie und brachten sie dem Richter. Da erlaubte ihnen dieser, nach Hause zurückzukehren.

Unterwegs aber trafen sie eine Bärin; diese ergriff der Fuchs und that ihr Gewalt an. Da kam der Wolf herbei und wollte es ebenfalls thun. Aber der Fuchs sagte zu ihm: „Freund! ich fürchte mich vor dir“. „Ich will es gewiss Niemand sagen“, versprach der Wolf. Da liess es der Fuchs zu. Als sie nun aber weggegangen waren, ging die Bärin sich beim Richter beklagen, dass der Wolf und der Fuchs ihr Gewalt angethan hätten. Der Richter aber liess diese holen und stellte sie zur Rede; sie jedoch läugneten die Sache ab. Da forderte der Richter die Bärin auf, Zeugen herbeizuschaffen. Die Bärin ging zum Löwen und sagte zu ihm: „Du hörst ja auf das, was in der Welt vorgeht; ich beschwöre dich, so wahr es dir wohlgehen möge, haben mir der Wolf und der Fuchs Gewalt angethan oder nicht?“ Jener antwortete: „Wenn

tāḥedīni ašḥādelkī. ḳālet aḥedak waḡā-ssāb^{3e} leʒand-elḳāzi waḳallū
 āna ašḥād eddīb waṭṭaʒleb nāku-ddibbe. waḳām elḳāzi ḳaṭaʒ lād-
 dīb waṭṭaʒleb ḳāllin erīd minkin ḥalīb sāb^{3e} (*Anm.* 7) fī ḡild
 sāb^{3e} ʒala sāb^{3e} meḥammāl waʾisōḳu sāb^{3e}. waṭalaʒu eddīb waṭ-
 5 taʒleb waḡauwerū fi-hāccōl waḡddīb ḳāl lāṭṭaʒleb ānt-rōḥ fi-hāṭṭarīḳ
 wāna tarōḥ fhāṭṭarīḳ warāḥ eddīb dauwar waḡā-ara šī. waṭṭaʒleb
 rāḥ ara sāb^{3a} wuḡʒāna ḳalītlu taʒān ṭajjībni eš eṭerīd ašṭīk. ḳāllā
 āna elḥakīm waʾāna-ṭṭabīb. ṭajjāba ḳalītlu eiš eṭerīd. ḳāllā erīd
 ḥalīb esāb^{3e} fi-ḡilde sāb^{3e} ʒala sāb^{3e} meḥammāl. waḡāb elḥalīb
 10 waḡā leʒand elḳāzi waʾara eddīb ʒand-elḳāzi maḥbūs waḳallū ḡīt
 aḥūʾī. ḳallū naʒam ḡītu āna afūk(k) nāfsī mā afūkkāk. warāḥ
 leʒand-elḳāzi eṭṭaʒleb waḳallu hāda elḥalīb. waḳāl anī eddīb lāḡāb
 ḥalīb. ḳallū eddīb mā-ḡāb. ḳallū ānt-rōḥ ujībḳa-ddīb maḥbūs.
 eddīb ḳāl lāḳāzi ašṭīni mūhla ʒašrīn jōm aḡīb elḥalīb. ḳallū ašṭīni
 15 kefīl. ḳāl lāddibbe ḳfālīni ḳālet ana-mā ékfālāk. wabaʒeṭ ḡāb-lahu
 dīb kifilū laʒašrīn jōm joḡīblū ḥalīb. waṭalaʒā rāḥ eddīb dauwer

du mich zum Manne nehmen willst, so will ich zu deinen Gunsten Zeugniss ablegen“. Da sie einwilligte, so ging der Löwe zum Richter und legte dort Zeugniss ab. Auf dieses hin fällte der Richter über den Wolf und den Fuchs das Urtheil und sagte zu ihnen: „Ihr müsst mir bringen Löwenmilch in einer Löwenhaut, auf eines Löwen Rücken und den Löwen muss ein anderer Löwe geleiten“. Da gingen der Wolf und der Fuchs weg und streiften in der Steppe umher; der Wolf aber schlug dem Fuchse vor: „Gehe du jenen Weg, und ich will diesen Weg gehen“. Der Wolf ging, suchte hier und dort, fand jedoch nichts. Der Fuchs aber traf eine kranke Löwin; diese rief ihn an, indem sie sprach: „Komm, heile mich; dann will ich dir geben, was du verlangst“. „In der That“, erwiderte der Fuchs, „ich bin Arzt und Heilkünstler“. Als er sie wieder gesund gemacht hatte, fragte sie: „Was verlangst du?“ Er antwortete: „Ich wünsche Löwenmilch in einer Löwenhaut von einem Löwen getragen“. Da erhielt er die Milch und kehrte damit zum Richter zurück. Dort fand er den Wolf, der vom Richter in's Gefängniss geworfen war: der sagte zu ihm: „Bist du endlich gekommen? Bruder!“ Er aber antwortete: „Freilich bin ich gekommen, aber bloss um mich selbst frei zu machen; dich mag ich nicht auslösen“. Hierauf ging der Fuchs zum Richter und brachte ihm die Milch. Dieser fragte: „Wo ist der Wolf, der die Milch hätte bringen sollen?“ „Der Wolf hat keine gebracht“, erwiderte der Fuchs. Da sagte der Richter: „So geh du deines Weges; der Wolf aber muss im Gefängniss bleiben“.

Darauf bat der Wolf den Richter um eine Frist von zwanzig Tagen, damit er die geforderte Milch holen könnte. Der Richter aber verlangte, er solle ihm einen Bürgen stellen. Da bat der Wolf die Bärin, für ihn Bürgschaft zu leisten; sie aber verweigerte es ihm. Nun liess er einen Wolf rufen, der für ihn Bürgschaft

kâzi rāḥ misik eddib ugābū ara ummu tibkī kallā ʔalēs tibkein.
 kâlet ebki ʔala-effāndi laḥalleit ʔandī nākni urāḥ. kām gāb eddib
 aṣṭāhu leddibbe katalitū warikib rāḥ idauwir ʔalāttasleb warāḥ
 ʔalāttasleb kil-ḥafārlū mōʔaʔ filarḍ ʔamiḵ kallū jā-ṭasleb effāndi-ṭlās
 5 erūḥ lāššarʔe ana wāntek. kallū ana mā-agī weiš jigī min-jéddak
 aʔmāl. kallū ānta nikt ūmmī, kūm taʔān aṣṭi ḥaḵḵa. kallū mā
 -agī. kām elkāzi gā ila-ʔand-āssābʔe waḵallū ettasleb ʔōṣi ʔalei.
 kām gāmaʔ lāhu ʔasker wa'aṣṭāhuwe. gāu ʔala-beit ettasleb nāmu
 ḥāk elleile. kōʔed ettasleb billeil šābaṭ ʔuwāl elʔasker küllin waṭ-
 10 fāngin waḵaʔidū min-eṣṣūbʔe umā jeraun lā ʔuwāl walā tḥāng wa-
 ḵāmu elʔasker riḡʔe waḵālū lāssābʔe kūm sauwi lina ḥāl. wa-
 ḵām essābʔe aṣṭāhin etḥāng wa'aṣṭāhin ʔuwāl waḡā maʔin ila beit
 ettasleb. waṭtasleb baram min-ḡeir ṭariḵ rāḥ ʔala-beit essābʔe wa-
 ḵāl lumm āssābʔe kallū āna-ssābʔe baʔātnī ābḵā ʔāndki lāmān jirḡaʔ.
 15 wabaḵa ʔanda ḥāk elleile wanāka wahārāb. waḡā essābʔe wa'ara

Mutter Gewalt an und nahm sodann Reissaus. Unterdessen fing
 der Richter den Wolf und brachte ihn mit nach Hause; da sah
 er seine Mutter in Thränen. „Warum weinst du?“ fragte er sie.
 Sie erwiderte: „Ich weine über den Herren, den du bei mir gelassen
 hast, denn er hat mir Gewalt angethan und hat sich dann aus dem
 Staube gemacht“. Da übergab der Richter den Wolf der Bärin,
 und diese schlug ihn todt. Der Richter aber stieg wieder zu
 Pferde und zog aus, den Fuchs zu suchen; dieser hatte sich
 unterdessen ein tiefes Loch in den Boden gegraben. Als der
 Richter ihn fand, forderte er ihn auf, herauszukommen und sich
 ihm vor Gericht zu stellen. Jener aber rief: „Ich mag nicht
 herauskommen; thue was du willst!“ Der Richter warf ihm nun
 vor: „Du hast ja doch meiner Mutter Gewalt angethan; nun musst
 du kommen und Busse dafür bezahlen“. Der Fuchs aber wollte
 durchaus nicht herauskommen. Da ritt der Richter zum Löwen
 und klagte ihm, dass der Fuchs ihm nicht folgen wolle. Der
 Löwe sammelte Soldaten und übergab sie dem Richter. So zogen
 sie nun wieder vor die Höhle des Fuchses und legten sich davor
 schlafen. In der Nacht aber kam der Fuchs und stahl allen Soldaten
 die Schuhe und die Gewehre; als sie nun des Morgens aufwachten
 und weder ihre Schuhe noch ihre Gewehre fanden, machten sie
 sich auf den Heimweg. Sie baten den Löwen um Abhilfe; dieser
 schenkte ihnen neue Gewehre und Schuhe und zog selbst mit ihnen
 vor die Fuchshöhle. Unterdessen aber trieb sich der Fuchs auf
 und bewegte umher und kam zur Wohnung des Löwen. Dort fand
 er die Mutter des Löwen und sagte zu ihr: „Mich hat der Löwe
 geschickt; ich soll bei dir bleiben, bis er zurückkehrt“. So blieb
 er die Nacht bei ihr, that ihr Gewalt an und machte sich sodann
 aus dem Staube. Als der Löwe nach Hause zurückkehrte, fand

ummu tibki. kallā ʔalēš tibkein. k̄alet ʔbki ʔala rāḡil laḡallēt
 ʔāndi nākni urāḡ. waḡām riḡaʔ essābʔ ʔala-beit ettaʔleb waʔara
 -ttaʔleb waḡāl-lahu k̄ūm taʔān aʔtik ūmmī wamā eḡtilek. kallū
 eḡḡāf minnek teḡtīlni. kallū lā teḡḡāf mā eḡtilek. waḡālaʔ ettaʔleb
 6 waḡā maʔu waḡālaʔ-lehu eḡlāb eddibbe waʔakalū-ttaʔleb. waḡaḡat
 eddibbe terīd ḡaḡḡa min-elḡāzi waḡḡāzi k̄āl ana-ʔš aʔtikī mā
 ʔāndi-šī. k̄amet eddibba ḡamaʔet eledēbāb killehin wasauwet ʔasker
 ʔala-lḡāzi waḡau eliasākir jeḡtēlūn elḡāzi waḡām elḡāzi ḡārāb waḡ-
 rāḡ ʔalassābʔ waḡallu-ssābʔ aiš terīd. kallū eddibbe ʔamelet ʔalei
 10 ʔasker. kallū eš-leha ʔandek. kallū ettaʔleb ka-kinnāk eddibbe
 wana ḡatāltu-ttaʔleb. kallū lēš ḡatālt ettaʔleb. kallū nāk ūmmī
 ḡatāltūhu. k̄ām essābʔ misik elḡāzi waḡāʔātu ilā-ddibbe waḡāl
 lāddibbe kāmā laḡatāl ettaʔleb āntē-zē-ḡtīli elḡāzi waḡūdi ḡaifki.
 waḡatalāt elḡāzi uteḡūlli ḡajjib.

er seine Mutter in Thränen. „Warum weinst du?“ fragte er sie.
 Sie erwiderte: „Ich weine über den Mann, den du mir beigegeben
 hast; denn er hat mir Gewalt angethan und Reissaus genommen“.
 Hierauf kehrte der Löwe zur Höhle des Fuchses zurück, fand den
 Fuchs und sprach zu ihm: „Komm! ich will dir meine Mutter
 zur Frau geben; ich will dir nichts Böses thun“. Der Fuchs
 erwiderte: „Ich fürchte, du möchtest mich umbringen“. „Fürchte
 dich nicht!“ sagte jener, „das thue ich nicht“. Da kam der Fuchs
 heraus und ging mit ihm; jener aber hetzte die Hunde der Bärin(?)
 auf ihn, und diese frassen den Fuchs auf. Nun aber verlangte
 die Bärin ihren Lohn von dem Richter; dieser jedoch sagte zu
 ihr: „Was soll ich dir geben? ich besitze nichts“. Da bot die
 Bärin alle Bären auf und sammelte ein Heer, um gegen den Richter
 zu ziehen. Als die Bären nun heranzogen, um den Richter um-
 zubringen, ergriff dieser die Flucht und eilte zum Löwen. „Was
 wünschst du?“ fragte ihn dieser. Da erzählte er: „Die Bärin
 hat einen Trupp Soldaten gegen mich zusammengebracht“. Was
 hat sie denn mit dir zu schaffen?“ fragte jener. Da erzählte der
 Richter: „Der Fuchs hatte der Bärin Gewalt angethan; darauf
 habe ich den Fuchs umbringen lassen“. „Warum hast du dies
 gethan?“ fragte jener. Er antwortete: „Ich habe ihn umbringen
 lassen, weil er auch meiner Mutter Gewalt angethan hatte“. Auf
 dieses hin liess der Löwe den Richter ergreifen und ihn der Bärin
 ausliefern, indem er ihr sagen liess: „Gerade wie der Richter den
 Fuchs hat umbringen lassen, so lass du nun den Richter tödten,
 und nimm Rache an ihm“. Da liess die Bärin den Richter um-
 bringen, und du gehab dich wohl.

VI.

kān fī'u sulṭān ḳāsid jiftikīr fī-āmru ḡā wāḥid šēḡ ḳallū eiš
 tiftēkir ḳallō iftekīr li-tāt niṣwān wamā-li minnin weled ābzaš amūt
 wājibḳa-elḳursī emfāllāt. ḳallū-ššēḡ tōšṭi maši šahd ḳuddām allāh
 min-essās latisāt ūšhur jēḡik tāt ulād min-ḳil(l) mara wālād taštīni
 5 iben minnin. eštēker essulṭān fī-nāfsū māli wālād uhāda-ššēḡ jē-
 ḳūlli jēḡik tāt ulād waštī'u minnin wāḥid jēzull itnein. ḳām aštā
 šahd mašu ḳuddām allāh inkān šārli tāt ulād aštīk minnin wāḥid.
 ḳām eššēḡ aštāhu tēlāt tuffāḡāt ḳallū rūḡ lēand martek elḳēbire
 kūl nuṣ tuffāḡa ānte ūnuṣ tuffāḡa-īje utezauweḡ maša. tāni leile
 10 rūḡ lēand-ellūḡ kūl nuṣ tuffāḡa ānte unuṣ tuffāḡa-īje utezauwāḡ
 maša. leil-ettāte rūḡ lēand-martek ezzagīre waḳsīr ettūffāḡa kūn-
 -nuṣ ānte unuṣ hīje utezauwāḡ maša, waḳādir allāh jaštīk minnin
 ulād. waṭalaš eššēḡ rāḡ fī šuḡlu wabaḳā etmān esnīn mā-ḡā ila
 mārdīn wabaḳd etmān esnīn ḡā ila-šānd essulṭān wa'ara ulād essul-
 15 ṭān rijās ālhōḡa jēkraun. ḳallūn āntin ulād mīn. ḳālū nāḡen ulād

Es war einmal ein König, der sass einst in Nachdenken ver-
 sunken da. Da kam ein frommer Mann, der fragte ihn: „Worüber
 denkst du nach?“ Da erzählte er ihm: „Ich habe drei Weiber,
 kann aber keinen Sohn von ihnen bekommen; nun fürchte ich,
 ich könnte sterben und mein Thron würde unbesetzt bleiben“. Da
 sagte zu ihm der fromme Mann: „Willst du mir unter An-
 rufung Gottes das Versprechen ablegen, dass, wenn du von jetzt
 in neun Monaten von einer jeden deiner drei Frauen einen Sohn
 bekommst, du mir einen dieser Söhne übergeben wirst?“ Der
 König dachte zuerst über diesen Vorschlag nach und überlegte,
 dass wenn er, der kinderlose, nun gemäss der Aussage des
 frommen Mannes drei Söhne bekommen würde, auch wenn er
 jenem einen davon schenkte, ihm immer noch zwei Söhne bleiben
 würden. Daher entschloss er sich, unter Anrufung Gottes dem
 frommen Mann das verlangte Versprechen abzulegen. Hierauf
 übergab der fromme Mann dem König drei Aepfel und wies ihn
 an: „Gehe zu deiner ältesten Frau und iss du die eine Hälfte
 eines Apfels; sie aber soll die andere essen; wenn dies geschehen
 ist, so wohne ihr bei. Die folgende Nacht thue ebenso mit der
 zweiten Frau und die dritte Nacht desgleichen mit der jüngsten
 Frau; dann wirst du durch Fügung des Allmächtigen von ihnen
 Söhne bekommen“. Nach diesen Worten ging der fromme Mann
 seines Weges und liess sich acht Jahre hindurch in Märdin nicht
 mehr blicken. Nach Verfluss dieser Zeit machte er sich auf, den
 König zu besuchen. Er traf die Söhne des Königs, wie sie unter
 der Aufsicht eines Lehrers lesen lernten; da fragte er sie: „Wem
 gehört ihr?“ „Wir sind die Söhne des Königs“, erwiderten sie.
 Da ergriff er den ältesten Sohn und sagte zu ihm: „Geh, sage

essultān. misik iben elkebīr kālū rūḥ-kūl labūk š(š)ēḥ elladi aṣṭēt
 maṣu-lwaṣd gā, eiš tekūl jīgī lewaṣdu am-lā. rāḥ kāl labūhu-ssul-
 tān jā-baba wāḥid šēḥ misíkni ugā ila waṣdu jīgī am-lā. kallū
 rōḥ kullū ḥalli jīgī. waḡa-ššēḥ ila-šānd essultān waḡallu anī šāhdeti
 5 jā sultānūm. waḡallū ūḡad filmeḡlis aṣṭik šāhdek. waḡām essul-
 tān rāḥ ila-lḥīrām waḡāl lānniswān taṣau tāḡšaṣ eina-wāḥide taṣṭi
 iben ila-ššēḥ. elkebīre ḡālet ana mā-aṣṭī walwustānīje ḡālet ana
 māṣṭī wazzeḡīre ḡālet šaleijeṭīḡ (Anm. 8) tāḡed ibni ana mā aṣṭī'u.
 waḡām essultān rigāṣ waḡār fi amru eš jāsmel maṣ-aššēḥ waḡā
 10 ila-lmiglis waḡallū jā šēḥ oṭlub ḡahab keṭīr taṣṭik. waḡallū āna
 mā āḡud illa šāhd lākil aṣṭeit maṣī. warigṣū nās elmiglis kālū jā
 sultānūm ḡāda-ššēḥ mā-jīḡbāl etmān óḡrubū ḡalli jerōḥ. waḡām
 essultān saḡat eššēḥ waḡām eššēḥ rāḥ filbālād waṣākān ila-lsaṣer
 waḡó-lulād menālḡōḡa wa'āḡad iben elkebīr eššēḥ waṭār filḡāwa.
 15 waḡó ennās ila-šānd essultān waḡālu-ššēḥ wadda ibnak. kāl irkābū
 ḡebūhu. kālū jā sultān filḡāwa ṭār mā nilḡakū. waṣšēḥ wadda

deinem Vater, dass der Mann, dem er das bekannte Versprechen abgelegt hat, wieder gekommen sei, und frage ihn, wie er darüber denke, ob derselbe auf die Erfüllung des Versprechens rechnen könne, oder nicht. Da ging der Junge hin und richtete dies seinem Vater aus. Der König befahl, der Mann möge vor ihm erscheinen. Als der fromme Mann vor den König getreten war, fragte er: „Wie steht es mit dem Versprechen, das du mir gegeben hast?“ Der König aber erklärte sich bereit, dasselbe zu halten, hiess ihn sich im Empfangszimmer hinsetzen und ging in sein Frauengemach. Dort sagte er: „Kommt! ich will einmal sehen, welche von euch ihren Sohn dem frommen Manne übergeben will“. Die älteste Frau jedoch erklärte, sie würde ihren Sohn nicht hergeben, ebenso die mittlere; die jüngste aber sagte: „Du kannst mir wohl meinen Sohn mit Gewalt nehmen; aber freiwillig gebe ich ihn nicht her“. Da kehrte der König zurück, ganz verlegen, was er mit dem frommen Manne thun solle. Als er sich wieder im Empfangszimmer befand, bot er dem Manne an, er möge eine Menge Gold fordern, er wolle es ihm geben. Dieser aber erklärte, er verlange nichts, als das, was ihm versprochen worden sei. Die Rāthe, welche nun herzukamen, schlugen dem König vor, er möge den frommen Mann, da derselbe kein Geld annehmen konnte, schlagen und seines Weges gehen lassen. Da liess der König den frommen Mann zum Hause hinauswerfen. Der Mann aber ging in die Stadt und wartete bis um die Vesperzeit; als nun die Knaben aus der Schule zurückkehrten, ergriff er den ältesten derselben und flog mit ihm durch die Luft auf und davon. Da liefen die Leute zum König, um ihm zu berichten, der fromme Mann habe seinen Sohn entführt. Dieser befahl aufzusitzen und ihn ihm zurückzuholen; die Leute aber erzählten, wie der fromme

-lwälād haṭṭu fī ḡebāl waḡallū jā ebni ana šēḡ elḡazāl-ana. anta
 ebḡā fī-hāḡḡebāl wana ba'd ʔašrīn jōm āḡi leʔandek. warāḡ eššēḡ
 wabaḡa elwālād fī eḡḡebāl idaūwirlū ʔala ḡašīš jākil min-ḡōʔu.
 wabaʔd ʔašrīn jōm ḡā eššēḡ ḡallū taʔāl jābni ana oḡʔad oḡḡrā ujin-
 5 fītiḡ fī-haḡḡebāl bāb eḡḡūl fowuʔt ālbāb fīru ʔūlbe ḡībliḡe utaʔān
 tawaddīk labeit abūk. waḡaḡal ālwālād ila-lbāb aḡad elʔūlba uḡā
 jiṭlaʔ uṭallaʔ ḡalfu inkāfel ālbāb wabaḡa elwālād ḡauwa. ḡām
 eššēḡ rāḡ fī-ʔūḡlu. hāk elbāb kūš-ʔābʔe senīn jinfāteḡ naḡle wa-
 bāḡa elwālād ḡauw-elbeit waḡār fī-āmru eiš jāsmel. waḡām baḡa
 10 idaūwer fowuʔt elbeit wasimōʔ ḡōs(s) ḡeiwān ḡauw-ālbeit wa'aḡad
 fīdu ʔūd wabaḡa jeḡfur filarḡ. ḡafar muḡdār šahreīn waṭalaʔ ʔala
 wuḡḡ-eddinjā waḡūlbe maʔu, wāḡā biddārb wawuʔil labālād mitel
 mardīn wa'ara moi ḡuddām ālbālād. ḡāl ānzāl āsbaḡ fī-elmoi hāda
 waḡū nizil jisbaḡ waṇfātaḡāt elʔūlba waṭalaʔ minna ʔābʔe ḡazālāt
 15 wabaḡau jilʔabūn ilaman-ṭalaʔ libis eḡwāʔū ḡō kil(l)-waḡede bāset

Mann ihn durch die Luft entführt habe, und folglich unerreichbar sei.

Unterdessen brachte der fromme Mann den Knaben auf einen Berg und sagte daselbst zu ihm: „Mein Junge, ich bin der Fürst der Gazellen; verweile hier auf dem Gebirge zwanzig Tage, bis ich zurückkomme“. Nach diesen Worten entfernte sich der Mann; der Knabe aber blieb dort und suchte sich Kräuter um seinen Hunger zu stillen. Nach Verlauf von zwanzig Tagen kam in der That der Mann zurück und sprach zu dem Knaben: „Komm! mein Junge; ich will mich hinsetzen und laut lesen; dann wird sich in diesem Berge ein Thor aufthun; geh durch das Thor hinein und hole mir eine Schachtel, die sich dort befindet; dann will ich dich wieder zu deinem Vater bringen“. Der Junge ging in der That durch das Thor hinein und ergriff die Schachtel; als er aber auf dem Rückweg war, blickte er um sich, da schloss sich das Thor und der Junge blieb drinnen. Der Mann jedoch zog unbekümmert seines Weges. Dieses Thor war ein solches, das sich alle sieben Jahre bloss einmal öffnet. Als nun der Knabe in dem Gemach innerhalb des Thores sich gefangen sah, wusste er zuerst nicht, was er beginnen sollte; dann fing er an, das Innere des Gemaches zu untersuchen. Da vernahm er die Stimme eines lebenden Wesens; er ergriff daher ein Stück Holz und begann, den Boden aufzugraben. So grub er ungefähr zwei Monate, endlich gelangte er auf die Fläche der Welt; die Schachtel aber hatte er noch immer bei sich. Nun zog er des Weges und erreichte eine Stadt, die wie Mārdīn aussah. Vor der Stadt aber fand er ein Wasser; da beschloss er, sich darin zu baden. Wie er sich nun im Wasser befand, öffnete sich die Schachtel, und es sprangen aus derselben sieben Gazellen heraus; die tanzten, bis er aus dem Wasser kam und seine Kleider wieder angezogen hatte, dann kam eine jede Gazelle herbei, küsste ihm die Hand

idu waštātu gamšet dahab. wabint essultān kāsēdet tetefarrāg
 šalē'u wahū mā ješūfa. waḥat(t) elšülbe fī zöbbu watsaṭṭah nām.
 waḳāmet bint essultān rāhet šabatet elšülbe minnu. waḳāmet essul-
 tān šāhet léja hadīk elleile muḳdār ḡamsīn-bint waḳālet taṣau
 5 tefarragū wāš lösbōje fī'u šāndī. waḗāhu elbenāt ila šand-bint
 essultān wasākkīt elbāb waṭālaṣat elšülbe waṭalaṣ min-elšülbe sābse
 zöbūdet sūd nāku ha'ūk elḡamsīn bint. waṣāret eṣṣubḡ waḳāmu
 elbenāt rāḡu kul(l) waḡede labeit abū'a. waḳālū léhin eiš ḡāra frās-
 kūn embārḡa. ḳālū mā nōšrif bint essultān tašrif. iltāmmu-nnās
 10 urāḡu ila šand essultān waḳālū-lahu šūf bintek eiš zāmelet fī-rāsna
 embārḡa. ḳāl essultān ana-mābī ḡabar. bašet essultān ḡalf bintū
 ḳalla āš samiltī. ḳālet ana-ḳāsede fī-ḳāšri areitu ḡā wāḡid nizil
 sibeh fī-almoi wamaṣu šülbe waṭalaṣ min-elšülbe sābse ḡazālāt wa-
 lösebū wakeijefū laman ṭalaṣ libis eḡwāsū ḡau laṣandū kil(l)-wāḡede
 15 bāset idū waštātu gamšet dahab. riḡas essultān ḳāl jā-bintī ḡibīlī
 elšülbe, elḡazālāt mā jilṣabūn lānniswān jilṣabūn lilergāl. ḳāmet
 rāhet bint essultān ḡābet elšülbe lobū'a. waṣāret ālmāsū waṣsultān
 šāḡ elḳāzi walmūftī waḳebār ālbālād waḳāl-lehin taṣau leṣandi
 waḡau eltāmmū zāndū waṭalaṣ^a elšülbe waṭalaṣu sābse zöbūde sūd

und überreichte ihm eine Handvoll Gold. Die Tochter des Königs
 jener Stadt aber hatte diesem ganzen Schauspiel zugesehen, ohne
 dass der junge Mann sie bemerkt hatte. Als er nun die Schachtel
 in seine Brusttasche gethan und sich niedergelegt hatte, um ein
 wenig zu schlafen, kam die Prinzessin herbei und stahl ihm die
 Schachtel. Darauf lud sie für jene Nacht fünfzig Gespielinnen
 ein, damit diese das Spielzeug, das sie in ihrem Besitze hatte, in
 Augenschein nähmen. Die Mädchen kamen in der That zur Prin-
 zessin; sie verriegelten die Thüre und holte die Schachtel hervor.
 Da sprangen aber aus der Schachtel sieben Dämonen hervor, und
 thaten jenen fünfzig Mädchen Gewalt an. Als es Morgen wurde,
 gingen die Mädchen nach Hause. Wie man sie nun befragte,
 was mit ihnen am vergangenen Abend vorgegangen sei, antworteten
 sie, sie wüssten es nicht, die Prinzessin wisse darum. Da liefen
 die Väter zusammen, gingen zum König und forderten ihn auf,
 zu untersuchen, was seine Tochter am vergangenen Abend an-
 gerichtet habe. Der König erwiderte, er wisse nichts davon,
 schickte aber nach seiner Tochter und befragte sie, was sie gethan
 habe. Da erzählte sie ihm, wie sie den jungen Mann baden und
 die Gazellen tanzen gesehen habe. Hierauf forderte sie der König
 auf, ihm die Schachtel zu übergeben, da das Tanzen der Gazellen
 nicht für die Weiber, sondern für die Männer sei; die Prinzessin
 holte ihrem Vater die Schachtel und übergab sie ihm. Als es
 Abend geworden war, liess der König den Richter, den Gross-
 richter und die angesehensten Leute der Stadt zu sich rufen, und
 wie sie sich nun in seinem Zimmer versammelt hatten, holte er
 die Schachtel herbei. Da sprangen aber aus der Schachtel sieben

min elšölbe wakil(l) wāhid fidu toppūz waḡatalū essultān waḡeḡālū
 küllin. šāret ešsubḡ iben essultān fallāt dellālīn filbālād halšülbe
 hādi kúmmīn hī-lehū jīgī ilašāba waštīu uḡtī. baḡa jerūḡ wāhid
 jeḡul ana, jaḡullu-ben essultān ida mā-ṭalašt ānta aḡrub raḡbetak,
 5 jihāf ezzelemā mā-jīgī. simās šāhib elšülba bnāfsū irōḡ ila-šānd
 iben essultān jeḡullū ana šāhib elšülbe. ḡallū wammā ṭalašt ānta
 aḡrub raḡbetek. ḡallu šala rāsi. šāret ālmēsa waḡābu-lšölba wa-
 ṭalašu sābse ḡazālāt min-elšülba walōšebū wakeijefu ila-šsubḡ wa-
 kil(l) waḡede bāset idū wa'aštētu ḡamšet ḡahāb. waḡām iben essül-
 10 ṭān ḡaṭas nikāḡ üḡtū šala-hāda abu-lšülbe watezauwāḡ wabašd
 ezzawāḡ abu-lšölba ḡāl āna erūḡ šala ahli. ḡallū ahlik einnē.
 ḡallū ahli fi-stambūl wa'ana iben sultān mitlek. waḡāl-lahu ana
 uḡtī ma-aštīk tewaddīa. ḡallu ḡalli tibḡā šandek. waṭalaš abu-
 -lšülba rāḡ wuṣil lāččöl šala-moi wanizil jisbaḡ waṭalašu-lḡazālāt
 15 min-elšülba wabaḡau jilšabūn jeḡeifūn ila mān-ṭalaš kil(l) wāḡede

schwarze Dämonen hervor, ein jeder mit einer Keule in der Hand, und schlugen den König nebst allen seinen Leuten todt. Als es Morgen geworden war, schickte der Sohn des Königs Ausrufer in der Stadt herum mit der Kunde, derjenige, welchem die Schachtel gehöre, wer es auch sei, möge kommen und ihre Anwendung zeigen; er verspreche ihm dafür seine Schwester zur Frau zu geben. Wenn nun einer kam und sagte, er sei es, so drohte ihm der Prinz, wenn es herauskomme, dass er nicht der rechte sei, würde ihm sein Kopf abgeschlagen; daher fürchteten sich die Leute und kamen nicht. Zuletzt hörte auch der wirkliche Eigenthümer der Schachtel von der Sache und ging selber zum Prinzen, um ihm anzuzeigen, dass er der Besitzer der Schachtel sei. Auf die Drohung des Prinzen, er würde ihm den Kopf abschlagen lassen, wenn es herauskäme, dass er nicht der rechte sei, erklärte er, er sei in diesem Falle bereit zu sterben. Als es nun Abend geworden war, brachte man die Schachtel herbei. Da sprangen sieben Gazellen aus derselben hervor, tanzten und belustigten sich bis zum Morgen; schliesslich küsste eine jede dem Eigenthümer die Hand und überreichte ihm eine Hand voll Gold. Da liess der Prinz den Ehecontract seiner Schwester und des Eigenthümers der Schachtel aufsetzen, und die Hochzeit fand statt.

Nach der Hochzeit erklärte der Besitzer der Schachtel, er wünsche zu seinen Angehörigen zurückzukehren. „Wo befinden sich diese?“ fragte der Prinz. Jener antwortete: „Meine Angehörigen wohnen in Stambul, und ich bin ein Prinz gerade wie du“. „Aber ich lasse es nicht zu, dass du meine Schwester mit dir wegnimmst“, sagte der Prinz. „So mag sie bei dir bleiben“, erwiderte der Eigenthümer der Schachtel und zog weg. Als er in der Steppe zu einem Gewässer gelangt war, stieg er in dasselbe hinein, um zu baden; da sprangen wiederum die Gazellen aus der Schachtel heraus, tanzten und belustigten sich, bis er

bāset idū aštétu gamšet dahab waḡālūlū jā aḡini (*Anm.* 9) lein
 terid etrōḡ. kāl erid arōḡ sala-beit abū'i ila stambūl. kālū ida
 rūḡt labeit abūk aḡūk ezzeḡir jiktilek. ḡallin eiš ašmāl. ḡālūlū
 tašan irḡāsa ila šand maratek warākkib mašak šasker. riḡōš ila
 5 sand-maratū warākkāb mašu šasākir warigāsa ila stambūl warāḡ
 ila-beit abūhu waḡār farah fī-beit abūhu. wa'aḡihu-zzaḡir mā-kān
 jerid jigī lamān šāfū mā-ḡā arāhu wamā-ḡā lašandu. aḡihu-zzaḡir
 eštēker fī nāfsū jeḡir elmāsa arōḡ āktilu. waḡāret elmesa waḡšaḡḡah
 nām abū elšūlba waḡāret billeil aḡihu-zzaḡir ḡā jiktilu, waḡāmū
 10 šōbūdet essūd min elšūlbe waḡatalu iben essultān ezzeḡir waḡār-
 rūhu barra. waḡōšedū min ešḡubḡ arō iben essultān maḡtūl baḡa
 jedauwerūn ta-jikšasūn min ḡatalū wamā jašrefūn. ḡāmū rāsālū
 ḡabar ilā-ddēv waḡā eddēv waḡāl ila essultān ḡuttāl ibnek ana
 ašrifu. ḡallū mínḡū. ḡallū maš-ābnek elkeḡir fī'ū šūlba jeḡib jeḡālōš
 15 elšūlbe nās lafilšūlbe ḡatalūhu. ḡābu-lšūlbe waḡalaš minna sābšō
 ḡazālāt. wassultān kāddāb eddēv ḡallū āntē tikdib. waḡām eddēv

aus dem Bade herauskam; dann küsste ihm eine jede die Hand und überreichte ihm eine Handvoll Gold. Darauf fragten sie ihn, wohin er reisen wolle. Er erzählte ihnen, er wolle nach Stambul zu seinen Angehörigen ziehen. Sie aber warnten ihn und sagten: „Wenn du nach Hause kommst, so wird dich dein jüngster Bruder umzubringen suchen“. Auf seine Frage, was er denn thun sollte, riethen sie ihm, zu seiner Frau zurückzukehren und eine Schaar Reiter mitzunehmen. Dies that er. Hierauf gelangte er, von einer Reiterschaar begleitet, nach Stambul in sein väterliches Haus. Da wurde nun ein grosses Freudenfest gefeiert; der jüngste Bruder aber weigerte sich, daran Theil zu nehmen und wollte, als er seinen Bruder sah, nicht zu ihm kommen, sondern überlegte sich, wie er ihn, wenn es Abend geworden wäre, umbringen könnte. Als sich nun der Eigenthümer der Schachtel zum Schlafe niedergelegt hatte, kam in der That während der Nacht sein jüngerer Bruder, um ihn zu ermorden. Da sprangen aber die schwarzen Dämonen hervor, tödteten den Prinzen und warfen ihn vor's Haus. Als nun die Leute früh aufstanden, fand man den Prinzen ermordet und begann nachzuforschen und sich zu erkundigen, wer ihn getödtet haben könnte; aber man brachte es nicht heraus. Daher schickte man einen Boten an den Unhold; dieser kam, trat vor den König und erklärte ihm, er kenne die Mörder seines Sohnes. „Wer sind sie denn?“ fragte der König. Der Unhold erwiderte: „Dein ältester Sohn besitzt eine Schachtel; er soll sie bringen und hervorziehen; die Personen, welche in der Schachtel verborgen sind, haben jenen ermordet“. Da holte man die Schachtel; aber es sprangen aus derselben bloss sieben Gazellen heraus. In Folge davon schalt der König den Unhold einen Lügner; dieser aber wurde zornig und eilte weg. Die schwarzen

zōṣel warāḥ. waḡāmu ṣōbūdet essūd billeil warāḥū jiktilūn eddēv.
 eddēv kān léhu arḇēṣīn wālād wakūmma kān jingībin min-estambūl
 jeḥūṭṭu fileḥsarije (*Anm.* 10). waḡāmu ṣōbūdet essūd ḡatalūhu
 waḡatalū arḇēṣīn ibnu wamarātū wamā ḡallō minnin šī waḡaṭaṣu
 5 unfin wa'edānin waḡaṭṭū'un fiṭūre waḡābū'en. waḡī'u ḡuddām estam-
 būl kjāf emḡād ḡälbeit (*Anm.* 11) ḡau ḡalāṣu ālkāf waḡaṭṭū-ttūre
 taḡt ālkāf waḡau ḡōṣedū fī moḡāṣōn. waḡār eṣṣubḡ ḡōṣed essultān
 waḡā'u-lḡabar addēv wa'ulādu maḡtūlin wa'anfin waḡānin maḡṭūṣīn.
 waḡām essultān fällāt dellēlin filbālād waḡāl min ḡatal haddēv
 10 u'ulādu, ṣāndi sāḇṣe bānāt taṣṭī'ūne. waṭaḡaṣ ṣōbūdet essūd wa-
 ḡālū jā sultānūm nāḡen ḡatalna eddēv wo'ulādu. ḡāllin anī ünfin
 waḡānin. ḡāmū rāḡū ḡābulū ettūre min taḡt elkāf. ḡām aṭṭāhin
 sāḇṣe bānātu waṭezauweḡū wawuṣelū lemurādin.

VII.

kān fī'u sultān waṣāḡ eddellāl filbālād aḡad lā-jīṣāl lā nār
 15 walā, ḡau essultān jedauwir tebdīl elleila. waḡām essultān wul-
 wāzīr dauweru billeil filbālād wa'arau ḡau fī-ḡāṣer ṣēli waḡām

Dämonen aber machten sich in der folgenden Nacht auf, um den Unhold umzubringen. Der Unhold hatte vierzig Söhne; so oft er über die Einwohner von Stambul ergrimmt war, fügte er ihnen grossen Schaden zu. Die schwarzen Dämonen aber tödteten den Unhold nebst seinen vierzig Söhnen und seiner Frau; Niemand liessen sie übrig. Ihre Nasen und Ohren schnitten sie ab und thaten sie in einen Sack, den sie mitnahmen. Vor den Mauern von Stambul lag ein grosses Felsstück, so gross als dieses Haus; diesen Felsblock wälzten sie weg, legten den Sack unter denselben und gingen an ihren Platz zurück. Als der König am andern Morgen früh aufstand, und die Nachricht vernahm, der Unhold sammt seinen Söhnen sei ermordet und ihre Nasen und Ohren abgeschnitten, schickte er die Ausrufer in der Stadt umher und liess verkündigen, denjenigen, welche den Unhold und seine Söhne getödtet hätten, wolle er seine sieben Töchter zu Frauen geben. Da kamen die schwarzen Dämonen hervor und bekannten sich als die Mörder des Unholds und seiner Söhne. „Wo sind denn aber ihre Nasen und Ohren?“ fragte der König. Da holten sie ihm den Sack, den sie unter dem Felsblock versteckt hatten. Hierauf gab er ihnen seine sieben Töchter zu Frauen; sie hielten Hochzeit und erreichten, was sie sich gewünscht hatten.

Es war einmal ein König, der liess durch den Ausrufer in seiner Stadt bekannt machen, Niemand solle ein Feuer oder ein Licht anzünden, denn der König wolle in der nächsten Nacht incognito herumstreifen. Während der Nacht machte sich der König in Begleitung des Ministers auf den Weg; bei ihrem

essultān wulwezīr kallabū ila-lkaṣer arau tāt bānāt kāsidīn filkaṣer.
 bint elegbīre kālet ja aḥawāti jekūn allah jeḥōtt erraḥem fī-kālb
 essultān kān jibṣat jeṭlūbni tā-sauwīlu cādir ta-jūkṣad hūwe uṣas-
 kēru umā-jinteli, kālet bint elwustānīje min-māl allāh jekūn essul-
 5 tān jibṣat jeṭlūbni kūntu tesauwīlu terrāḥa ta-jūkṣad hūwe uṣaskeru
 kūlla umō tīnteli. riḡeṣāt bint elezgeijere kālet min-māl allāh
 jekūn essultān jibṣat jeṭlūbni āllah kān jaṣṭīni minnu iben dāmbōka
 min-fūzza udāmbōka min-dāhab. riḡeṣ essultān aḥād elwāzīr urāḥ
 ālbeit waḳāl lālwezīr nēšin halbeit lā jezīṣ. waṣāret miṣṣubḥ es-
 10 sultān kāl lālwezīr rūḥ eṭlūbli bint elegbīre beḳaūl-allah ubeḳaul
 errasūl. rāḥ ṭalāba watezauwāḡ essultān waḳāl lālmara anī-ccādir
 laḳulti tesauwīlek. kālet kwāni-ssāma. šār tēni jōm kālet (*Anm.* 12)
 rūḥ eṭlūbli bint elwustānīje. ṭalāba utezauweg. ḳalla anī ṭerāḥet
 laḳulti tesauwīlek. ḳālt-ikjāne arz āllah. tālit-jōm kāl lālwezīr

Herumstreifen durch die Stadt erblickten sie aber ein Licht in einem hochgelegenen Gemache. Da stiegen sie zu dem Gemache hinauf und fanden daselbst drei Mädchen: Das älteste Mädchen sprach: „O Schwestern! wenn Gott nur dem Herzen unsres König Zuneigung einflößen möchte, so würde er mich durch einen Boten zur Ehe begehren; dann würde ich ihm ein Zelt bereiten, unter welchem er mit allen seinen Soldaten Platz hätte, ohne dass es voll würde“. Hierauf sprach das zweitälteste Mädchen: „O möchte es doch Gott schicken, dass mich der König durch einen Boten zur Ehe beehrte; dann würde ich ihm einen Teppich bereiten, auf welchem er mit allen seinen Soldaten Platz hätte, ohne dass derselbe voll würde“. Zuletzt hob das jüngste Mädchen an: „O möchte es doch Gott schicken, dass mich der König durch einen Boten zur Ehe beehrte; Gott würde mir dann von ihm einen Sohn schenken, dessen Locken je eine von Silber, die andere von Gold wären“. Als der König diese Reden vernommen hatte, trat er mit dem Minister den Rückweg an; bevor er aber nach Hause ging, befahl er dem Minister, das betreffende Haus durch ein Merkmal zu kennzeichnen, damit man es wieder auffände. Am frühen Morgen befahl der König nun dem Minister, dorthin zu gehen und nach der Satzung Gottes und seines Profeten um das älteste Mädchen anzuhalten. Dies geschah, und die Hochzeit fand statt. Da fragte der König das Mädchen: „Wo ist denn das Zelt, das du mir zu bereiten versprochen hast?“ Sie jedoch antwortete: „Das Zelt ist der Himmel dort“. Am folgenden Tage befahl der König dem Minister um das zweitälteste Mädchen anzuhalten. Er that es, und die Hochzeit fand statt. Da fragte der König das Mädchen: „Wo ist denn der Teppich, den du versprochen hast mir zu bereiten?“ Da antwortete sie: „Der Teppich ist die Erde Gottes hier“. Am dritten Tag befahl der König dem Minister nochmals, hinzugehen und um das jüngste Mädchen anzuhalten. Dieser ging

rūḥ eṭlubli bint elzegeijere. rāḥ ṭalāba waḡābā-tzauwāḡ. ḡalla
 anī ibel-laḡultīli. ḡālet āna min-āllah ṭalabtu ḡādir āllah jaṣṭi wa-
 tākmīl ettisṣat ūṣhur. ṣār ila-mārt lezegeijere iben. waḡau-ḡawāta
 waḡālū ilāḡḡidde erfāsi-lwālād min-taḡt-elmāra waḡūdi haude kāl-
 5 bein āssūd ḡūṭṭī'in taḡt-elmāra (*Anm.* 13). uḡedīlki ānti mīnnena
 ālf ḡāzi ukūli maret essultān ḡābet kālbein sūd waṣṭeina-lwālād.
 aṣṭātin ālwālād waṭṭalasat eḡḡidde leṣand essultān waḡalla-ssultān
 eiṣ ṣamilti. ḡālet marātek ḡābet kālbein sūd. ḡallā rūḡi ḡībī
 mārati ila bāb āsserai. ḡābu-lmara waḡābaḡu ḡāmāl waṣāddu ḡild
 10 eḡḡāmel ṣaleija waḡallau rāsa labarra wabaḡau kil(1) jōm jeḡībūla
 raḡīf ḡubez jīṣamū'a wāna lajefūt jībzek fwuḡḡa wajeṣreba ḡaḡar.
 waḡābu-lwālād waḡaṭṭū'a (*Anm.* 14) fi sāndūk waṣwārru fi-elbāḡer
 warāḡ essāndūk. wāḡid ḡājim jeṣīd sāmak wa'ara-ssāndūk ṣala wuḡḡ
 elbaḡer waḡām ḡāb essāndūk waḡdāḡu lālbeit waṣfatāḡ essāndūk
 15 wajira wālād iben jomein ṭālāte fi-essāndūk waḡāl lamarātū āllah
 min-bāṭneki mā aṣṭāna iben lākin aṣṭāna iben min-elbāḡer. waḡā-
 met sabbahāt elwālād filmahṣab waṣār mōjetu ḡahab wabaḡau

und holte sie; und die Hochzeit fand statt. Darauf fragte der König: „Wie steht es mit dem Sohne, von welchem du gesprochen hast?“ Jene antwortete: „Ich habe ihn von Gott erbeten; Gott in seiner Allmacht kann ihn mir nach Ablauf der neun Monate schenken“. In der That gebar das jüngste Mädchen dem König einen Sohn. Als ihre älteren Schwestern dies erfahren hatten, befahlen sie der Hebamme: „Nimm der Frau den Knaben weg und lege ihr diese beiden schwarzen Hunde unter; dafür sollst du von uns tausend Thaler erhalten; dann mußt du dem König sagen, seine Frau habe zwei schwarze Hunde geboren; den Knaben aber mußt du uns bringen“. So geschah es; jene übergab den Schwestern das Knäblein und trat sodann vor den König. Auf dessen Frage, wie es stehe, erzählte sie, seine Frau habe zwei schwarze Hunde geboren. Da befahl der König, die Frau an das Thor des Palastes hinauszuschaffen. Dorthin brachte man sie; dann schlachtete man ein Kamel und band ihr die Kamelhaut um den Leib; bloss den Kopf liess man draussen. Von nun an brachte man ihr jeden Tag einen Brotfladen zur Nahrung, und jeder, der an ihr vorbeiging, spie ihr in's Gesicht und warf ihr einen Stein an.

Die Schwestern aber thaten das Knäblein in ein Kistchen und warfen dasselbe in's Meer (in den Fluss?); das Kistchen wurde von den Wellen weiter geführt. Ein Mann jedoch, welcher die Fischerei betrieb, erblickte das Kistchen, holte es herbei und brachte es nach seiner Wohnung; dort eröffnete er es und fand darin ein zwei bis drei Tage altes Knäbchen. Da sagte er zu seiner Frau: „Gott hat uns aus deinem Leib keinen Sohn geschenkt, aber aus dem Meere hat er uns einen solchen zu Theil werden lassen“. Als nun die Frau den Knaben in der Bütte badete, verwandelte sich das Wasser, welches in derselben war, in Gold. So zogen

irabbaun əlwälād waşār şāndin ʕtmān keṭir. waḵwälād giber wa-
 baḵa jiləb bein elulād, wajōm elwāhid lūlād ḵatalūhu waḵālūlū
 ʔnt mānt-iben şijād essāmāk. biki uḡā leʔānd-abūhu waḵāl āna
 mḥaḵḵa māna ibnek. ḵallu lā min-şāla wuḡḡ elbaḥer ḡibtūk. wa-
 5 ḵām elwälād ʕḡābān waḵāl arūḥ edauwir şala-beit abūi. rikib
 faras waṭalaş min elwilāje ubaḵa jedauwir fi-haccōl. rāḥ şala-ḵaşer
 fātāḥ bāb elḵaşer udaḥal laḡauwa, ara dauşāk mabsōṭ ukürsi maḥṭōṭ
 uḵaljūn maşlōḵ ufinḡān cai. şirib finḡān cai uḵaljūn tetūn wute-
 şaṭṭaḥ nām. hūwe finnōme waḡit ḥamāme nezelet filḵaşer waşa-
 10 laḥāt dilḵaha waşāret bint waḡit ḵāşadetu min ʕnnōm waḵālītlu
 jā-şāb(b) min ḡābek lahaun. ḵālla āllah bāşatni. ḵālet ʕbḵaūl-allah
 ubḵaūl errasūl tāḥedni. ḵālla āḥūdki lākin ta-mā aşel labeit abūi
 mā āḥedki. ḵālītlu tōşṭi maşi şāhd ḵuddām allāḥ tāḥudni aḡi
 maşek. ḵālla aşṭi maşki şāhd taşai maşi āḥedki. ḵālītlu eş laḵul-
 15 tūlek fiddārb tā-tesaūwi. ḵāllā naşam waḵāmū ḡō şala-welājet beit
 abūhu wabāḵau barra əlwelāje waḡizelū filbestān. ḵālet jiḡi-ssulṭān

sie den Knaben auf und wurden dabei sehr reich. Einst nun, als der Knabe schon gross geworden war und mit seinen Kameraden spielte, schlugen ihn diese, und behaupteten, er sei nicht der Sohn des Fischers. Da lief er weinend zu seinem Vater und fragte ihn: „Ist es denn wahr, dass ich nicht dein Sohn bin?“ Jener antwortete: „Nein, das bist du nicht, sondern auf der Oberfläche des Meeres habe ich dich gefunden“. Da wurde der Jüngling missmuthig und erklärte, er wolle ausziehen, um die Familie seines Vaters aufzusuchen. Er bestieg ein Pferd, ritt aus der Ortschaft weg und streifte in der Steppe herum. Da kam er zu einem Haus, öffnete die Thüre desselben und trat in das Innere: hier fand er, dass Polster ausgebreitet, ein Stuhl hingesezt, eine Wasserpfeife angezündet und Thee zubereitet war. Er trank ein Tässchen Thee und rauchte eine Pfeife; dann legte er sich hin, um zu schlafen. Während er aber schlief, kam eine Taube und liess sich auf das Haus nieder; dort warf sie ihre Umhüllung ab und verwandelte sich in ein Mädchen; dann ging sie und weckte den jungen Mann. Sie fragte ihn: „Was hat dich hierher geführt?“ „Gott hat mich geschickt“, antwortete er. Da fragte sie ihn: „Willst du mich nach der Satzung Gottes und seines Profeten zur Frau nehmen?“ „Ja“, antwortete jener, „aber bevor ich meine Heimat gefunden habe, kann ich dich nicht heiraten“. Da sagte sie zu ihm: „Wenn du mir ein festes Versprechen unter Anrufung Gottes ablegen willst, dass du mich zur Frau nehmen wirst, so will ich mit dir ziehen“. Hierauf erklärte er: „Ja, ich schwöre es dir zu, ich will dich zur Frau nehmen, komm nur mit!“ Nun forderte sie ihn auf, alles dasjenige, was sie ihn unterwegs zu thun heissen würde, auszuführen, und er versprach ihr dies. So brachen sie auf und gelangten zu der Stadt, wo sein Vater residierte; sie blieben aber ausserhalb der Stadt in den Baumgärten. Da wies sie ihn an: „Wenn der

eljōm ʕalbistān jeḳūlleḳ taʕān lahōne lā terūḥ laʕandu. aúwalmā
 -ssultān ḡa wara elwālād mā-baḳā itīḳ isāḳkin bāla (e)lwālād. rāḥ
 elwālād leʕand elbint waḳalla-sseltān arāni uʕāḥni umā-ruḥtu lé'o.
 ḳālītlu ḡadā ila ḡā leʕandek rūḥ iʕrāb fiḡān ḳahwe uḳūm lā te-
 5 sākkin (*Anm.* 15). waḡā-ssultān ʕalbeit wabaḳa jiftekir. ḡō-nnis-
 wān laʕandu ḳālūlu jā sultān eiʕ tifttekir. ḳāl areitū wālād ʕāb(b)
 dāmbōḳa min-fūzza udāmbōḳa min-dāhab. wanniswān ḳālū labaʕzin
 ikūn wālād ālladi wārreina filbaḥer ḡā. jeḳūmūn jibʕatūn meime
 ʕaḡūz ila-lḳaʕer walmara ḳatalet lemeime ʕaḡūz wamā dēḡalita lāl-
 10 ḳaʕer. ʕāret tāni jōm. essultān ḳaʕed rāḥ min-eʕṣūbb ʕalbestān
 walmara ḳalet lāl wālād āssultān eljōm jibʕat jedʕik ila beitu, rūḥ
 maʕu lākin ḡūllik hāda fārḡ essānnōr waḥaṭṭu fi-ʕūbbek waḡūlleḳ
 hai bāḳet erriḡān, waḳt lātidḡul fbāb esserāi fī'u mara ḳāʕide
 fi-ḡild ḡāmāl eʕrūba bāḳet erriḡān waṭlāʕa ila-lḳaʕer leʕand essul-
 15 tān, ila-ḡābūlek aḳel lā tākel, ṭāʕam ila-ssānnōr, ila-ssānnōr akalet
 umā mātet kil wa'in-mātet lā-tākel. waḳt lateḳūn tiḡi elpādiʕāḥ

König nun heute in dem Garten spaziert und dich auffordert, zu ihm zu kommen, so folge ihm nicht“. Sobald hierauf der König den Jüngling zu Gesicht bekommen hatte, konnte er es nicht mehr aushalten, ohne ihn bei sich zu haben. Der Jüngling aber berichtete dem Mädchen, dass der König ihn gesehen und zu sich gerufen hätte; er hätte aber der Einladung keine Folge geleistet. Darauf wies sie ihn an: „Wenn der König morgen zu dir hinauskommt, so gehe zu ihm und trinke bei ihm ein Schälchen Kaffee; aber dann brich ohne weiteres Verweilen auf“. Unterdessen aber kam der König in Nachdenken versunken nach Hause. Dort erzählte er, dass er einen Jüngling draussen getroffen hätte, dessen Locken je eine von Silber, und die andere von Gold seien. Da sprachen die Weiber untereinander die Befürchtung aus, es könnte dies etwa der Knabe sein, den sie hatten in's Meer werfen lassen; daher schickten sie ein altes Mütterchen in das Haus wo die Fremden abgestiegen waren; aber das Mädchen schlug (liess tödten?) das Mütterchen und liess sie nicht in das Haus hinein. Am folgenden Tage besuchte der König am frühen Morgen, sobald er aufgestanden war, den Baumgarten. Das Mädchen aber wies den Jüngling an: „Heute wird dich der König einladen lassen, in seine Wohnung zu kommen; dann gehe mit ihm; aber stecke diese junge Katze in deine Busentasche. Auch nimm diesen Blumenstrauss mit. Wenn du zum Thore des Schlosses hineingehst, so sitzt dort eine Frau mit einer Kamelshaut bekleidet; dieser wirf den Blumenstrauss zu, bevor du zum König hineingehst. Wenn man dir hierauf Speisen vorsetzt, so iss nichts davon, sondern gieb zuerst der Katze davon zu fressen; wenn die Katze davon frisst und am Leben bleibt, so iss auch du davon; wenn sie aber stirbt, so koste nichts von der Speise. Wenn du dann nach Hause zurückkehren

jegür(r)-lek faras waḳullū āna māli lāzim elfaras, inkān ʕtrīd wa-
 teḫūb(b)ni aṣṭīni hāi (ʕ)lmara laḥīja filbāb. waḳām ālwālād rāḥ
 ila-ʕand - essultān waḳōʕed wabaḳa jikcimūn. ḡābū ḳahwe ucaī.
 5 širebū ubaʕdū ḡābu ḡāda. ṭēlaʕ fārḥ āssānnōr min-ʕūbbu uḥaṭṭu
 fiṣṣēnīje ḥaṭṭ ilakel ḳuddām āssānnōr akalit umātet. ḳallū āferīm
 jā sultān ḥōš ʕūzze ʕazzeitnī. wassultān inhāḡal min-elwālād keṭīr
 walwālād ingābān ḳām jerōḥ, waḳām essultān ḡār(r) lilwālād faras.
 walwālād ḳāl ana-mā āḫud elfaras, inkān ʕtrīd teḫūb(b)ni aṣṭīni
 hādi mart lafi-ḡīld eḡḡāmāl. ḳallū halmara mā aṣṭī'a ḳabāḫīta
 10 ktīre. ḳallū ʕala-keḡfak ḡeir-elmāra mā erīd. warāḥ elwālād wuṣil
 lanuṣ(ṣ) eṭṭarīk wabaʕat ḫalfu-ssultān waḳallū taʕān (ʕ)wāddi-lmara.
 warīḡaʕā ālwālād ḡā wāddā-lmara urāḥ. aúwalmā elbint arát elmara
 ḳāmet nizelet min-elḳāʕer ḳuddāma waḡābāt ḡas(s)ālīta walābbesīta
 ʕḫwās essaltāna wabaḳat ḳāime ḳuddāmeha waḡalātla ʕāi watā-
 15 lātla ḳaljūn. waḳālet lālwālād rūḥ ḡādē ṣīḥ essultān laʕānnā. wa-
 rāḥ elwālād waṣāḥ essultān waḳallū rūḥ tāḡi. waṣāret ṭāni jōm

willst, wird dir der König eine Stute vorführen lassen; dann sage ihm, du brauchtest die Stute nicht, sondern wenn er dir einen Gefallen thun wolle, so solle er dir die Frau, die am Schlossthore sitze, zum Geschenk machen“. Nachdem der Jüngling dies vernommen hatte, ging er zum König, und setzte sich bei ihm nieder, um zu plaudern. Zuerst brachte man ihm Kaffee und Thee zu trinken; hernach trug man ein Frühstück auf. Da zog der Jüngling die Katze aus seiner Brusttasche, stellte sie auf die Tafel und legte ihr etwas von den Speisen vor; sobald die Katze davon gegessen hatte, starb sie. „Bravo König!“ rief der Jüngling, „da hast du mir eine schöne Bewirthung vorgesetzt!“ Der König aber gerieth in grosse Scham vor dem Jüngling, und als nun dieser sich missmuthig zurückziehen wollte, liess ihm der König eine Stute vorführen. Hierauf aber sagte der Jüngling: „Die Stute mag ich nicht; sondern wenn du mir einen Gefallen erweisen willst, so mache mir das Weib, das mit einer Kamelshaut umwickelt ist, zum Geschenk“. „Nein“, erwiderte der König; „dieses Weib kann ich dir nicht schenken; denn sie hat ein arges Verbrechen begangen“. „Ganz nach deinem Belieben“, sagte der Jüngling; „aber etwas anderes als dieses Weib mag ich nicht“. Mit diesen Worten ging er weg; als er jedoch kaum die Hälfte des Weges zurückgelegt hatte, liess ihn der König zurückrufen und sagte zu ihm: „Komm, nimm das Weib mit!“ Da nahm der junge Mann das Weib und ging weg. Sobald das Mädchen das Weib erblickte, stieg sie die Treppe hinunter und ging ihr von dem Hause aus entgegen; dann nahm sie sie in Empfang, bereitete ihr ein Bad und zog ihr königliche Gewänder an. Dann bediente sie sie, kochte ihr Thee und füllte ihr die Pfeife. Hierauf wies sie den jungen Mann an, er solle gehen und den König auf den folgenden Tag zu sich bitten.

gā essultān waḡāb maṣu elḡāzi walmūfti waḡāʕedet elbint waḡālet
 lassultān jā sultān elmara lēš kil-ḡaṭṭeita fi-ḡild eḡḡāmāl. ḡāl ḡādī
 ḡabaḡētā-ḡbīre. ḡālet eḡāṭ ḡīb eḡḡidde uḡīb ḡawāta. baṣet ḡāb
 eḡḡidde wulḡawāt unāṣṣabu-ššārā ḡuddām elḡāzi walmūfti. waḡ-
 5 bint ḡālet lāḡḡidde eḡḡeini filamer fai-mārt ḡild eḡḡāmāl. ḡālet
 āna mō-ṣarīf ḡawāta jaṣrefūn waḡālū lālḡawāt eḡḡaūn elamer. wa-
 ḡālū nāḡen mā-nāṣrīf. warīḡeṣāt elbint ḡālet ilā-ssultān wulḡāzi
 wulmūfti ḡālītlin ḡālwalād iben essultānve ukālbein essūd ḡawāta
 ḡaṭṭūūn taḡta waḡḡidde kil-aṣṡaūṣa mīt ḡāzi, ker-rāḡet ṡammūtīn
 10 fēflān beīt. wabaṣet essultān ḡauwās labeīt eḡḡidde waṡālaṣa-lmīt
 ḡāzi waḡāb elḡāzīje uḡā waḡām essultān ḡatal āḡḡidde waḡatāl
 marteinū wa'aḡad mārātū ūm(m) ḡild eḡḡemāl waḡaṡaṣ nīḡāḡ elbint
 ṣalābnu watezauweḡū wawuṣelū lamurādīn.

VIII.

kān-fīū ṣōšrīn zeleme uḡwe waḡān-lehīn ṣōšrīn eḡmār wāḡil(l)
 15 jōm baḡau jīṡlaṣūn jedauwerūn fīccōl waḡmār eḡū'in elwēḡid mō

Dies that er und der König sagte zu. Am folgenden Tag kam der König in Begleitung des Richters und des Grossrichters. Da setzte sich auch das Mädchen zu ihnen und begann den König zu fragen: „Warum hast du dieses Weib in eine Kamelhaut stecken lassen?“ „Sie hat ein arges Verbrechen begangen“, antwortete jener. Da bat das Mädchen, er möge die Hebamme nebst den Schwestern des Weibes vor sich berufen. Dies geschah, und nun machte man ihnen den Process im Beisein des Richters und des Grossrichters. Zuerst forderte das Mädchen die Hebamme auf, ihr über die Geschichte des Weibes zu berichten. Die Hebamme aber erklärte, sie wisse nichts, die Schwestern wüssten darum. Da forderte man die beiden Schwestern auf, zu erzählen; aber auch diese wollten nichts davon wissen. Nun aber wandte sich das Mädchen an den König, den Richter und den Grossrichter und erklärte: „Dieser junge Mann ist der Sohn des Königs, und die schwarzen Hunde haben jener Frau ihre Schwestern untergeschoben; der Hebamme haben sie hundert (sic) Thaler gegeben. Die Hebamme aber hat das Geld in dem und dem Zimmer versteckt“. Hierauf schickte der König einen Polizeidiener in das Haus der Hebamme; der fand die hundert Thaler und brachte sie dem König. Da liess der König die Hebamme nebst seinen beiden Frauen hinrichten, nahm die Frau, die in der Kamelhaut gesteckt hatte, wieder zu sich und liess das Mädchen seinem Sohne antrauen. Darauf hielten sie Hochzeit und erreichten das Ziel ihrer Wünsche.

Es waren einmal zwanzig Brüder, die besaßen zwanzig Esel. Täglich zogen sie aus und streiften in der Steppe herum; aber der Esel des einen von den Brüdern wollte nicht mit denen der

-jimši maš-ələhmīr. kāl jā uhwetī āš esauwi lahmāri jimši maš-
 -həmīrkūn. kālū uktaš šūfītu elfōkānīje. rāhu t(t)āni jōm mā-mišī
 5 ələhmār, kāl āš asaúwi-lu jimši. kāl-úktāš ʔašʔōšu jimši maš-əh-
 mīrna. waḳaṭaš ʔašʔōšu wamā-mišī. kāl jā uhwetī āš esauwi-lu ta
 10 jimši. kālū waḳdīru ləgeir-bālād bēʔu. kām aḳad ələhmār urāḥ
 leḥalāb wa'aḳadlu ōdā waḳaṭtu filōdā wabaḳa jitḳaijād ʔalē'o. gā
 léju ḳənser, kallū āš etbīʔ. kallū ʔāndi kissār elʔasākir (*Anm.* 16)
 abīʔu. waḳallu ṭālōʔu āḥudū minnek. waṭēlaš ələhmār waḳallu
 hāda kissār elʔasākir. wāḥadu minnū ebmiʔje uḥamsīn līra warāḥ
 15 ḥaṭṭu filḳaṣer wabaḳa jiṭaʔāmu zebīb ufirk uḡauz. waṣimōʔ ḳənser
 min ḡer bālād fīru kissār elʔasākir ʔand-ḳənser ḥalāb bāʔat-lu ḥabar
 ḥaṣṣir šuḡlak āna wāntek nitḳātel. bāʔat-lu ḥabar ḳūm taʔān ānte
 uʔaskerek. waḡāb elʔasākir waḡā waḥaṭṭ ḥaul ilbālād waḳām el-
 ḳənser fāllāt ālḥemār waleḥmār kesser elʔasākir waḳasker hārāb.
 15 waḡiḡaʔa leḥmār fiṭṭarīḳ ara wēḥid rēkib faras wawarru-zzālāme min
 elfaras wanāk elfaras waʔāḥib elfaras hārāb. wabaʔd lanīzil leḥmār
 min elfaras šāmm elarṣ waʔalla rāsu lafōḳ. waḡā rāʔi-lfaras ḳālūlū

ändern laufen. Da fragte er seine Brüder um Rath, was er wohl seinem Esel thun solle, um diesem Umstande abzuheffen. Sie riethen, dem Esel die Oberlippe abzuschneiden. Aber am darauf folgenden Tage wollte der Esel wiederum nicht laufen. Als er sie nun wieder um Rath fragte, was er mit dem Esel beginnen sollte, riethen sie ihm, den Schwanz desselben abzuschneiden. Aber der Esel wollte nicht laufen. Zum dritten mal riethen sie ihm, ihn in eine andere Ortschaft zu bringen und dort zu verkaufen. Da führte er den Esel nach Aleppo, miethete dort einen Stall, stellte den Esel in denselben und gab Acht auf ihn. Einst kam ein Consul zu dem Manne und fragte ihn: „Was hast du zu verkaufen?“ „Ich besitze einen Heerebesieger“, antwortete der Mann. Jener sagte: „So hole ihn heraus; ich will ihn dir abkaufen“. Da zog er den Esel heraus, sagte, dies sei der Heerebesieger, und der Consul kaufte ihn ihm um hundertfünfzig Goldstücke ab. Dann brachte er den Esel in sein Haus und befahl ihm mit Rosinen nebst Mandel- und Nusskernen zu füttern. Da hörte ein Consul aus einer anderen Stadt davon, dass der Consul von Aleppo einen Heerebesieger besitze; er sandte ihm daher Botschaft, er solle sich rüsten; sie wollten mit einander Krieg führen. Der Consul von Aleppo aber forderte jenen auf, er möge nur mit seinen Soldaten heranziehen. Als nun jener kam und mit seinem Heere Aleppo belagerte, liess der Consul den Esel los: dieser besiegte die Soldaten, so dass sie die Flucht ergriffen. Auf der Rückkehr traf der Esel einen Soldaten, der auf einer Stute ritt; da warf er den Mann von der Stute herab und besprang die Stute; der Besitzer derselben aber machte sich aus dem Staube. Der Esel aber beroch hierauf den Boden und hob dann seinen Kopf

anī farasek. kāl lehmār katāl̄ni waḥāda minni. kālū eiš sauwa
 filfaras lehmār. kāl arētū naṭ(ṭ) ʔalfaras barbaʔ eḡrēn wanizil
 min-elfāras šārlū ḡams eḡrein waḥalāf bilarṣ ussāma in-kān hāl
 -ʔasker hānnakle ḡā laun taktil elʔasker wamā aḡalli minnu wāḥid.
 5 waṣṣultān simōʔ filehmār baʔat ḡabar ila-lḡanṣer arīd lehmār tebīs-
 nive. kāl̄lū ana mō-bīṣu. waʔeizān baʔātlu ḡabar ki-lāzim haleḡhmār
 tebōʔnive. wabaʔātlu ḡabar elḡanṣer ebʔātli mīt taṣlāb uḡamsin ḡa-
 zāle uḡamsin tāzīje waḡammil lakūl(l) wāḥid ḡakībet dahab ḡakī-
 bet dahab. waḡām essultān aḡallu mīt taṣleb uḡamsin tāzīje uḡam-
 10 sīn ḡazāle waḡammel ʔala-kūl(l) wēḡede ḡakībet dahab ḡakībet
 dahab wabaʔatin ila-lḡanṣer wabaʔātu el(l)ḡhmār. waṣṣultān šār
 ʔalēʔu sāfār wamā-lūm(m) ʔasker, kāl ʔāndi kissār elʔasākir. waḡit
 elʔasākir ḡawāli stambūl wabaʔātu ḡabar lassultān eljōm ḡaḡa.
 waṭālaʔa kissār elʔasākir waḡallāt kissār elʔasākir waḡaskār ṭālaʔa
 15 dīb waḡ(l)ḡhmār hārāb. ḡā dahal ila stambūl waḡāl lessultān
 ḡammīl̄ni ḡimel laḡme āna eksir elʔasker. waḡammāl ḡimel laḡme
 lāleḡhmār waḡanizil labēn elʔasker waḡwārr illaḡme lād̄dīb waḡesser

wieder in die Höhe. Der Besitzer der Stute ging seines Weges; da fragten ihn seine Gefährten, wo er denn seine Stute gelassen habe. Er antwortete: „Der Esel schlug nach mir und nahm sie mir ab“. „Aber was hat denn der Esel mit der Stute angefangen?“ fragten jene. Der Mann erwiderte: „Ich sah ihn mit vier Beinen auf dieselbe hinaufspringen; als er wieder abstieg, hatte er fünf Beine bekommen; dann schwor er bei der Erde und dem Himmel, dass, wenn die Feinde noch einmal dorthin zögen, er sie alle umbringen und keinen einzigen von ihnen am Leben lassen werde“.

Hierauf erhielt der Kaiser Kunde von dem Esel und liess sogleich den Consul auffordern, ihn ihm zu verkaufen. Der Consul aber weigerte sich, ihn abzutreten. Da schickte jener nochmals einen Abgesandten mit der Botschaft, es sei unumgänglich nothwendig, dass er ihm jenen Esel verkaufe. Hierauf verlangte der Consul, der Kaiser solle ihm hundert Füchse und fünfzig Gazellen nebst fünfzig Windspielen schicken, und einem jeden einzelnen von diesen Thieren(?) einen Ranzen voll Gold aufladen. Der Kaiser brachte das Verlangte zusammen und sandte es dem Consul; dieser überschickte ihm dafür den Esel. Hierauf wurde der Kaiser in einen Krieg verwickelt; er sammelte jedoch kein Heer, sondern zählte auf den Heerebesieger in seinem Besitze. Als nun das feindliche Heer sich um Stambul gelagert hatte, sandten sie dem Kaiser Botschaft, heute müsse eine Schlacht geschlagen werden. Da befahl der Kaiser den Esel hervorzuholen und liess ihn gegen die Feinde los. Jene aber holten den Wolf, und der Esel nahm vor diesem Reissaus. Wieder nach Stambul zurückgekehrt, bat er den Kaiser, ihm eine Last frisches Fleisch aufzuladen, denn so würde er die Feinde besiegen können. Mit einer Last Fleisch beladen, eilte der Esel nun wieder auf den Kampfplatz; das Fleisch

- elʒasker waḡatāl eddīb waḡiḡaʒa ila stambūl. wassultān ketīr sauwa
 ḡaz(z) min eleḡmār. waḡār sāfār ʒala-ḡalāb waḡām elḡanʒer keteb
 ila-ssultān ikūn tébʒat-linā kessār elʒasākir. ḡallū mā abʒatu (*Anm.*17)
 waḡāmū elḡazālāt rākkābu-leklāb fi ʒahrūn waḡṭawāzi rekkebu
 5 -ttaʒālib waḡāḡō ila stambūl waʾara-ddīb fiṭṭarīḡ ḡāl-lil-lein elerō-
 ḡūn. ḡalūlū-rrōḡ enḡīb kessār elʒasākir laḡalāb. waḡallin eddīb
 terūḡūn edḡibūn ḡāda kessār elʒasākir laḡatāl aḡūʾi. ḡalūlū errōḡ
 neḡibu-niḡī. waḡāḡū ila stambūl waḡaṭṭu ʒōnd essultān elmīt ʒaʒeb
 wulḡamsīn tāʒiʒe uḡābū leḡmār elḡazālāt wulkālb waḡau fiṭṭarīḡ.
 10 waḡalaʒ eddīb ḡuddāmin waṭeḡātālu maʒ-bāʒzin. waḡāl lāleḡmār ānta
 ḡatālt aḡūʾi, eljōm ana eḡtūlek mbadāl aḡūʾi waḡallāt ettawāzi ala
 -ddīb waḡddīb ḡārāb. waḡau ila ḡalāb waḡaḡalū ila ḡalāb waḡār
 farāḡ fi ḡalāb eḡtīr. waḡpāʒa baʒat ḡabar ilā-lḡanʒer waḡallū ḡadā
 ḡauḡaje. waḡā-ddīb leʒand elʒasker waḡallū ana aḡtāl eleḡmār.
 15 waḡār tāni jōm waḡalaʒa elʒasker unēs ḡalāb ʒēlaʒu eleḡmār waṭ-
 ḡātālu maʒ-bāʒzin waḡʒasker mā-ʒāḡ ʒala-leḡmār. waḡāmū ʒēlaʒu
 -ddīb waḡddīb ḡatal elḡemār waḡʒasker ʒabaṭ ḡalāb waḡāḡ ḡabar

warf er dem Wolfe vor, besiegte die Feinde und kehrte, nachdem er auch den Wolf getödtet hatte, nach Stambul zurück. Der Kaiser aber bekam grosses Gefallen an dem Esel.

Hierauf wurde Aleppo in einen Krieg verwickelt; da liess der Consul durch einen Boten den Kaiser ersuchen, er möchte ihm doch den Heerebesieger zuschicken; dieser aber weigerte sich dessen. Da nahmen die Gazellen die Hunde auf den Rücken, und die Windspiele die Füchse und machten sich auf den Weg nach Stambul. Unterwegs aber trafen sie den Wolf. „Wohin geht ihr?“ fragte dieser. „Wir wollen den Heerebesieger nach Aleppo holen“, antworteten jene. Da fragte der Wolf: „Wollt ihr den Heerebesieger holen, der meinen Bruder umgebracht hat?“ Jene bejahten es und zogen weiter nach Stambul. Beim Kaiser angelangt, übergaben sie diesem die hundert Füchse und die fünfzig Windspiele; dafür erhielten sie den Esel und machten sich auf die Rückreise. Da trat aber den Gazellen und dem Hunde(?) der Wolf in den Weg und begann mit ihnen zu streiten, indem er dem Esel zurief: „Du hast meinen Bruder umgebracht; dafür will ich dich heute tödten“. Aber jener liess die Hunde gegen den Wolf los, so dass er die Flucht ergreifen musste. Als sie nun in Aleppo einzogen, entstand daselbst grosser Jubel. Nun schickte der Statthalter an den Consul Botschaft, morgen solle eine Schlacht geliefert werden. Unterdessen aber lief der Wolf zu dem Heere der Feinde und machte sich anheischig, den Esel umzubringen. Die Gegner jedoch schickten bei dem Kampfe den Esel vor, und die Soldaten konnten nichts gegen ihn ausrichten. Da schickten die Feinde den Wolf vor; dieser tödtete den Esel, und die Feinde besetzten Aleppo. Darauf erhielt der Kaiser die Nachricht, der Heerebesieger sei getödtet

lessultān kessār elʒasākīr inḳātal waḥalāb ʒabaṭū'a lāzim eġġīb
 ʒasker utegī laḥalāb. waḳām ettaʒleb ḳāl lessultān ana aʒbuṭ ḥalāb
 waḳallū eiš-lōn tūzbuṭa. waḳallū ġibli mīt sīgara waġāblu mīt
 sīgara wašād fī-ʒaššōš kūt-taʒleb sīgara sīgara waṛikib essultān
 5 waġā māʒen ila ḥalāb. lamman elʒasker ara min beʒīd ġāiji ʒasākīr
 unās bizāʒu waʒasker hārāb waḍaḥal essultān waṭtaʒlib laḥalāb.
 waġā ḥabar ila-ssultān min ʔestambūl waʒār sāfār ʒala-stambūl wa-
 ḳām essultān aḥad ettaʒlib warāḥ ila stambūl waḍaḥal ara sāfār
 ʒala-stambūl waḳāl lettaʒlib erīd tikserūn ḥalʒasker. waṛiġʒa-ttaʒleb
 10 ḳallū inkān tezaūwīġni aksir elʒasker. ḳallū ezauwīġek. ḳallū min
 tāḥūd-lī. ḳallū ḳūl minne-terīd āḥud-lek. ḳallū erīd bint eddibbe.
 ḳallū ein ʔešer eddibbe. ḳallū beita fī-ġābel ḳāf fī-nūšš elbaḥer.
 ḳallū naʒam abʒaṭ eġiblekje. waḇaʒaṭ sibbēḥīn ila-lbaḥer waḳallin
 erīd terōḥūn ila ġābel ḳāf fī'u dibbe eġġībūn binta ila-ttaʒleb uti-
 15 ġaun beḳaul allāh ūbeḳaul errasūl. waʒār-et(t)āni jōm ʒalaʒ ettaʒ-
 leb lālḳauġa waḳesser elʒasker waṛiġaʒā ġā ila stambūl waḳāl-las-

worden, und die Feinde hätten Aleppo besetzt; er müsse daher
 nothwendig mit einem Heere gegen Aleppo heranziehen. Da bot
 der Fuchs dem Kaiser an, er wolle Aleppo in seine Gewalt bringen.
 Auf die Frage, wie er dies ausrichten wollte, bat er, man möge
 ihm hundert Sträucher bringen. Die hundert Sträucher liess ihm
 der Kaiser herbeischaffen; der Fuchs nahm die Sträucher in
 Empfang und band jedem Fuchse einen Strauch an den Schwanz.
 Hierauf stieg der Kaiser zu Pferde und zog mit den Füchsen
 gegen Aleppo. Als die Feinde nun von weitem das Heer nebst
 den vielen Leuten(?) heranrücken sahen, bekamen sie Angst und
 ergriffen die Flucht; so konnte der Kaiser nebst den Füchsen in
 Aleppo einziehen.

Hierauf wurde von Stambul an den Kaiser Botschaft geschickt,
 Stambul sei mit Krieg bedroht; er zog daher mit den Füchsen
 wieder nach Stambul. Da nun in der That Stambul bedroht war,
 forderte er die Füchse auf, auch diese Feinde zu besiegen. Da
 erwiderte ihm der Anführer der Füchse: „Wenn du mir ein Weib
 verschaffst, so will ich die Feinde besiegen“. Der Kaiser versprach
 dies. Da fragte der Fuchs: „Was für eine Frau willst du mir
 denn verschaffen?“ „Welche du willst, werde ich dir geben“, er-
 widerte jener. Da sagte der Fuchs: „Ich möchte gern die Tochter
 der Bärin haben“. Der Kaiser fragte: „Wo wohnt denn die Bärin?“
 Der Fuchs antwortete: „Sie wohnt auf dem Gebirge Kaf mitten
 im Meere“. Der Kaiser erklärte sich bereit, ihm die verlangte
 Braut herbeiholen zu lassen; sofort schickte er Leute, welche
 schwimmen konnten, an das Meer und befahl ihnen, sich nach dem
 Gebirge Kaf zu verfügen, und bei der Bärin, die dort wohne, um
 ihre Tochter anzuhalten nach der Satzung Gottes und des Profeten
 und das Mädchen herzuführen. Am darauffolgenden Tage zog der
 Fuchs zur Schlacht aus, besiegte die Feinde und kehrte nach Stamb-

sultān anī mārati. källū tīgī waḡau essebbēhīn waḡālū lessultān
 eddibbe mā-taṣṭi bintā. waṭṭasleb kāl illa erīd bint eddibbe wamā
 -ḡḡibljje eddibbē erīd bint elkāzi. baṣet essultān ḡalf elkāzi waḡāl
 lālḡāzi aṣṭīna bintek ila ṭasleb effāndi. källū éš-lōn aṣṭī binti ila
 5 -ṭṭasleb. källū mā ihālīf ānt kāzi wahū effāndi. waḡām elkāzi aṣṭa
 bintu ilā-ṭṭasleb watozauwāḡ wawusil lamurādū.

IX.

kān-fī'u mälla ṭalaṣ lālmen(n)āre juwādden ḡaṭ(t) ideiju ṣala
 wuḡḡu kāl allāhu akbār waṣāf ṭeir-enniser ḡaṭ(t) ṣala-lmen(n)āra
 waḡīḡru zāḡḡīr ḡahab waḡmälla misik ezzāḡḡīr waṭṭeir fār(r) waddā
 10 -lmälla urāḡ. ḡaṭṭu fi-beītu waḡallu hādi arbeṣīn bint uḡcim maṣīn
 ukeijif unīkin lākin maṣ māret elegbīre lā-tigri, ila gareit maṣ
 māret elegbīre awaddik ila-lmān(n)āre. wabaḡa elmälla fi-beit
 eṭṭeir muḡdār sene waḡbaṣd essene misik mart-elegbīre unāka. waḡ-
 ḡā-ṭṭeir waḡallū jā-mälla āš sauweit. källū mā-sauweitū šī. källū

zurück. Hierauf fragte er den Kaiser: „Wo bleibt denn meine Frau?“ „Sie wird schon kommen“, erwiderte dieser. Nun kamen in der That die ausgesendeten Schwimmer zurück, aber mit der Nachricht, die Bärin willige nicht ein, ihre Tochter herzugeben. Da sagte der Fuchs: „Ich möchte freilich die Tochter der Bärin haben; wenn ihr mir diese nicht zuführen könnt, so verlange ich die Tochter des Richters“. Da sandte der Kaiser nach dem Richter und befahl ihm, seine Tochter dem Meister Fuchs zur Frau zu geben. Dieser aber rief: „Wie werde ich meine Tochter dem Fuchse zur Frau geben?“ Hierauf erwiderte der Kaiser: „Was thut das? du bist Richter und er ist ja doch Beamter“. Da gab der Richter dem Fuchs seine Tochter zur Frau; er hielt mit ihr Hochzeit und erreichte auf diese Weise das Ziel seiner Wünsche.

Es war einmal ein Priester, der stieg auf das Minaret, um zum Gebete zu rufen. Er legte seine Hände auf sein Gesicht und rief: „Gott ist gross“. Da erblickte er den Adler, wie er sich eben auf das Minaret herunter liess; an seinem Fuss trug er eine goldene Kette. Nach dieser griff der Geistliche; der Vogel aber begann zu fliegen und trug den Geistlichen auf und davon, bis zu seinem Neste. Dort setzte er ihn ab und sagte zu ihm: „Hier sind vierzig Mädchen; mit diesen darfst du plaudern und dich belustigen; aber mit der Oberfrau darfst du nichts zu schaffen(?) haben; sonst bringe ich dich wieder auf dein Minaret“. So verweilte nun der Geistliche ungefähr ein Jahr in der Behausung des Vogels, nach Verfluss dieser Zeit aber machte er sich an die Oberfrau und that ihr Gewalt an. Als nun der Vogel zurückkehrte, rief er: „Priester! was hast du gemacht?“ „Ich habe nichts gethan“, erwiderte dieser. Da befahl ihm der Vogel: „Komm, setze dich

kūm taṣān laḏahri awaddik ṣalā-lmennāra waḳallū mā-āgī. waḳām
bezōr eṭṭeir waddāhu ṣalā-lmen(n)āra waḳām ālmālla uwāddān
āzzuher wanizil ila-ḡḡēmis wa'eltemmu nās elmuselmīn waḳālū
jā-mālla ein-kint eḥkina fī-āmrek. waḳāl-lehin elmalā'ike ḡō wad-
5 dauni ila-ssāma. warigēzu elislām tebāreku minnu. waḳallin āna
mā baḳeitu esākkīn fī-elbālād. ḳallin arūḥ ila-ccōl asōḳ feddān
wanizil ila-ccōl waḳāffa-lehu taṣlebein wabaḳa isōḳ feddān wajenṭer
eṭṭeir jeḡī wajerūḥ maṣu. wabaṣd šaḥer ḡā-ṭṭeir waḳallu eiš et-
sauwi jā mālla haun. ḳallū misiktu min-eleffendawīje etnein wasōḳ
10 ṣaleijin feddān wa'anṭerek tewaddīni ila beitek. waḳallū āna mā
baḳeitu awaddik ila beiti. riḡṣe-ātṭaṣlāb ḳallū jā ṭeir enniser āgī
ana maṣek ila beitek waḡdimek bilḥalāl. waḳallū aḡāf minnek wad-
deitu elmālla kidib ṣalei wānta effāndi aḡāf minnek. ḳallū waddīni
lā teḡāf. wa'aṣṭā maṣu ṣaḡd ḳuddām allāḥ mā jeḡhūnū waḳām wad-
15 dāhu aṭṭeir waḡaṭṭū fī-elbeit ḳallū maṣ-albenāt. küllūn iḡrī wamaṣ
-mart-eleḡbire lā teḡrī. ḳallū ṣala rāsi, waṭṭeir ḳām rāḥ ṣala-begdād,

auf meinen Rücken; ich will dich zu deinem Minaret tragen“. „Ich mag aber nicht dorthin“, sagte der Geistliche. Da hob ihn der Vogel mit Gewalt in die Höhe und trug ihn zu seinem Minaret. Dort angekommen, rief der Geistliche in gewohnter Weise zum Mittagsgebet; dann stieg er in die Moschee hinunter. Da liefen die Männer seiner Gemeinde herbei und fragte ihn: „Wo bist du denn gewesen? Erzähle uns, was dir passirt ist“. Er aber behauptete, die Engel seien gekommen und hätten ihn in den Himmel getragen. Da wurden die Leute still und priesen Gott wegen des Geistlichen. Er jedoch erklärte: „Ich mag nicht mehr in eurer Ortschaft bleiben; ich will in die Steppe ziehen und Bauer werden“. Nun zog er in die Steppe; dort verschaffte er sich zwei Füchse und pflügte mit ihnen, indem er stets darauf wartete, dass der Vogel kommen und ihn wieder mitnehmen würde. In der That kam nach Verfluss von zwei Monaten der Vogel und fragte ihn, was er hier treibe. Der Geistliche antwortete: „Ich habe mir zwei feine Herren gefangen und pflüge nun mit ihnen, indem ich wartete, bis du mich wieder nach deiner Wohnung bringen würdest“. „Dies werde ich nicht mehr thun“, erwiderte jener. Da hob der Fuchs an und erbot sich, er wolle mit dem Adler gehen und ihm ehrlich dienen. Der Vogel aber sagte: „Ich habe Angst vor dir; ich habe den Priester mitgenommen, und er hat mich hintergangen; du bist aus der Beamtenclasse; ich habe Angst vor dir“. Der Fuchs jedoch bat, er möge ihn nur ohne Furcht mitnehmen, und verpflichtete sich durch ein Gelöbniss bei Gott, dass er ihn nicht betrügen wolle. Da nahm ihn der Vogel mit und brachte ihn in seine Wohnung. Dort gab er auch ihm die Erlaubniss, mit all den Mädchen sich abzugeben, versagte ihm aber die Oberfrau. Damit war der Fuchs zufrieden. Hierauf zog der Vogel weg gegen

wabaka ettasleb fi-elbeit jehkim salanniswān umin-bašd-larāḥ eṭṭeir
 bšaher zamān ettasleb māt. wabakau enniswān bāla rigāl waṭalašu
 ila ḡebel warāu dīb waḡālulū tašān jā-dīb ḡešad šāndina lāmān
 jigī rigālēna. waḡā ḡešed šāndin wakīl(l)-jōm baka jākil bint min
 5 -elbānāt umbašd-šāšrīn jōm ḡā-ṭṭeir wamin-bešid ara-ddīb filkašer
 waḡāl hāda māhū affāndi laḡalleitu filbeit. wašā'al āddīb waḡallū
 ānt min-ānt. ḡallū āna šāḡib elkašer. waḡallū halkašer māli. wa-
 rigā' eddīb ḡallū haude māli ānahū. warigā' eṭṭeir ḡallū ṭēlaš
 ḡūḡḡet ḡašrek. waḡallū hāda min-abū'i areituhu (*Anm.* 18) warigāš
 10 aṭṭeir sa'al ānniswān waḡallin anī affāndi laḡalleitu šāndkin. ḡālū
 māt min-bāšd larūḡtu-bešāšrīn jōm. ḡallin hāda min-ein-ḡā. ḡālū
 areināhu fi-eṭṭarīk rājiḡ waḡūlnālū tašān ūḡšad šānna lāmān jigī
 rāḡelnā waḡā ḡešed eljōm šārlu šōšrīn jōm wa'akel minnēna šāšrīn
 bint min-elbenāt. waḡāban eṭṭeir wafār(r) šalā-ddīb waḡatālū
 15 woḡašid fi-elkašer wabaka mūḡdār šahreīn wabašda ḡām ḡāl lamart
 ligebīre āna arōḡ adauwir šala zāleme waḡību aḡūṭṭu šāndkin. ḡā-
 lītlu rōḡ warāḡ eṭṭeir warāḡ ila stambūl wa'ara-lḡāzi barrāt ālbā-
 lād wa'ahād elḡāzi waḡārrābu hārāb waḡāzzālū ḡaṭṭu fi-eccōl wal-

Bagdad hin; der Fuchs aber wohnte in dessen Hause und führte die Aufsicht über die Weiber, starb jedoch einen Monat nachdem der Vogel weggezogen war. Da nun die Weiber ohne Mann waren, gingen sie hinaus in's Gebirge; dort trafen sie einen Wolf, und forderten diesen auf, bei ihnen Wohnung zu nehmen, bis ihr Mann wiederkomme. Der Wolf war es zufrieden und nahm bei ihnen Wohnung. Darauf frass er jedoch jeden Tag eines von den Mädchen, bis nach Verfluss von zwanzig Tagen der Vogel zurückkehrte. Schon von weitem erblickte er den Wolf in seiner Wohnung und dachte: das ist nicht der feine Herr, den ich in meinem Hause gelassen habe. Darauf fragte er den Wolf: „Wer bist du?“ Dieser antwortete: „Ich bin der Besitzer dieses Hauses“. „Nein“, sagte jener, „dieses Haus gehört mir“. Wiederum sagte der Wolf: „Diese Mädchen da gehören mir“. Hierauf aber erwiderte der Vogel: „Zeige mir das Dokument für dein Eigenthumsrecht“. Jener antwortete: „Dieses Alles habe ich von meinem Vater geerbt“. Hierauf fragte der Vogel die Weiber, wo der feine Herr sei, den er bei ihnen gelassen habe. Diese erzählten ihm alles, was geschehen war. Da wurde der Vogel ingrimmig, stürzte sich auf den Wolf und brachte ihn um.

Darauf blieb er ungefähr zwei Monate zu Hause; dann benachrichtigte er seine oberste Frau, er wolle nun wieder weggehen und ihnen eine Person suchen, die er bei ihnen lassen könnte. Sie war damit einverstanden. Nun flog der Vogel nach Stambul und traf dort den Richter ausserhalb der Stadt. Diesen ergriff er, flog davon und setzte ihn in der Steppe nieder. Da fragte der Richter: „Wohin willst du mich bringen? o Adler!“ „Fürchte dich

k̄āzi k̄allū jā-ṭēr enniser lein tewaddīni. k̄allū lā-tibzaʾ awaddīk
 ila beiti waḥaṭṭik ʾānd-niswāni. k̄allū einve beitek. k̄allū beiti
 fī-gébāl ʾabdelʾazīz. elk̄āzi k̄allū ketīr eḥāf minnek. k̄allū lā
 teḥāf. k̄ām waḍḍāhu ila beitu waḥallū hādī ennīsawān ettisʾataʾš
 5 mara ókcūm mašin umaret ligebīre lā tedukka. k̄allū ʾala rāsī.
 warāḥ eṭṭeir [wabaka elk̄āzi fī-elbeit kil(l) leile jenām fi-ʾūbbe-wā-
 ḥede wabaka mūkḍār šahreīn waḡā-ṭṭeir waʾara niswānu tamām
 walk̄āzi k̄allū jā-ṭeir mā tewaddīni laʾahli. k̄allū lā, arūḥ rōḥet
 luḥ wāḡī. k̄ām elk̄āzi waḥaʾ ʾala-ṭṭeir k̄allū arīd ʾetewaddīni ʾalahli,
 10 lī-āḥ effāndī ʾabʾatu jikʾad ʾāndek. k̄allū eḥāf mileffāndawīje, kaḅlik
 ḡibtū wāḥid effāndī umā-ṭalaʾ melīḥ. k̄allū lī āḥ mōllā fi-ḡḡāmeʾa
 k̄esīd abʾat aḥūʾī. k̄allū kaḅlik ḡibtū mōllā wamā nefōʾni. k̄ām
 eṭṭeir k̄allū āna tarōḥ lamān āḡī awaddīk ʾalāhlak. wabaka-lk̄āzi
 jiftekīr fī nāfsu eiš jaʾmāl waḥām k̄āl lamārt ligebīre k̄allā āna
 15 ʾāḡiztu warīd eṭlaʾ edauwir fī-eccōl. k̄ālītū k̄ūm eṭāḥ hālbāb
 watefarrāḡ. fātaḥ elbāb ubaka jifarrāḡ ʾala-d(d)ahab ulmāl lāfīʾu.

nicht“, erwiderte jener, „ich will dich in meine Wohnung bringen
 zu meinen Weibern“. „Wo ist denn deine Wohnung?“ fragte der
 Richter. „Auf dem Gebirge ‘Abd el-‘azīz“, erwiderte jener, und
 brachte ihn nach Hause. Dort sagte er zu ihm: Mit diesen neun-
 zehn Weibern darfst du scherzen; aber mit der Oberfrau darfst
 du nichts zu thun haben“. Jener erklärte sich damit einverstanden,
 und der Vogel flog hierauf wieder weg. So wohnte nun der
 Richter in dem Hause des Vogels; jede Nacht aber schlief er in
 den Armen eines der Mädchen. Auf diese Weise brachte er zwei
 Monate zu; da kam der Vogel wieder und fand seine Weiber voll-
 zählig vor. Der Richter jedoch bat den Vogel, er möge ihn
 doch wieder zu seiner Familie bringen. „Nein“, antwortete jener;
 „ich will erst noch einmal wegfliegen und wieder kommen“. Da
 bat der Richter inständig: „Ich bitte dich, mich wieder zu meiner
 Familie zu bringen; ich habe einen Bruder, der ist Beamter; den
 will ich dir schicken, dass er bei dir bleibe“. Der Vogel jedoch
 erwiderte: „Nein; vor den Beamten fürchte ich mich; schon früher
 habe ich mir einen solchen geholt; der hat sich aber nicht gut er-
 wiesen“. Da sagte der Richter: „Ich habe noch einen Bruder, der
 ist Geistlicher an einer Moschee; den will ich dir schicken“. „Nein“,
 sagte der Vogel; „schon früher habe ich mir einen Geistlichen
 geholt; der taugte auch nichts für mich. Ich will jetzt abreisen;
 wenn ich wiederkomme, so will ich dich zu deiner Familie zurück
 bringen“. Der Richter aber blieb da und verfiel in Nachdenken,
 was er beginnen sollte. Hierauf klagte er der Oberfrau, er sei
 es müde und möchte hinaus, um in der Steppe herumzustreifen.
 Sie aber hiess ihn eine der Thüren öffnen und sich die Merk-
 würdigkeiten besehen. Da öffnete er eine der Thüren und besah
 sich das Gold und die Kostbarkeiten, welche in dem Zimmer waren.

waṣāret t̄ani jōm ḳalla ṣaḡiztu aṣṭātū miftāḥ ḳalitlu iftāḥ ḥálbeit
 ʿtfarrāḡ wafātāḥ elbeit wa'ara jīgī miḳdār ālf wāḥid killin maḳ-
 tūlin. ḳalla āš ikunūn haude. ḳālet haude āina lajesākkīn ṣānna
 sāntein ʿmbaṣd essāntein jiktulūn wajeḥūṭṭu fhálbeit. waḳām el-
 5 ḳāzi baḳa jibki. waḡit maret āleḡbīre waḳālītlu ṣaleiš tibki. ḳalla
 ebki aḡāf aṭṭeir jīgī ujéktelnī. waḳālītlu terīd mā temūt. ḳalla
 nāsam. ḳālītlu taṣān nām fi-ṣūbbi wamā-ḡallīk ʿtemūt. waḳām ḥāk
 elleile nām fi-ṣūbb maret leḡbīre wabaḳau jīḡaun enniswān el(l)ū-
 ḡār laṣandu mā inām ṣāndin baḳa inām ṣānd-eleḡbīre ila-mān ḡā
 10 -ṭṭeir. waḡā-ṭṭeir ṣalālmāra tibki waḳalla-ṭṭeir lēš tibkein. ḳālītlu
 ābki min ḳāzi laḡaṭṭeit ṣāndi. ḳallā leiš, ḳālītlu mo-aṣrif. ḳallā
 lā'ikūn nākki, ḳālet ʿ. ḳallū ḳūm jā-ḳāzi tawaddīk ṣalāḥlāk. ḳallū
 mā-baḳeitu arūḡ. ḳallū ḳūm aḳūllek awaddīk ṣalāḥlāk. waḡit
 elmara leḡbīre waḳālītlu ḳūm jā-ḳāzi rūḡ fi-šūḡlek. waḳām elḳāzi
 15 rikib ṣalāṭṭeir waḡābu il-āḥlu. wabaḳa eṭṭeir idauwir ṣala ṣālāme

Als er am folgenden Tage wiederum klagte, er möge nicht mehr
 dableiben, gab sie ihm einen Schlüssel und hiess ihn ein zweites
 Zimmer öffnen und die Merkwürdigkeiten besehen. Da schloss er
 ein zweites Zimmer auf und fand darin ungefähr tausend todtē
 Menschen. „Was ist's mit diesen?“ fragte er. Die Frau erwiderte:
 „Wer zwei Jahre bei uns zubringt, den tödtet man nach diesem
 Zeitraum und legt ihn in dieses Gemach“. Da begann der Richter
 zu weinen. „Warum weinst du?“ fragte die Oberfrau. „Ich weine,
 weil ich mich fürchte, der Vogel möchte kommen und auch mich
 umbringen“, erwiderte jener. Da fragte sie ihn: „Willst du machen,
 dass du nicht umkommst?“ „Ja freilich“, antwortete er. Sie sagte:
 „So komm und schlafe in meinen Armen; dann will ich machen,
 dass du nicht getödtet wirst“. Jene Nacht legte er sich nun zu
 der Oberfrau schlafen. Da kamen die andern Weiber ihn fragen,
 warum er nicht bei ihnen schlafe; er aber pflegte von nun an
 fortwährend Umgang mit der Oberfrau, bis der Vogel zurückkehrte.
 Als dieser kam, fand er seine Frau in Thränen und fragte sie:
 „Wortüber weinst du?“ Sie antwortete: „Ueber den Richter, den
 du bei mir gelassen hast, weine ich“. „Warum denn?“ fragte
 jener. „Ich weiss nicht“, erwiderte sie. Da fragte der Vogel: „Er
 wird dir doch nicht etwa Gewalt angethan haben?“ „Ja freilich!“
 antwortete die Frau. Nun wandte sich der Vogel an den Richter:
 „Komm! ich will dich zu deiner Familie zurückbringen“. Aber
 der Richter erwiderte: „Jetzt mag ich nicht mehr von hier weg-
 gehen!“ Da wiederholte der Vogel: „Komm! sage ich dir, ich will
 dich zu deiner Familie bringen“. Auch die Oberfrau trat nun
 herzu und forderte den Richter auf, seines Weges zu gehen. Da
 stieg der Richter auf den Rücken des Vogels und wurde zu seiner
 Familie zurückgebracht.

Hierauf suchte der Vogel wiederum einen Mann, um ihn mit-

ta-igibū wahūwa kāsīd sala gebāl wa'ara dibbe waḡallā jā dibbe
 āš-kāsode haun. kālet kāsode sala ulādi. ḡalla mā-šāndki šī-ṭṭasminī,
 kālet lā. eṭṭeir ifteker fi-nāfsu ḡāl ana elleile abḡa fi-eḡḡebāl
 wa'ākūl ferāḡ eddibbe wabāḡa fi-eḡḡebāl. waṣāret billeil waḡām
 5 eṭṭeir rāḡ ākāl ferāḡ eddibbe waḡāšedet eddibbe meṣṣūbḡ wa'arat
 eṭṭeir kil-ḡā ākāl ulāda. ḡāmet rāḡet ištākāt šand eṭṭasleb sala
 -ṭṭeir ennisēr waḡālet eṭṭeir ḡā ombārḡa laune wabilleil ākāl ulādi.
 waḡāl eṭṭaslib rūḡi ṭallesi beitu feim-mōzašve āna esauwi šasker
 šalē'u warōḡ āḡud ḡaḡḡi minnu. warāḡet eddibbe wadauwarāt
 10 fileḡbāl wa'arat ṭasleb waḡālet ein beit ṭeir-unnisēr. ḡāl beit ṭeir
 ennisēr fi-ḡebel šabdelšaziz. waḡiḡešāt eddibbe lešand eṭṭasleb waḡ-
 ḡālītlu beit eṭṭeir fi-ḡebel šabdelšaziz. waḡām sauwa šasker waḡāḡ
 šala-ḡebel šabdelšaziz. waḡā eṭṭēr (*Anm.* 19) ḡallū eš šasker ḡibt
 šalei. ḡallū erīd efrāḡ eddibbe. ḡallū anik tūmmek wūmm eddibbe.
 15 wuṭṭasleb ingābān ḡetir šalāmmu. ḡaṭaṣu ḡaṭab ḡebel šabdālšaziz
 waḡāmmu pūš waḡaraḡu-ḡḡebāl waḡanniswān iḡtārakū waṭṭeir ḡārrāb
 mart liḡebire uḡārrāb. rādḡ eṭṭasleb melšasker wa'ara mōlla ṭarīḡ

zunehmen. Wie er nun einmal sich auf einer Bergspitze niedergelassen hatte, traf er daselbst eine Bärin und fragte sie, was sie hier treibe. Sie erwiderte ihm, sie hätte ihre Jungen. Da fragte er sie weiter: „Kannst du mir nicht etwas zu essen geben?“ Jene aber verneinte es. Da überlegte der Vogel, er wolle diese Nacht auf dem Gebirge zubringen und die Jungen der Bärin fressen. Dies führte er in der That aus. Als es nun Morgen wurde, fand die Bärin, dass der Vogel ihre Jungen gefressen hatte. Daher machte sie sich auf den Weg und ging bei dem König der Füchse über den Adler Klage führen. Da hiess sie der Fuchs ausziehen, um auszukundschaften, wo die Wohnung des Vogels wohl wäre, und erklärte sich bereit, ein Heer zu sammeln und gegen ihn zu marschiren, um ihn zur Rechenschaft zu ziehen. Hierauf streifte die Bärin in den Gebirgen umher; dort traf sie einen Fuchs und fragte ihn, wo die Wohnung des Adlers sei. Der Fuchs gab ihr Kunde, sie liege auf dem Gebirge 'Abd el-'azīz. Da kehrte die Bärin zum König der Füchse zurück und berichtete ihm dies. Nun bot der Fuchskönig Soldaten auf und marschirte gegen das Gebirge 'Abd el-'azīz. Da kam der Vogel und rief ihm zu: „Warum bist du mit diesen Soldaten gegen mich ausgezogen?“ Der Fuchs antwortete: „Ich verlange von dir Ersatz für die Jungen der Bärin!“ Der Vogel aber erwiderte: „Möchte ich doch der Bärin Mutter und die deinige schänden!“ Da wurde der Fuchs sehr missmuthig über das, was der Vogel über seine Mutter gesagt hatte. Hierauf hieben sie das Holz auf dem Gebirge um, sammelten Reisig und zündeten ein grosses Feuer auf dem Berge an. In dem Feuer gingen die Weiber des Vogels zu Grunde; er selbst aber rettete seine Oberfrau und machte sich davon. Als nun der Fuchskönig von dem Feldzug zurückkehrte, traf er unterwegs einen Geistlichen

waḡallū jā-mōlla lēn-ānt rājīḡ. ḡallū arūḡ ṡala-ṡeir ānniser. ḡallū
beṡān-eiṡ taterōḡ. ḡallū min-zemān kūntu mōlla ewāddīn fi-men(n)ā-
ret ligeḡire waḡā-ṡṡeir waddāni īla beītū wabakeitu muḡdār sen-
tein ṡāndu. wārāḡḡāṡ ḡābni īla beiti (*Anm.* 20) waḡassaṡ neṡitu
5 ketēb ṡāndu terōḡ aḡībū. waḡallū-ṡṡeir hārāb. waḡallu arōḡ adau-
wir ṡalē'u. ḡallū-ṡṡaṡleb etrīd tāḡi maṡek. ḡallū taṡān. rāḡū dau-
werū ṡala-ṡṡeir waraūhu fī-ḡaṡer wa'āṡ lasauwau jiṡlaṡūn léju mā-
-ṡāḡū. waḡām etṡaṡleb naḡab elḡaṡer min-tāḡt wadaḡalū lāḡaṡer
waḡatalu-ṡṡeir wulmōllā aḡad elmara waṡṡaṡleb ḡaṡaṡ-nnikāḡ wa-
10 wuṡel lamurādu wānta-zē tūṡil lamurādek.

und fragte ihn, wohin er gehe. „Zum Adler“, antwortete dieser.
„Zu welchem Zwecke?“ fragte der Fuchs. Da erzählte jener: „Vor
Zeiten war ich Geistlicher und Gebetsrufer an der Hauptmoschee;
da kam einmal der Vogel und trug mich in seine Wohnung. Dort
blieb ich zwei Jahre lang; dann brachte er mich wieder nach
Hause zurück. Nun aber habe ich bei ihm ein Buch liegen lassen
und will es nun holen“. Da berichtete der Fuchs: „Der Vogel
ist weggezogen“. „So will ich ihn aufsuchen“, erwiderte jener.
„Wenn du willst, so komme ich mit“, sagte der Fuchs. „Komm
nur!“ antwortete jener. So zogen sie zusammen weiter, um den
Vogel aufzusuchen; endlich fanden sie ihn in einem Schlosse, aber
wie sie es auch anfangen, um ihm beizukommen, sie vermochten
nichts gegen ihn. Da machte sich der Fuchs daran, ein unter-
irdisches Loch zu graben; auf diese Weise drangen sie in das
Schloss ein und brachten den Vogel um. Der Geistliche aber
setzte sich in den Besitz der Frau des Vogels; der Fuchs gab sie
ihm zur Ehe und so erreichte der Geistliche das Ziel seiner Wünsche.
Möge es dir ebenso gehen!

Anmerkungen.

1) Statt arḡān wäre vielleicht eher raḡṡān رجا, oder etwas
ähnliches zu lesen.

2) Statt ṡāḡṡain lies dem Zusammenhange der Erzählung
nach arḡaṡ ṡeḡūṡa.

3) Im Folgenden wird die Einleitung zu dieser Geschichte
durchaus ignoriert.

4) Vielleicht ist die Stelle verdorben; dem Zusammenhange
der Erzählung nach würde es mir besser gefallen, wenn die Frau
ihren Mann aufforderte, mit ihr vor Gericht zu gehen, um den
Fuchs zu belangen; dann müsste man ḡalli streichen und ḡūm
waddīn — u. s. w. lesen.

5) šādd elḡanam anticipirt wahrscheinlich bloss das folgende und ist daher zu streichen.

6) Im Manuscript steht falsch eṣṣāb³ statt elḡāzi.

7) Löwenmilch: vgl. Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt des Ṭūr 'Abdīn Th. II, p. 91 und Sachregister.

8) Die Uebersetzung habe ich nach einer Originalbemerkung in meinem Manuscripte gemacht. Vielleicht ist zu lesen على تطيق „du kannst mir wohl gewaltsamerweise u. s. w.“.

9) Statt aḡīni ist wohl aḡīna zu lesen.

10) Statt eḡsarīje lies in Uebereinstimmung mit der Stelle p. 27, Z. 18 besser eḡsarīje.

11) „dieses Haus“, d. h. das Haus, welches ich in Mārdīn bewohnte. Vgl. Prym und Socin, Der neu-aram. Dial. des Ṭ. 'A. Th. I. p. XVII, Anm.

12) Statt ḡālet rūḡ ist ḡāl °drūḡ zu lesen.

13) Zu dem Zuge, dass einer Frau ein Hund statt ihres Kindes untergeschoben wird, vergleiche Prym und Socin l. l. Th. II, p. 99 und Sachregister unter „Hund“. Eine Reihe anderer übereinstimmender Züge finden sich in No. LXXXIII ebds.

14) waḡaṭṭū'a ist wohl bloss ein Gehörfehler für waḡaṭṭūhu.

15) Der Bericht über das, was sich bei der zweiten Begegnung ereignete, ist in der Erzählung ausgefallen. Auch der Bericht über die dritte Begegnung ist stark zusammengezogen.

16) Auf die Redensart حمار الحرب لا يهرب bin ich durch Tuch's Genesiscommentar (II. Aufl. p. 494, Anm.) aufmerksam gemacht worden. Vielleicht hat sich aus dieser Redensart, in welcher „Esel“ eine ehrenvolle Bezeichnung für einen tapferen Mann ist, die vorliegende Geschichte entwickelt.

17) Augenscheinlich fehlt hier der Bericht, dass der Sultan für den Esel wiederum hundert Füchse und fünfzig Jagdhunde fordert; doch ist ausserdem noch einiges verwirrt.

18) Statt areituhu möchte ich vorschlagen ورتته zu lesen.

19) Im Manuscript steht waḡāb eṭṭēr, was ich in waḡā eṭṭēr verbessert habe.

20) Im Manuscript steht beitū, was sicher in beiti zu verbessern ist.

Beiträge zur Erklärung des Kitâb al-Fihrist.

Von

Ig. Goldziher in Budapest.

1. Ueber schi'itische und sunnitische Sectenbenennungen.

Im Fihrist ed. Flügel p. ۳۳۱, 21 wird von Al-Faql b. Sâdân al-Râzî gesagt: وهو خاصى عامى الشيعة تدعيه وقد استقصيت ذكره عند ذكرهم والحشوية تدعيه. Der sel. Flügel macht zu dieser Stelle folgende Anmerkung: „خاصى عامى الشيعة“ d. i. von aller Welt, von Gross und Klein, von Männern von Fach und von Laien unter den Schiiten geachtet = مهيب عند الخاصة = u. s. w.“ Dass unsere Stelle diese Auslegung nicht erträgt, wird von vornherein jedem klar sein, der dieselbe über das Wort الشيعة hinaus betrachtet; was wäre nach Flügel's Erklärung mit den Worten تدعيه وقد الخ und den folgenden Worten anzufangen? Man kann keinen Augenblick darüber in Zweifel sein, dass die Stelle so erklärt werden müsse: Er war خاصى عامى, die Sî'â nimmt ihn in Anspruch — (und ich habe über ihn bei der Erwähnung derselben ausführlich gehandelt) — und die Secte der ḥašwijjâ nimmt ihn (als einen der ihrigen) in Anspruch (تدعيه).

Was ist aber das vorläufig unübersetzt gelassene خاصى عامى?

Wir müssen uns vor allen Dingen vor Augen halten, dass der Verfasser des Fihrist, wenn auch kein fanatischer gâî des Imamismus, jedoch immer ein Mensch von sî'itischen Neigungen war; diese Neigungen hat er selbst in seinem hochwichtigen Buche

documentirt, und sie sind von muhammedanischen Lesern nicht unbeachtet geblieben (vgl. die Glosse Bd. II p. 85 Anm. 9). Nun ist an anderer Stelle bereits weitläufiger nachgewiesen worden, dass die Šīten den Sunnismus von ihrem Standpunkte مذهب العامة nennen, d. i. die religiöse Richtung des gemeinen Volkes, und dass عامي المذهب im Rahmen dieser Terminologie so viel ist als Sunnite, nicht aber, wie Flügel übersetzt „einer, der eine populäre Behandlungs- und Schreibweise hat“, Bd. II p. 102 (s. meine Beiträge zur Literaturgeschichte der Šīʾa p. 25 und vgl. jetzt auch Loth, Catal. Ind. house p. 123 a, 19 Rosen, Notices sommaires I p. 64, 19). Denn sunnī ist eine Benennung die der Šīte nicht als Bezeichnung des Gegensatzes gegen sein eigenes Bekenntniss gelten lassen könnte, da er der richtigen sunnâ, nämlich der سُنَّة اهل البيت anzuhängen glaubt. Der Richtung der ʿammâ gegenüber betrachten sich demnach die Šīten als chāṣṣâ, und der Šīte ist im Gegensatze gegen den خاصي المذهب ein عامي المذهب. ʿAlī wird von beiden Secten mit Ausnahme der ultrasunnitischen nawāṣib als Chalife hoch geachtet; darum muss Abū Bekr al-Ṣūlī, der schmähende Nachrichten über ʿAlī verbreitet, vor beiden Secten verborgen leben, da ihm die Anhänger einer jeden dieser beiden Parteien nach dem Leben trachten, oder wie unser Verf. sagt: فطلبته الخاصة „es suchte ihn die chāṣṣâ und die ʿammâ um ihn zu tödten“ (Fihrist p. 10., 26). Wenn es also in demselben Buche p. 149, 10 von Abū-l-Faḍl b. Ṭejfār heisst: كان مؤتباً, so kann von dem Worte مؤتب in keiner Weise die Erklärung angenommen werden, die ihm Flügel in der Anmerkung zur Stelle beigiebt: „lebte als Privatmann“, denn ebensowenig wie عامي einen Mann, der in der Oeffentlichkeit wirkt, bedeuten kann, kann خص V das Sichzurückziehen ins Privatleben bedeuten. Der Sinn der letzteren

1) Beiläufig sei zu dem Aufsatze de Goeje's ZDMG. XXXIV p. 371 ff. bemerkt, dass man in der gewöhnlichen Verkehrssprache in Aegypten und

Syrien das Wort شيعي stets mit a vor dem ʿajn aussprechen hört.

Stelle ist nach unseren obigen Ausführungen: „er war (anfangs) Anhänger der sunnitischen Richtung, später aber hing er der Šī'a an“, so dass تشيع = تخصص. Ein Mensch aber, dessen Stellung zu den Secten nicht scharf genug ausgeprägt ist, um ihn der einen oder der anderen, bekanntlich mannigfaltige Uebergänge in einander zulassenden Bekenntnissclassen innerhalb des Islām zuzutheilen, heisst folgerichtig ein خاصى عامى, mit anderen Worten:

ein sunnitisch-šī'itischer Mensch, ein متردد بين بين, wie der muhammedanische Schultheologe sagen würde. Dass der Bekenntnissstand des Al-Faḍl b. Šādān ein solcher unausgesprochener, nach keiner Seite hin scharf abgegrenzter war und dass man ihn demnach, wie so viele Andere, von beiden Seiten als „Gelehrten der Secte“ beanspruchte, dies will der Verfasser des Fihrist in der oben angeführten Stelle berichten. Dasselbe sagt er noch klarer von Ibn Abi-l-Talg p. ۴۳۳, 27 خاصى عامى والتشيع اغلب عليه „er war Chāṣṣī-Āmmī mit vorwiegend šī'itischer Färbung“. Wir verstehen nach der vorangegangenen Erklärung dieser termini des Sectenlebens auch, wess Inhaltes das Buch von Abū-l-'Abbās al-Šajmarī (den auch Jākūt III ۴۴۳, 5 als ذو ترهات bezeichnet) sein mag, dessen Titel der Fihrist an zwei Stellen, nämlich p. ۱۵۲, 7 und p. ۳۵۸, 24 anführt: كتاب مساوى العوام واخبار السفلة الاغنام.

Wenn dieses Buch nicht im Allgemeinen die Schilderung der Schlechtigkeiten des gemeinen Volkes zum Gegenstande hat, so könnte man daran denken, dass عوام auch in diesem Buchtitel besonders die sunnitische Welt bezeichnet, und zwar speciell jene Ultrasunniten, welche sich nicht mit der Hochachtung der von den Šī'iten geschmähten (dieses Schmähen wird gewöhnlich mit سب¹⁾ oder نزل من bezeichnet) „beiden Schejche“ — wie sie zu sagen pflegen²⁾ — begnügen, sondern gegen den Geist

1) Die Šī'iten heissen davon auch سبابون „Schmäher“ Kuṭb al-Dīn, Chroniken der Stadt Mekka p. ۱۷۳ ult., vgl. ۱۷۹, 9 von den Fatimiden وكانوا

ارفاضا سبابين; von den Einwohnern Bahrejn's sagt Jākūt III p. ۷۱۷, 19 روافض سبابون.

2) „الشيخان“ heissen in der muhammedanischen Sectenterminologie die beiden ersten Chalifen, welche von Seiten der Schi'iten Gegenstand beson-

des orthodoxen Sunnismus ihre Sympathie für die ersten Chalifen mit heftigen Antipathien gegen 'Alī und seine Familie verbinden, also die gewöhnlich mit dem Namen al-nawāṣib¹⁾ bezeichneten Fanatiker; dies folgt besonders aus dem Beinamen الاغتم; dieses Wort steht wohl begrifflich in keiner Verbindung mit dem

derer Geringschätzung sind. Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī (Hdschr. der Wiener Hofbibliothek) Bd. I. fol. 335 recto sagt von Ḥasan b. Muhammed al-Sakākīnī

كان أبوه فاضلاً في عدة علوم متشيعاً من غير سب (st. 744) ولا غلو (سبب ولا غلو. cod.) فنشأ ولده هذا غالباً في الرفض فثبت عليه ذلك عند القاضي شرف الدين المالكي بدمشق وثبت عليه; أنه اكفر الشيخين.... فحكيم بزندقته وبضرب عنقه

قال الكمال بن جعفر ذكر لي b. Mūsā al-Aṣ'arī (st. 776) fol. 343 recto حاتم بن النفيس أنه خاض معه في امر التشيع فتبرأ من ذلك وحلف أنه يحب الشيخين ويترضى عنهم ألا أنه يقدم عليّ

Al-Ibṣihī, Kitāb al-mustatraf (ed. Kairo lith. 1275) I p. lvī sagt der Verf.,

وقد رضيت علياً قدوةً علماً وما رضيت بقتل الشيخ في الدار

وجد مكتوباً (ed. Būlak 1279 II 114, 3 N. 266) Tausend und eine Nacht

على كعبيه الاثنين اسمى الشيخين فقال له يا وزير إن علا الدين

In Tabakāt al-Ḥuffāz ed. Wüstenf. X nr. 51 كان سنياً وهذا رافضى

emendirt werden muss das كان رافضياً خرج مثال الشيخين في جزين

in: مثالب الشيخين في جزين.

1) S. die Erklärung dieses Ausdruckes in meinen Beiträgen zur Literaturgeschichte etc. p. 56. Zu den dort angeführten Belegstellen können noch folgende

hinzukommen: Kitāb al-Aǧānī XI p. ۲, 7 واظهر خلافاً لابيه في سائر

Al-Mas'ūdī, Murūǧ VII مذاهبه حتى في التشيع فطرد مروان لنصبه

كان يتنصب ويظهر التسنن والتخيل وظهر عنه الانحراف ۳۳۷ ult.

وكان في نهاية النصب واللعنة 23, ۱۵۲ Al-Fihrist p. عن امير المؤمنين

وقتل بقصر ابن هبيرة وقد خرج لآخذ ارزاقه قتله قوم من الرفضة

u. a. m., vgl. de Goeje, Glossarium zur Bibl. geogr. s. v. سمعوه يتناول علياً

Sectenstandpunkte, sondern mit der Nationalität und Sprache (Jākūt II ٣٢٢, 1 وهم اهل غُتْمَة ولكنة في الكلام الحميرى Ibn al-Atīr al-Ġazarī Al-matal al-sā'ir ed. Būlāḡ 1282 p. ٣٥, 3 وكنت قصدت زيارة بعض الاخوان من الاجناد وهو من الاغتم (الاعجام), ich lege jedoch hier Gewicht darauf, weil wir es auch als besonderes Epitheton von nawāṣib finden in der Stelle Al-Muḡaddasī ed. de Goeje p. ١٠٣, 11 اهل الاحقاف نواصب غُتْم).

2. Ueber die Benennungen des Vulgärarabischen.

Im Fihrist p. ١٨٩, 5 lesen wir nach der Aufzählung der Schriften des Schiiten 'Abdān *الموجودة* 'Abdān *فهذه الكتب بلغة وهي الموجودة* und *المتداولة* وبقاى ما فى الفهرست فقل ما رأينا او عرفنا انسان. Zu dem Worte *بلغة* giebt Flügel die folgende Anmerkung: „d. h. in einer gewissen Art Sprache, wodurch die wirklich vorhandene allgemein gebräuchliche Sprachweise angedeutet wird“ also, wenn ich die Worte recht verstehe, in der sogenannten vulgärarabischen Sprache. Diese Thatsache wäre von vorneherein selbst bei einem so alten Schriftsteller wie 'Abdān an sich nicht unmöglich, aber mehr als unwahrscheinlich ist es, dass man zur Bezeichnung der volksthümlichen Verkehrssprache im Gegensatze gegen die Schriftsprache den Ausdruck *الموجودة* angewendet habe. Denn *موجود* „vorhanden“ ist der Gegensatz von *معدوم* und als „nicht vorhanden“ wird wohl der Verfasser des Fihrist die klassische Schriftsprache in jener Zeit nicht gedacht haben. Es sei mir gestattet, die Terminologie der Araber, welche in Bezug auf Schrift- und Gemeinarabisch in der Literatur zu finden ist und vom Munde des Volkes gehört werden kann, zusammenzustellen. Man nennt das Schriftarabische: 1) *اللغة الفصيحة* oder *الفصحى*, dieses ist die gebräuchlichste Bezeichnung desselben. 2) *اللغة الاصلية*, nicht etwa die „ursprüngliche“ Sprache, von welcher das Vulgäre abgeleitet ist, sondern diejenige, welche den *أصول*, den Regeln, entspricht; man sagt von Jemandem, der diese Sprachart im gewöhnlichen Verkehre handhabt *يتكلم على الاصول*

d. h. **الكلام النحوي** *على قواعد النحو*, daher auch diese Sprache genannt wird, ebenso wie im Mittelalter die lateinische Sprache den vernacularen romanischen Dialecten gegenüber *lingua grammatica* genannt wurde (Comparetti, Virgil im Mittelalter p. 173) 3) Ibn Chaldûn, beiläufig der erste Gelehrte, der auf die wissenschaftliche Bearbeitung der von ihm zu allererst gewürdigten und als ebenbürtig geachteten Vulgärsprache drängte (Mukaddimâ ed. Bûlâk I p. ٢٧٩ De Sacy Anthol. gr. arabe I p. ١٧١ vgl. diese Zeitschr. XXXV p. 519) liebt es, das Schriftarabische **العربية المحضة** (4) zu nennen. — das reine Arabisch, und zwar nicht nur im Unterschiede von den Volksdialecten, sondern auch vom Südarabischen (Al-Sujâtî, Muzhir I p. ١٥), endlich 5) **اللغة القديمة**, die alte Sprache zur Unterscheidung vom Neuarabischen. Dieser Benennung begegnen wir bei Ibn Baţûţâ (Voyages ed. Paris II p. ٣٢٧), wo ein mit seinen arabischen Kenntnissen flinkernder Fakîh in Jeznik, bei seinem Schwindel ertappt, die Ausrede gebraucht: Jene sprechen das alte Arabisch, ich aber kenne das neue (*isân 'arabî kuhna migâjend, we-men 'arabî nau midânem*). Diesen Benennungen stehen folgende Bezeichnungen des Vulgärarabischen gegenüber: Vor allen Dingen 1) **لغة العوام** oder **العامّة**. Als der berühmte Hammâd al-râwijâ, der den Hofdichtern des Chalifen mit geschäftigem Eifer Plagiate nachwies, seine eigenen Gedichte recitirend dieselben mit allerlei Sprachfehlern verunzierte, wirft er dem bösen Rivalen, der dem strengen Kritiker seine eigenen Sprachsünden anrechnet, entgegen: **انا رجل اكرم العامّة فاتكلم بكلامها** „Ich bin ein Mensch, der mit dem gemeinen Volke verkehrt, darum rede ich auch seine Sprache“ (Kitâb al-agânî V p. ١١٥). Hingegen wird von der Stadt Al-Hîrâ rühmend hervorgehoben, dass dort selbst die dienenden Klassen **لغتهم لغة اهلها** die Sprache der vornehmen Bewohner reden (Al-agânî II ١٢٥). — 2) **العربي الجديد** (s. oben). 3) **الاصطلاح** oder **اللغة المصطلحة** scil. **عليها**, die conventionelle Sprache, eine Benennung, welche der kurzsichtige Gelehrtenstolz des Grammatikers zur Bezeichnung jener Aeusserung des Sprachgeistes gebraucht, von welcher er glaubt, dass sie nicht Naturproduct und *φύσει* entstanden sei, sondern ihren Ursprung der freien, willkürlichen Uebereinkunft des Volkes verdanke, dem die Fesseln der grammatischen Sprache unerträglich waren. Kein Terminus spiegelt

die sprachgeschichtliche Betrachtung der Araber lebendiger wieder, als diese Benennung der Vulgärsprache. — 4) اللغة الدارجة oder المُنْدَرَجَة die gemeingebräuchliche Sprache. Dass zu diesen Benennungen noch اللغة الموجودة hinzuzufügen sei, wird durch eine literarische Stelle, oder durch den üblichen Sprachgebrauch kaum zu belegen sein. Aber ständen auch die geäusserten Bedenken nicht, so hätte wohl Ibn Abi-l-Nadîm für die durch Flügel in jener Stelle gefundene Bedeutung den Ausdruck gebraucht باللغة, nicht بلغة وهي موجودة, ganz abgesehen auch davon, dass nach jener Erklärung der Stelle die Worte وباقى الخ keinen gegensätzlichen Zusammenhang mit dem vorangehenden Satze bieten. Wir glauben demnach, dass überhaupt nicht بلغة sondern بلغة gelesen werden müsse, dass sich وباقى الخ nicht auf eine Sprachform, sondern auf die aufgezählten Bücher des 'Abdân beziehe, und dass die ganze Stelle folgenden Sinn gebe: „Diese (eben aufgezählten) Bücher sind eine genügende Anzahl, es sind diejenigen (Werke 'Abdân's), welche vorhanden und allgemein verbreitet sind; alle übrigen, die im Catalog aufgezählt werden, haben wir kaum gesehen, auch hat uns niemand bekannt gegeben, dass er sie gesehen habe“.

Das Eigenthumsrecht nach moslemischem Rechte.

Von

Baron von Tornauw.

Vorwort.

Noch in der ersten Hälfte unsers Jahrhunderts waren die nächstliegenden Länder Asiens hinsichtlich ihrer Rechtsverhältnisse eine terra incognita. Erst in neuerer Zeit kam man zu der Ueberzeugung, dass der Islam nicht nur eine neue religiöse und politische Welt, sondern auch neue Rechtszustände geschaffen und begründet hat, — Rechtszustände, mit der Religion so unzertrennlich verschmolzen, dass sie bestehen werden so lange die Moslemen Moslemen sind. — Hatte auch schon Chardin einige Andeutungen über die moslemischen bürgerlichen Gesetze gegeben, so wurden die europäischen Gelehrten auf die moslemische Gesetzkunde doch erst durch die Schriften Mouradgea d'Ohsson's und von Hammer's aufmerksam. Später erschienen verschiedene Werke über moslemisches Recht und Uebersetzungen moslemischer Rechtsbücher; aber jemehr man das moslemische Recht studirte, desto mehr musste man sich von der Unzulänglichkeit jener Arbeiten und von der Nothwendigkeit des Fortschritts über sie hinaus überzeugen. Kaum irgend eine Wissenschaft ist im Orient materiell so ausgebildet wie die Rechtskunde. Die Moslemen besitzen mehr als tausend Werke darüber. Dabei ist aber diese Wissenschaft doch nur einem geringen Theile der Moslemen selbst zugänglich. Die Schriften der vornehmsten Dichter, Geschichtsschreiber, ja sogar Mystiker und Astrologen sind Allen bis zum Maulthiertreiber herab bekannt, die Rechtsbücher hingegen sind nur in den Händen des geistlichen Standes. Selten kommt es vor, dass eine Persönlichkeit der höchsten Stände sich mit dem Studium solcher Schriften befasst. Die moslemische Geistlichkeit in allen Ländern hat das Vorrecht auf Aneignung der Gesetzkunde, und der fast ausschliessliche Alleinbesitz der Kenntniss von der Sprache und dem Inhalte der Scheriätbücher verschafft

ihr grosse Vorthelle. Demnach war auch für die europäischen Gelehrten die Erwerbung genauerer Kenntnisse in dieser Beziehung mit manchen Schwierigkeiten verbunden; aber nur aus völliger Unkunde des Thatbestandes lassen sich in unsern Tagen noch Behauptungen erklären, wie die unlängst von einem Gelehrten(?) aufgestellte, wonach „die Moslemen nicht nur keine Rechtskunde, sondern auch keine Rechtsbücher haben“ und „die Gesetzgebung der Moslemen ebenso wenig im Koran, wie die der Hebräer in den Psalmen und die der Christen in den Evangelien zu finden ist“.

Gehen wir nun auf den Charakter des moslemischen Rechts näher ein, so ist vor Allem zu bemerken, dass dasselbe, unabhängig von der Verschiedenheit des Geburtslandes und der Nationalität der Moslemen, sich nur nach den Secten und Riten des Islams verschieden gestaltet. Es giebt kein Türkisches, Persisches, Egyptisches, Indisches, sondern nur ein Schiitisches und Sunnitisches, und in letzterem wiederum ein Hanefitisches, Schafitisches, Malekitisches und Henbelitisches Recht. Ausser den auch das politische und religiöse Dogma betreffenden Differenzpunkten zwischen Schiiten und Sunniten sind insonderheit die Verschiedenheiten zu bemerken, welche zwischen den genannten Riten in Betreff der auf die praktische Glaubenslehre und die bürgerlichen Verhältnisse bezüglichen Bestimmungen stattfinden. Daraus erwächst nun für die Forschungen über die Rechtsverhältnisse der Moslemen im Allgemeinen ein besonderer Uebelstand. Die oben angedeutete Unzulänglichkeit der bisherigen Arbeiten über das moslemische Recht hat nämlich ihren Grund darin, dass diese Arbeiten auf den Schriften irgend eines Ritus oder einer Secte beruhen, daher keinen Gesamtüberblick über das bürgerliche Recht der Moslemen geben können. Indessen würden sie immerhin genügen, durch Zusammenstellung und Vergleichung den europäischen Gelehrten zu einer vollständigen Kenntniss des moslemischen bürgerlichen Rechtes zu verhelfen, wenn darin Eines vermieden wäre, was zur Verwirrung der Ideen und zu falschen Ansichten führen muss, nämlich: die Beurtheilung und Besprechung der moslemischen Rechtsbestimmungen nach europäischen juristischen Begriffen, die Unterordnung der erstern unter die letztern und die Bezeichnung mancher orientalischen bürgerlichen Verhältnisse und Einrichtungen durch technische Ausdrücke der occidentalischen Gesetz- und Rechtssprache, z. B. die Unterordnung des *Hhiôr*¹⁾ (Optionsfrist) unter die Verjährung, des *'Ârieh* unter die Servituten, des *Rehn* unter die Hypotheken, — alles Begriffe, welche dem moslemischen Rechte fremd sind.

Das *Zekât*, die *Sedekât* und *Nefekât* werden sogar in Uebersetzungen des Korans mit dem allgemeinen Worte „Almosen“

1) Die hier befolgte Aussprache der arabischen termini technici ist die im nordwestlichen Persien übliche. D. Red.

bezeichnet, ohne dass der Unterschied angegeben wird, den die moslemischen Rechtslehrer zwischen diesen Dingen machen.

Besonders irreführend ist dieses Verfahren da, wo es sich um territoriale Rechtsverhältnisse handelt, und in jetziger Zeit, wo mehrere europäische Mächte in nähere Beziehung zu moslemischen Staaten getreten sind, scheint mir dieser Gegenstand auch von praktischer Wichtigkeit zu sein. Ich habe daher das moslemische Eigenthumsrecht in einem besonderen Aufsatze dargestellt und mich dabei nur an diejenigen Bestimmungen gehalten, welche auf die Scheriätbücher, nicht auch an die, welche auf Willkür oder obrigkeitliche Ausnahmsverfügungen gegründet sind. Zugleich habe ich verschiedene Rechtsinstitute, die nach der oben gemachten Bemerkung von europäischen Gelehrten zum Theil oder ganz irrtümlich aufgefasst worden sind oder durch occidentalische Benennungen einen ihnen nicht zukommenden Charakter erhalten haben, auf ihr wahres, den Darstellungen der moslemischen Rechtslehrer entsprechendes Wesen zurückzuführen gesucht. So das Beit-ul-môl, das Zekât, das Wäkf u. s. w.

In Folgendem erlaube ich mir die Hauptpunkte meiner Arbeit vorzulegen.

Hinsichtlich des Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden hat man den bis jetzt allgemein geltenden Satz aufgestellt, dass nach moslemischem Rechte auf solches Gut kein Eigenthumsrecht, sondern nur ein Nutzungsrecht bestehe; und weiter, dass alles Gut, welches das Beit-ul-môl, d. h. den öffentlichen Schatz bildet, Gemeingut der moslemischen Religionsgenossenschaft sei. Die Ergebnisse meiner Forschungen setzen mich dagegen in Stand, zu beweisen: 1) dass bei den Moslemen nach den Satzungen des Islams und den besondern Bestimmungen der Scheriätbücher ein volles Eigenthumsrecht auf Grund und Boden existirt, 2) dass der Begriff von den das Beit-ul-môl bildenden Gütern als Gemeineigenthum der Moslemen eine Ausdehnung erhalten hat, die mit den Scheriätverordnungen über das Beit-ul-môl unvereinbar ist. Die europäischen Gelehrten sind in ihren Ansichten über diese beiden Rechtsmomente irregeführt worden durch Stellen in einigen Capiteln der Rechtsbücher, die solche Ansichten allerdings kategorisch aussprechen, aber nur in Betreff der in diesen Capiteln behandelten Gegenstände. Eine erweiterte Interpretation von Rechtssätzen ist aber überhaupt un erlaubt, und dies um so mehr, wenn andere Sätze in denselben Rechtsbüchern das Gegentheil aussagen oder wenigstens eine jener Erweiterung entgegenstehende Interpretation zulassen. Solches finden wir nun in den Scheriätbüchern in Betreff des Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden und hinsichtlich der Güter des Beit-ul-môl.

Um zu den Schlüssen zu gelangen, die ich in Betreff dieser Gegenstände aufgestellt habe, musste ich alle Capitel der mir

zugänglichen Scheriätbücher verschiedener Secten vergleichen, in denen das Recht der Moslemen auf bewegliches und unbewegliches Gut besprochen wird, dann die Gestaltung der territorialen Verhältnisse von Mohammed bis auf die Zeit verfolgen, in welcher die Schriften der Stifter der religiösen Secten die Rechte und Pflichten der Moslemen festgestellt haben. Diese Schriften bilden das Scheriät, dessen Verordnungen für die vier sunnitischen Secten fest und unveränderlich sind, bei den Schiiten aber Veränderungen unter dem Namen „Erläuterung der wahren Kenntnisse“ durch die Müdjtehidien als die autorisirten Gesetzesausleger unterworfen sind.

Nach der Schöpfung einer neuen religiösen, politischen und bürgerlichen Welt durch den Islam wirkte auf die verschiedene Gestaltung der territorialen Verhältnisse bestimmend ein: 1) die Religionsangehörigkeit, die der Stammmoslemen, die der Neu-bekehrten und die der Ungläubigen, 2) die Art und Weise der Einverleibung verschiedener Länder in den allgemeinen moslemischen Staat. Weiter wirkten auf jene Verhältnisse ein: die gesetzlichen Bestimmungen über den heiligen Krieg, Djehôd, die Kriegsbeute, Ghanîmet, und das unveräußerliche Stiftungsgut, Wâkf; endlich die Verträge mit den Ungläubigen nach der verschiedenen Art ihrer Unterwerfung.

Ausser der Besprechung der aus allen diesen Ursachen hervorgegangenen Rechtsverhältnisse musste ich den Begriff von der Oberherrschaft der höchsten geistlichen, resp. weltlichen Macht genau nach den moslemischen Rechtslehrern feststellen. Durch Ausübung der Rechte dieser Oberherrschaft entstanden territoriale Verhältnisse, die, in Verbindung mit den Verordnungen über das Wâkf, hauptsächlich zur Negirung eines bei den Moslemen bestehenden Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden geführt haben.

Quellen.

Als Quellen haben mir folgende Werke gedient:

- 1) Der Koran und die Uebersetzungen desselben mit Erläuterungen von Wahl und Ullmann, die russische Uebersetzung von Gordi-Sablukof und eine persische interlineare Uebersetzung.
- 2) Die Einleitungen zum Koran von Wahl, Weil und G. Sale.
- 3) Neil-ul-merôm vom Mullah Ahmed Ardebili.
- 4) Bîst bôb vom Hadji Mohammed Baghir Medjlisi.
- 5) Sewôl we djewôb vom Müdjtehid Seid Mohammed Baghir Reshti.
- 6) Scherô'e-ul-Islâm, das Hauptrechtsbuch der Schiiten; die französische Uebersetzung desselben von A. Querry, Consul in Tebriz; einige Capitel aus diesem Werke, ins Russische übersetzt und mit Commentaren versehen von Mirza Kazembeg und Dr. Gottwaldt.

7) Mühhteser-ul-wikâyet mit einer Einleitung von Kazembeg.

8) Hhelîl idjôz,

9) Keschf enwôr,

und 10) Ihhtelôfôt-ul-eïmmet il-erbe'e, sunnitische Rechtsbücher.

11) Abu Schudjâ's Compendium mit Commentaren des Ibn-Kâsim, ins Französische übersetzt von S. Keijzer. 1859.

12) Hhelîl ibn Is'hak, übersetzt von Perron: Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite, mit Annotationen des Uebersetzers. 1848—1852.

13) Einige Capitel desselben Werkes: arabischer Text mit erläuternder Uebersetzung von Seignette, unter dem Titel: Code musulman, rite malékite. 1878.

14) W. H. Macnaghten: Principles and precedents of Moohummudan Law mit Auszügen aus dem Texte. 1825.

15) Dulau et Pharaon: Droit musulman. 1839.

16) Eug. Sicé: Traité des lois mahométanes. 1841.

17) Worms: Recherches sur la propriété territoriale dans les pays musulmans. 1842, 1844.

18) Du Caurroy: Sur la propriété dans les pays musulmans. 1848, 1851.

19) Belin: Étude sur la propriété foncière et du régime des fiefs militaires dans l'Islamisme.

20) E. de Lavelley: das Ureigenthum, deutsch von Bücher. 1879. — Capitel über das Eigenthumsrecht in Java und in der Türkei.

21) Baillie: A Digest of moohummudan Law; Law of Sale, — Law of Inheritance.

22) Mouradgea d'Ohsson: Tableau de l'Empire ottoman.

23) von Hammer-Purgstall: Geschichte des osmanischen Reiches; — des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung. 1815; über die Länderverwaltung unter den Chalifen. 1835.

24) Ubicini: Lettres sur la Turquie. 1853, 1854.

25) Gatteschi: Manuale di diritto pubblico e privato ottomano. 1865.

26) Aristarchi Bey: Législation musulmane. 1873.

27) Morley: Digest of Indian cases.

28) Menerville: Jurisprudence de la cour d'Alger.

29) G. Weil: Mohammed, der Prophet, sein Leben und seine Lehre. 1843.

30) A. Sprenger: Das Leben und die Lehre Mohammeds.

31) G. Weil: Geschichte der Chalifen.

32) Braun: Gemälde der muhammedanischen Welt. 1870.

33) A. v. Kremer: Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen.

34) A. v. Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islam.

Die deutsche Bearbeitung meiner gegenwärtigen Schrift haben die Herrn Professor Gustav Weil in Heidelberg und Wirkl. Staatsrath von Gottwaldt in Kazan ihrer gütigen Durchsicht unterworfen. Gestützt auf solche Autoritäten, erlaube ich mir, meine Arbeit dem gelehrten Publikum zu übergeben.

Das Eigenthumsrecht.

Das Sachenrecht wird in den moslemischen Rechtsbüchern nicht als ein besonderer Theil der Rechtslehre besprochen. Man findet in denselben keine Definition über *proprietas* und *possessio*, über *usus* und *usufructus*; die Begriffe über alle Verschiedenheiten der dinglichen Rechte können nur aus den partiellen Bestimmungen in Betreff der Handlungen, der Verpflichtungen und Verbindlichkeiten, die in verschiedenen Capiteln der Scheriätbücher enthalten sind, herausgefunden werden.

Die Zusammenstellung aller Satzungen über das Eigenthumsrecht und ihre Beurtheilung nach Ansicht der moslemischen Rechtsgelehrten ist der Gegenstand vorliegender Arbeit, wobei wir von vorn herein erklären, dass unsere Forschungen uns zu Resultaten geführt haben, die von den Ansichten mehrerer europäischer Gelehrten über die dinglichen Rechtsverhältnisse unter den Moslemen verschieden sind.

Als zwei Hauptmomente in den Behauptungen dieser Art treten besonders hervor:

Erstens, dass unter den Moslemen kein Eigenthumsrecht auf Grund und Boden bestehe, sondern nur ein Nutzungsrecht,

Zweitens, dass alles Gut, welches das *Beit-ul-môl* (بيت المال) d. h. den öffentlichen Schatz bildet, ein Gemeingut der moslemischen Genossenschaft sei.

Im Folgenden zeigen wir, welchen Satzungen des Scheriät (شریعت) diese Behauptungen entnommen sind, und glauben durch eine umständliche Darstellung der gesetzlichen und gesellschaftlichen Zustände in den Ländern der Moslemen und durch eine kritische Beurtheilung derselben darthun zu können, dass die obenerwähnten Behauptungen nicht als juristisch richtig anzusehen sind.

Der Unterschied zwischen beweglichem und unbeweglichem Gute besteht in den Scheriätbüchern, wie in allen übrigen Gesetzgebungen; doch sind die Verordnungen hinsichtlich der Erwerbung des Eigenthums- oder Nutzungsrechtes auf dieselben nicht geschieden und keinen besondern Formalitäten unterworfen.

Bewegliches Gut heisst *nôkileh* (ناقلة) oder *môl* (مال); unbewegliches: *gheir nôkileh* (غير ناقلة) oder *mülk* ملك. Unter 'Ekôr (عقار) versteht man Grundstücke und Gebäude.

Eine besondere Kategorie der Güter bilden diejenigen Gegenstände, die auf Grund und Boden ohne menschliche Hülfe entstanden sind. Zu solchen werden gezählt: die Wälder, die nicht von Menschenhänden gezogenen und gepflegten Fruchtbäume, die Wiesen, Mineralien und offen liegenden Quellen, sowie alles Gewässer, Flüsse, Bäche, Seen. Nach dem Spruche des Korans (II. 27): „Alles was auf der Erde ist, hat Gott für euch erschaffen“ und den Worten des Propheten des Islams: „die Menschen stehen zu drei Dingen in Beziehung: zum Wasser, zum Feuer und zum Grase“, sind die obengenannten Gegenstände der Benutzung eines jeden Individuums zugänglich, — wobei die Scheriëtbücher ausdrücklich festsetzen, dass die Benutzung der Menschheit im Allgemeinen, nicht den Moslemen allein zukommt. Ausschliessliches Eigenthum eines Individuums können diese Gegenstände, auch wenn sie innerhalb der Grenzen eines privaten Besitzes liegen, nicht werden. Viele Rechtslehrer zweifeln sogar, ob der Beherrscher des Landes berechtigt ist, dieselben an Privatpersonen zur ausschliesslichen Nutzung zu übergeben.

Als Grundlage zur Beurtheilung der von dem Propheten des Islams festgestellten Beziehungen der Moslemen zu allen Gütern, welche von ihnen rechtlich erworben werden können, dient folgender von ihm ausgesprochene Satz: „Der Mensch hat alles nur von den Früchten seiner Arbeit zu erwarten“. Alles, was ein Individuum durch seine Arbeit sich erworben oder geschaffen hat, ist sein Eigenthum. Nur mit seiner Einwilligung kann das erworbene oder geschaffene Gut auf einen Andern übergehen. Nach Mohammed hat Gott zu diesem Behufe im Koran die Verordnungen über Handel, über Verbindlichkeiten und Verträge jeglicher Art und über Erbschaft den Moslemen verkündigt.

Das Sichaneignen eines fremden Gutes ohne Einwilligung des Eigenthümers ist ein Religionsvergehen; das Gut kann nie als Eigenthum eines Musulmans, der sich dasselbe ohne Transaction angeeignet hat, angesehen werden, da es für ihn immer *herôm* (حرام) — ungesetzlich, verboten, — bleibt. Demnach ist der factische Besitz einer Sache an und für sich kein juristisches Merkmal des Eigenthumsrechts auf dieselbe und kann dem zeitlichen Besitzer nicht als Schutzmittel gegen die Forderungen desjenigen dienen, der sein Eigenthumsrecht auf die Sache geltend macht. Der zeitliche Besitzer muss durch Zeugenaussagen beweisen, dass er die Sache durch seine Arbeit erworben hat oder dass dieselbe durch Vertrag rechtlich auf ihn übergegangen ist.

Als Consequenz dieses Satzes über den factischen Besitz kennt das moslemische Recht auch keine Acquisitivverjährung. Für Verjährung haben die moslemischen Rechtslehrer keinen juristischen Ausdruck. Das Kriegerrecht allein stösst das Eigenthumsrecht der Privatpersonen um, und auch nur in Betreff der Güter, die denjenigen Ungläubigen angehören, welche durch die Waffen bezwungen sind.

Das Eigenthumsrecht wird nach dem Scheriat dermassen geschützt und geachtet,

dass gefundene Sachen, verlaufene Thiere und entflohene Slaven dem Eigenthümer wieder zugestellt und im Falle, dass man denselben nicht ausfindig machen kann, verkauft werden müssen, um den Erlös im Namen des Eigenthümers als Almosen unter die Armen zu vertheilen,

dass der Depositar, wenn er erfährt, dass die bei ihm niedergelegte Sache vom Deponenten unrechtmässiger Weise erworben ist, die Verpflichtung hat, dieselbe nicht dem Deponenten, sondern dem wahren Eigenthümer auszuliefern,

dass kein Gläubiger aus dem Gute, welches ihm verpfändet ist, seine Forderung befriedigen oder dasselbe als Tilgung der Schuld sich aneignen darf. So lange der Verpfänder sein Gut dem Gläubiger nicht abtritt, verbleibt es sein Eigenthum, und auf diesen Zustand hat auch der Ablauf des Schuldtermins keinen Einfluss, da das Pfand nicht zur Sicherung der Schuld, sondern nur zum Beweise einer zwischen dem Gläubiger und dem Schuldner bestehenden Schuldverbindlichkeit dient.

Das Eigenthumsrecht auf jedes Gut äussert sich, nach den Rechtsbegriffen aller Gesetzgebungen, in der Machtvollkommenheit über dasselbe frei zu verfügen. Unstreitig muss derjenige als Eigenthümer eines Gutes anerkannt werden, der das Recht besitzt, dasselbe zu veräussern, zu verleihen, zu schenken, darüber zu testiren und es zum Gegenstande einer Stiftung zu machen. Dass ein solcher Zustand hinsichtlich der beweglichen Güter auch unter den Moslemen vorhanden ist und nothwendig vorhanden sein muss, bezweifelt keiner der europäischen Gelehrten, die sich mit dem Eigenthumsrechte der Moslemen beschäftigt haben. Es wären demnach nur die Rechtsverhältnisse der Moslemen zu den unbeweglichen Gütern, insonderheit zum Grund und Boden, zu erforschen und festzustellen.

Auf diesem Gebiete der Forschung begegnen wir dem von uns schon angeführten kategorisch ausgesprochenen Satze einiger europäischen Gelehrten: dass in den moslemischen Ländern kein *privates Eigenthumsrecht* auf Grund und Boden vorhanden sei und dass die Moslemen nur ein *Nutzungsrecht* auf dieselben haben.

Wir glauben nachweisen zu können, dass, wenn die euro-

päischen Gelehrten eine solche Ansicht aus einigen Satzungen der Scheriätbücher deducirt haben, sie dadurch irregeführt worden sind,

1) dass sie den moslemischen Begriff der Oberherrschaft über alles Land auf Erden nicht geschieden haben von dem Begriffe partiellen Eigenthumsrechtes auf gewisse Theile des Landes, — eines Rechtes, das unter den Moslemen ebenso wie in jedem andern Staate vorhanden und durch ausdrückliche Verordnungen festgestellt ist, —

2) dass sie dem Ausspruche des Propheten des Islams: „die Güter der Moslemen kehren zu Gott, dem Schöpfer aller Dinge, zurück“ einen weiteren Sinn beigelegt haben, als ihm in Wirklichkeit zukommt.

Um dieser Aufgabe zu genügen, müssen wir die Verordnungen über das Eigenthumsrecht in den verschiedenen Phasen der gesellschaftlichen Verhältnisse der Moslemen verfolgen, wie sich dieselben vom Anfange des Islams und später nach seiner weltgeschichtlichen Verbreitung gestaltet haben.

Der Koran und die Tradition stellen den Satz auf, dass alles Gut auf Erden Gott, dem Schöpfer aller Dinge, gehört und dass dasselbe von Ihm unter die vertheilt wird, welche Er in Seiner Gnade erkoren.

Unstreitig muss dieser Satz als ein religiös-mystischer Gedanke aufgefasst werden, der dem Stifter des Islams dazu diene,

einerseits dem Rechte der Moslemen auf ein durch die Gnade Gottes verliehenes Gut eine religiöse Weihe zu geben. Dieser Gedanke ist in den Scheriätbüchern consequent durch alle dinglichen Verhältnisse durchgeführt: dem Musulman ist verboten, fremdes Gut sich für immer ohne Zustimmung des Eigenthümers anzueignen; der wahre Eigenthümer verliert nie sein Recht auf dasselbe, u. s. w.

andererseits, dem Beherrscher der Moslemen eine Macht über jedes Land in Form eines Religionsdogmas zuzugestehen.

Wenngleich wir im Koran Stellen finden, die auf Verleihung der Güter durch Gott selbst hindeuten, so musste doch eine solche Handlung, um factisch ins Leben zu treten, durch dazu berechtigte Personen geschehen, und hieraus entstand, als Consequenz des ersten obenangeführten Satzes, folgender: „das Recht der Verleihung und Vertheilung der Güter ist von Gott Seinem Schatten auf Erden, dem Propheten, und dann dessen Stellvertretern, den Imamen, übertragen worden“. Den weltlichen Herrschern kömmt dieses Recht zu, insofern dieselben, nach religiöser Ansicht jeder Secte der Moslemen, rechtmässig an die Stelle des Imams getreten sind. In Sure XXII V. 42 ist gesagt: „Denen wird Hülfe zu Theil werden, die, wenn sie von Uns (Gott) einen festen Sitz im Lande erhalten مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ, in persischer

Uebersetzung: (اكر تمكين دهيم ايشانرا در زمين), die Gebetsübungen treulich beobachten, das Zekât entrichten, gebieten was Recht ist und verbieten was Unrecht ist“. Somit entstand aus dem Begriffe der Allmacht Gottes über alles Gut auf Erden der durch die Religion festgestellte Begriff der Oberherrlichkeit und Oberherrschaft des Propheten, der Imame und der weltlichen Herrscher über allen Grund und Boden auf Erden. Nach moslemischer Ansicht geht dieser Begriff so weit, dass alle diejenigen Länder, die noch nicht zum Complex der moslemischen Staaten gehören, nur durch Usurpation von nicht moslemischen Machthabern beherrscht und verwaltet werden, und dass daher diese Länder zu jeder Zeit durch die Waffen ihren Herrschern zu entreissen sind, wenn diese nicht sich den Moslemen unterwerfen.

Diesem Begriffe zu Folge ist alles Land auf Erden in zwei Kategorien getheilt:

das Dâr-ul-Islâm (دار الاسلام), das Land der Moslemen,

und das Dâr-ul-herb (دار الحرب), das Land der Ungläubigen.

Nehmen wir nun den oben angeführten Satz an, dass Gott, der wahre Eigenthümer — mâlik hekîkî (مالك حقيقى) — aller Güter, Seine Herrschaft über jedes Land dem Propheten, den Imamen und den weltlichen Machthabern übergeben, so liegt uns ob zu erforschen, in welcher Art und Weise sich diese Herrschaft über Grund und Boden äussert.

Der Islam, der das ganze Wesen des staatlichen und bürgerlichen Lebens seiner Anhänger umgestaltete, schuf auch neue dingliche Verhältnisse und Zustände, die allein nach seinen Religionssatzungen zu reguliren waren. Alles vor der Befestigung der neuen Glaubenslehre Bestehende hatte keine Giltigkeit mehr, da dasselbe nicht auf die Offenbarungen des Korans gegründet war. Es entstand eine eigenthümliche, für sich bestehende, abgeschlossene Welt: die moslemische. Die Rechtsverhältnisse zum Grund und Boden wurden nach den Vorschriften des Korans und der Tradition als neu entstandene Verhältnisse angesehen und festgestellt. Alles Gut, speciell aller Grund und Boden, wird als Eigenthum Gottes anerkannt und unterliegt der Vertheilung, der Verleihung und Bestätigung im Besitze durch den Propheten und die Imame. Als weltlicher Gesetzgeber musste Mohammed das Recht des Grundbesitzes schon aus staatsöconomischen Rücksichten feststellen.

Der Grundbesitz war die Hauptquelle, aus der man die ersten Mittel zur Aufrechthaltung des Islam und zu seiner weiteren Verbreitung durch den Krieg entnahm. Das Zekât (زكاة = زكاة), das 'Uschr (عشر) und das Hherôdz (خراج) hatten diejenigen zu

entrichten, die einen festen Wohnsitz in dem Lande hatten und dadurch die Möglichkeit besaßen, die Felder und Gärten zu bebauen und Heerden von Kameelen, Schafen u. s. w. zu halten. Zu diesen Abgaben waren nur diejenigen verpflichtet, die das Land während einer bestimmten Frist als Eigenthum besaßen. Die Scheriätbücher bestimmen ausdrücklich, dass die Nutzniesser des Grundes und Bodens die gesetzlichen Gebühren, 'Uschr und Hherôdj, nur in dem Falle zu entrichten haben, wenn der Eigenthümer des Landes sie dazu durch besondere Abmachung verbindlich gemacht hat. Die unbebauten, wüsthliegenden Länder werden jedermann ohne Unterschied der Religion verliehen, damit die Classe der Moslemen aus denselben einen pecuniären Nutzen ziehen könne. Um die Möglichkeit zu haben, gemeinnützige Anstalten zu erhalten, die Armen zu unterstützen und die Mittel dazu sicher zu stellen, schuf der Islam das dieser Lehre eigenthümliche Institut des Wäkf (وقف), der Weihung. Grund und Boden war der vorzüglichste Gegenstand derselben. Zur Gesetzlichkeit einer solchen Stiftung wird ausdrücklich als erste Bedingung verlangt, dass der Gegenstand der Weihung ein unbestrittenes Eigenthum des Weihenden sei.

Wir glauben, mit Recht die Verordnung hinsichtlich der Wäkfstiftung als Beweis des Bestehens eines privaten Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden anführen zu können. Im Gegensatze zu dieser Behauptung haben einige europäische Gelehrte gerade aus dem Capitel über das Wäkf den Schluss gezogen, dass ein solches Recht nicht unter den Moslemen bestehe; in diesem Capitel nämlich ist der Satz ausgesprochen, dass „die geweihte Sache zu dem wahren Eigenthümer aller Dinge auf Erden, zu Gott, zurückkehrt“. Wir werden diesen Gegenstand unten beim Wäkf umständlich besprechen; jedenfalls scheint es uns, dass man schwerlich berechtigt ist, aus einem speciellen, die Weihung allein betreffenden Satze einen allgemeinen Schluss auf das Eigenthumsrecht zu ziehen.

Der Islam, indem er, wie gesagt, die Vertheilung, die Verleihung und die Bestätigung im Besitze aller Ländereien dem Propheten, den Imamen, den weltlichen Herrschern übertrug, hat unstreitig dadurch die Oberherrlichkeit und Oberherrschaft über alles Land in die Hände dieser Herrscher gelegt. Doch diese Oberherrschaft der moslemischen Machthaber scheint keinesfalls eine andere als die der Machthaber in andern Staaten zu sein, d. h. die Bestätigung im Besitze der früheren Eigenthümer in den neu eroberten oder annectirten Ländern, die Verfügung über Ländereien, die keinem Privaten angehören, die unbebaut und wüsthliegen und die, wie überall, Eigenthum des Staates oder dessen Oberhauptes sind, ferner das Recht der hereditas vacans, das in den Scheriätbüchern als das Erbrecht der Imame bezeichnet wird.

Das Entstehen des Privateigenthumsrechtes auf Grund und Boden hat sich unter den Moslemen auf einer von der in den Ländern des Occidents verschiedenen Basis gestaltet. Hier entwickelte sich dasselbe aus dem Gesamteigenthum in Folge staatlicher und bürgerlicher Interessen zur Wahrung der bestehenden Verhältnisse; in der moslemischen Welt wurde das Privateigenthumsrecht zur Neugestaltung der moslemischen gesellschaftlichen Verhältnisse nach den Verordnungen des Korans und der Tradition eingeführt und festgestellt.

Wenn aber die Entstehung verschieden ist, so sind doch die Consequenzen dieses Rechtes dieselben. Nach erfolgter Vertheilung oder Verleihung der Grundstücke oder auch nach Bestätigung im Besitze derselben erlangen die Moslemen entweder ein Verfügungs- oder ein Nutzungsrecht auf Grund und Boden, je nach der Verleihungsacte und je nach der Kategorie der Länder, zu der die Grundstücke gehören. Beim Verleihen des Nutzungsrechtes verbleibt das Recht der Verfügung über die Substanz der Sache selbstverständlich dem Herrscher, als Eigenthümer derselben; ist dasselbe aber als Eigenthum übergeben, so hört jedes Recht der Verfügung über die Sache von Seiten des Herrschers auf.

Im Folgenden besprechen wir die obenangedeuteten Verhältnisse und Zustände nach den Verordnungen, die sich auf die verschiedenen Kategorien der Länder beziehen.

Mohammed erklärte die Länder, in denen die Anhänger der neuen Religion ansässig waren, für Dâr-ul-Islâm, das Land der Moslemen. Anfänglich war es nur die arabische Halbinsel; sie sollte bloß von Moslemen bewohnt werden, da nach dem Ausspruche des Propheten in Arabien der Islam die alleinherrschende Religion ist. Die Erklärung Arabiens und später einiger anderer Länder für Dâr-ul-Islâm führte folgerecht zur Bestätigung der Insassen derselben, der sogenannten Stammmoslemen, im Besitze ihrer Grundstücke mit vollem Verfügungsrechte. Den Imamen verblieb allein das Recht der hereditas vacans; die Eigenthümer des Grundes und Bodens hatten die Verpflichtung zur Zahlung des 'Ushr, des Zehnten, von den Einkünften.

In den Ländern der Ungläubigen, im Dâr-ul-herb, äusserte sich das Privateigenthumsrecht so wie das Recht der Oberherrschaft der Imame, resp. der weltlichen Herrscher, verschieden, nach folgenden drei Kategorien:

- a) den Ländern, die durch das Schwert erobert waren,
- b) den Ländern, die durch Unterwerfungsacte und durch Bündnisse dem moslemischen Staate annectirt waren,
- c) den zu dem moslemischen Staate gehörigen unbebauten und wüsthliegenden Ländern.

a) Zustände in Betreff des Eigenthumsrechtes an beweglichem und unbeweglichem Gute in den durch das Schwert eroberten Ländern.

Alles, was im Kriege durch das Schwert erobert und den Feinden abgenommen ist, bewegliches wie unbewegliches Gut, wird für Kriegsbeute (Ghanîmet غنيمت) erklärt. Der Krieg gegen die Feinde des Islams ist für die Moslemen ein religiöses, heiliges Werk, zu dem jeder dazu befähigte Musulman verpflichtet ist. Himmlische Belohnung erwartet die Krieger im künftigen Leben; als zeitliche weltliche Belohnung ist ihnen die Theilnahme an der Kriegsbeute zugesprochen. Die Vertheilung der Beute unterliegt ausdrücklichen, im Koran und der Tradition ausgesprochenen Verordnungen. Die Bewohner des durch das Schwert eroberten Landes, die mit Waffen gegen die Moslemen gekämpft, müssen vertilgt, getödtet, oder zu Slaven gemacht werden. Das erbeutete bewegliche Gut und die Slaven werden unter diejenigen, die am Kriege Theil genommen haben, erst nach Rückkehr des Heeres ins moslemische Land vertheilt, und dies geschieht durch den Imam gemäss feststehenden Bestimmungen. Von selbst darf kein Musulman irgend eine feindliche Sache sich aneignen. Die unbeweglichen Güter im eroberten Lande, insonderheit die bebauten Grundstücke, unterlagen in den ersten Zeiten des Islam nicht der Vertheilung unter die Moslemen. Sie wurden für Maukûf (موقوف), geweihtes Gut, erklärt.

Durch die Weihung, Wâkf, wird die Substanz des Grundstückes immobilisirt und kann daher keiner Veräusserung und keiner Uebertragung des Eigenthumsrechtes auf die Moslemen unterliegen. Nur die Vorthelle, die Früchte und Einkünfte von demselben fallen dem Beit-ul-môl, der allgemeinen Casse der Moslemen, zu und können vertheilt und verliehen werden.

Wir müssen hier bemerken, dass die Erklärung aller bebauten Grundstücke im eroberten Lande für Maukûf nicht unbedingt von allen Rechtsgelehrten angenommen wird. Die orthodoxen Malik und Henbel halten fest an diesem Satze. Nach Schafi'i können die Grundstücke, wie jede andere Beute, an die Krieger als Eigenthum verliehen werden. Abu Hanifa lehrt, dass es dem Imam anheim gestellt sei, die Grundstücke entweder für Maukûf zu erklären, oder unter die Krieger zu vertheilen. Die Möglichkeit, ja sogar die Nothwendigkeit der Vertheilung der Grundstücke in den eroberten Ländern unter die Moslemen wird darauf gegründet, dass 1) der Prophet des Islams solches selbst gethan, indem er das Land Hhaibar, nachdem er die Juden bekriegt und vertilgt, seinen Anhängern verliehen hat, und 2) dass nach Vers 42 der XXII. Sure

die Moslemen einen festen Sitz im Lande haben müssen, wie Gott selbst ihnen einen solchen gegeben hat, um die Verordnungen des Islams ausüben zu können. Darauf wird erwiedert, dass Mohammed das Hhaibarland nicht als Kriegsbeute anerkannt habe und dass die Vertheilung desselben unter die Moslemen schon aus dem Grunde geschehen musste, um die göttliche Offenbarung durchzuführen, dass in Arabien nur die Bekenner des Islams ansässig sein können.

Festen Sitz im Lande mussten die Neubekehrten zur Ausübung der Religionspflichten bekommen, und dies war zu erreichen durch Bestätigung derselben in dem Besitze ihrer Grundstücke in den auf friedliche Weise dem moslemischen Staate annectirten Ländern; alles Land aber, das zur Kriegsbeute gerechnet wird, kann nicht an einzelne Personen als Eigenthum übergeben, sondern muss zum allgemeinen Nutzen des Islams verwendet werden.

Bei Erweiterung des moslemischen Reiches vom Atlantischen Meere bis zu den Himalayabergen mussten alle Länder tatsächlich als eroberte betrachtet werden. Alle diese für geweihtes Gut zu erklären, sie zu immobilisiren, keiner Verfügung zugänglich zu machen, sie von jeder Verbesserung, demnach von der vortheilhaftesten Bebauung auszuschliessen, war in späteren Zeiten nicht mehr ausführbar. Der modus der Bebauung und Bearbeitung der Felder durch Slaven hat nie unter den Moslemen bestanden und man findet keine Verordnungen darüber in den Scheriätbüchern. Der Ackerbau, wenn auch nicht so hoch gestellt wie im alten Perserlande, in Mesopotamien, in Syrien, in Egypten, wird dennoch von den Moslemen hochgeschätzt, da der Prophet den Ausspruch gethan: „der sich mit Ackerbau Beschäftigende wird von Gott besonders belohnt“.

Die moslemischen Araber fanden im Anfange des Islams ihre Beschäftigung nur im Kriege. Der Chalif 'Omar strebte danach, dass seine Krieger so lange als möglich Nomaden bleiben sollten, und liess die Beschäftigung mit Feld- und Ackerbau nicht zu. Gleichzeitig aber wird den Kriegern geboten, während der Kriegsführung die bebauten Landstriche ohne dringende Nothwendigkeit nicht zu verwüsten, auch nicht zu beschädigen, da dieselben später den Moslemen Nutzen bringen sollen. Um nun einen solchen Nutzen vom Grund und Boden ziehen zu können, der nach dem Koran und der Tradition nur in der Grundsteuer bestand, musste das Land an Individuen verliehen werden, die dasselbe bebauen, bewässern und verbessern konnten und solches in Berücksichtigung ihres eigenen Nutzens thaten.

Sollten nun alle eroberten Länder für Kriegsbeute und demnach für der Weihung unterliegende Grundstücke erklärt werden, so würde dadurch den Bebauern jede Möglichkeit des Besizes derselben zu ihrem eigenen Vortheil und zum Nutzen ihrer Nachkommenschaft auf immer benommen sein: keine Vervollkommung

der Bewirthschaftung, kein Streben nach Vermehrung und Verbesserung der wirthschaftlichen Mittel wäre zu erwarten.

Als sich die Eroberungen der Moslemen über die Grenzen Arabiens hinaus erstreckten, als in Folge dessen Schätze an beweglichem Gute erbeutet waren, wurde das bewegliche Gut allein als Kriegsbeute angesehen und der gesetzlichen Theilung unterworfen. Die feindlichen Staaten, Ländereien und alle übrigen unbeweglichen Güter wurden angesehen als durch Ausübung weltlicher Macht (nicht durch den religiösen Krieg) dem moslemischen Reiche annectirt und dadurch der Vertheilung, der Verleihung und der Bestätigung im Besitze zugänglich gemacht.

So fielen die Länder der thatsächlich eroberten Staaten in die Kategorie der annectirten Länder, von denen wir unten sprechen werden, und allmählich verschwand der Satz, dass alle eroberten Länder nur als Maukûf, geweihtes Gut, zu betrachten seien.

Wir wollen hier ausführlich zwei dem Islam eigenthümliche Einrichtungen, das Wäkf und das Beit-ul-môl, besprechen und ihre Einwirkung auf das Eigenthumsrecht an Grund und Boden nach den Scheriätverordnungen beleuchten und feststellen.

Das Wäkf, die Weihung.

Das Wäkf (Wukûf im Plural) ist ein Vertrag, mittelst dessen Jemand in frommen und Gott wohlgefälligen Absichten eine Sache immobilisirt, vor der Veräusserung sichert und den Nutzen von derselben bestimmten Zwecken weihet. Das geweihte Gut, das Object des Wäkfvertrages, heisst Maukûf; die Person welche die Weihung vornimmt heisst Wôkif.

Die Wäkfverträge zerfallen nach den Scheriätverordnungen in verschiedene Arten; wir heben hier das sogenannte legale und das Gewohnheitswäkf und das Hubs oder Hubus (حبس) hervor.

Ursprünglich trat das Wäkf nur in einer Form auf: die Substanz ward immobilisirt und die Einkünfte, Vorthelle und Früchte von derselben waren zu gewissen Zwecken bestimmt, ohne weitere Betheiligung des Wôkif, des Weihenden, an deren Verwendung. Diese Art ist das eigentliche Wäkf, von Einigen „legales Wäkf“ benannt. Später entstand das Gewohnheitswäkf, Wäkf 'âdet (وقف عادت), bei welchem nur die Substanz der Sache geweiht wurde; die Einkünfte und Früchte verblieben dem Wôkif und seiner Descendenz zu ihrer Benutzung. Juristisch betrachtet ist das Wäkf 'âdet nur eine Scheinweihung, eine Abtretung des Eigenthumsrechtes auf die Substanz der Sache an einen andern fingirten Eigenthümer, — sagen wir Gott, den Propheten und seine Stellvertreter auf Erden, — die jedoch dadurch kein Verfügungsrecht über die Sache

erlangen. Angeblich aus Frömmigkeit und in religiöser Absicht vollzogen, ist das Wäkf 'âdet nichts anders als eine speculative Civilhandlung zum Schutze der Substanz der Sache gegen administrative Willkür der herrschenden Macht ¹⁾. Unstreitig entstand das Wäkf 'âdet in Folge der unter den moslemischen weltlichen Herrschern bestehenden Unsicherheit in Betreff des Eigenthumsrechtes auf unbewegliches Vermögen. Der Koran hatte keinenfalls einen solchen Zustand vorausgesetzt, doch enthalten die Scheriëtbücher Verordnungen, die eine solche Art der Weihung zulassen, so z. B. das Wäkf ewlôd (وقف اولاد) zum Besten seiner Nachkommen, das Wäkf ibn (وقف ابن) zum Besten der Söhne allein (eine Art

von Fideicommiss). Wenn auch das Institut der Weihung im Allgemeinen offenbar schädlich auf die nationalöconomischen Zustände einwirkt, indem dasselbe die geweihten Gegenstände von dem bürgerlichen Verkehr ausschliesst, so wird es doch von der moslemischen Geistlichkeit, selbst von den Auslegern der religiösen Satzungen des Islams gebilligt und sogar gefördert, denn ihr eigenes Interesse ist damit verknüpft. Nach dem Koran und der Tradition ist die Aufsicht über die Wäkfsgüter im Allgemeinen den Herrschern der Moslemen und speciell der Geistlichkeit auferlegt und für die Ausübung einer solchen Aufsicht ist derselben eine Vergütung bestimmt (s. weiter unten).

Zur Gesetzlichkeit des Wäkfvertrages wird vor allem verlangt, dass der Wôkif ein volles Eigenthumsrecht auf die zur Weihung bestimmte Sache habe.

Da nun Grundstücke den Hauptgegenstand des Wäkf bilden, so dient gerade dieser Vertrag, — aus dem einige europäische Gelehrte den Schluss gezogen haben, dass unter den Moslemen kein privates Eigenthumsrecht auf Grund und Boden existire, — zum schlagendsten Beweise der Existenz desselben, indem nur derjenige den Grund und Boden zum Gegenstand der Weihung machen kann, der über denselben ein volles Verfügungsrecht hat.

Verlangt das Gesetz den Beweis des Eigenthumsrechtes auf die zu Weihende Sache, so präsumirt es selbstverständlich die Möglichkeit, die Sache als Eigenthum zu besitzen.

Nehmen wir den Ausspruch: „dass das geweihte Gut zu Gott zurückkehrt“ als eine Verordnung an, die factisch zu erfüllen möglich wäre, so kann nicht bestritten werden, dass bis zum Momente, wo Jemand sein Grundstück zum Besten des Islams weihet, er ein Eigenthumsrecht auf dasselbe besessen hat. Und wenn nun dieses Recht nur in Folge der Weihung zu Gott zurückkehrt, so

1) Nach A. Ubicini's Lettres sur la Turquie (Vol. I, p. 271) sollen mehr als $\frac{2}{3}$ der Grundstücke in der Türkei eine solche Art geweihter Güter bilden.

muss es dem Musulman verbleiben, so lange er die Weihung nicht vollzogen hat.

Zur Bestätigung unserer Meinung in Betreff der Existenz eines territorialen Eigenthumsrechtes führen wir noch folgende Verordnungen an, die wir dem Capitel der Scheriätbücher über das Wäkf entnehmen:

a) Eine der Hauptbedingungen des Wäkf ist, dass das Object lediglich zu dem in der Stiftungsurkunde bestimmten Zwecke verwendet werde. Ist die Möglichkeit einer solchen Verwendung vorhanden, so muss das Object auf unbeschränkte Dauer, für immer — *dewôm* (دوام) — dazu dienen. Die Veränderung des Objectes in seiner Form wird hierbei nicht in Betracht gezogen; wenn z. B. ein Gebäude einstürzt oder die Fruchtbäume im Garten zu Grunde gehen, so bleibt der Boden doch immer *Maukûf*, aus dem ein anderer Nutzen zu dem bestimmten Zwecke gezogen werden muss. — Tritt hingegen der Fall ein, dass der in der Weihungsurkunde bestimmte Zweck nicht mehr erreicht werden kann, oder dass die Personen, zu deren Nutzen das Gut ausdrücklich geweiht war, nicht mehr vorhanden sind, so hört die Wirkung der betreffenden Weihung auf und das Gut fällt an den früheren Eigenthümer oder seine Nachkommenschaft zurück. Die Scheriätbücher enthalten ausführliche Verordnungen über die Erbschaftsrechte an ein solches Gut (s. *Hhelîl Ibn Is'hak*, Perron's Uebers. Vol. V, p. 40 u. w.; *Scherô'e ul-Islâm*, Querry's Uebers. T. I, p. 583 Art. 59). Wir finden in diesem Passus den Beweis, dass sogar der angenommene Satz über „die Rückkehr aller geweihten Güter zu Gott, resp. zu seinen Stellvertretern auf Erden“, keinen Einfluss auf das Eigenthumsrecht der Moslemen hat. Kehrt ein geweihtes Gut, sei es auch nur in einem speciellen Falle, zu dem Privateigenthümer desselben zurück, so hat selbstverständlich sein Eigenthumsrecht auch vor der Weihung bestanden.

b) Die Weihung wird nur dann als durchaus perfect anerkannt, wenn der Wôkif den Gegenstand der Weihung denjenigen ausgeliefert oder übertragen hat, welche das Recht der Entgegennahme der Sache haben. Stirbt der Wôkif vor der Uebertragung derselben, so hat die, wenn auch von ihm unterschriebene oder besiegelte Urkunde keine Gültigkeit und das Object der Weihung verbleibt in der Erbschaftsmasse des Verstorbenen (*Scher. ul-Islâm*, Querry, I, p. 583 Art. 62).

c) Die Malekiten (Perron, V, p. 30) lassen bei der Weihung eines unbeweglichen Gutes eine Jahresfrist zu, während welcher Zeit der Wôkif sein Eigenthum zurückfordern kann. Die Schiiten räumen solches Recht dem Wôkif nur im Falle seiner notorischen Verarmung ein.

Das Hubs ist bei den Schiften als ein besonderer Vertrag in ihren Scheriätbüchern behandelt; die Sunniten besprechen den Hubs oder Hubus im Capitel über das Wäkf. Einige europäische Gelehrte sind der Ansicht, Hubus und Wäkf seien synonyme Ausdrücke für gleichartige Verträge. Die Identität dieser beiden Arten von Verträgen besteht aber nur darin, dass beide in religiöser Absicht, mit dem Willen eine Gott wohlgefällige Handlung zu vollziehen, geschlossen und in Folge davon unter den Schutz der Religion gestellt werden. Die Verschiedenheit zwischen ihnen äussert sich in Folgendem:

a) Beim Wäkf wird die Substanz immobilisirt; hinsichtlich der Früchte, der Vorthelle und der Einkünfte von derselben ist beim legalen Wäkf dem Wökif, dem Weihenden, das Recht benommen einen Antheil daran zu haben; beim Wäkf 'âdet kann er sich dieses Recht vorbehalten. Beim Hubs wird die Substanz nicht immobilisirt; die Früchte, die Vorthelle und die Einkünfte von der Sache werden als geweihte Gegenstände betrachtet, und um diesen Willen des Eigenthümers erfüllen zu können, wird die Substanz, aus der die Früchte und Vorthelle gezogen werden, einem geweihten Gute gleichgestellt, wodurch dasselbe nach religiösen Verordnungen vor jeder Antastung gesichert ist.

b) Beim Wäkfvertrage ist die Abfassung einer schriftlichen Urkunde mit Zeugenunterschriften erforderlich; das geweihte Gut wird auf immer, so lange es besteht, vom Eigenthümer abgetreten. Beim Hubs ist die Abfassung einer Urkunde angerathen, aber nicht nothwendig; die Einkünfte können für eine bestimmte Frist, z. B. für die Lebenszeit des Gebers oder des Annehmers abgetreten werden.

c) Beim Hubs kann der Eigenthümer des Gutes dasselbe einem Dritten veräussern, unter Aufrechthaltung der eingegangenen Verbindlichkeit. Beim Wäkf verliert der Eigenthümer jedes Verfügungsrecht über die Substanz der Sache.

d) Da beim Hubs das Gut selbst dem Weihenden als Eigenthum verbleibt („la propriété du fond reste au gré de l'immobilisateur“ sagt Hhelil ibn Is'hak, Perron's Uebers. Vol. V, p. 57), so muss er für die Erhaltung des Gutes in einem dem Zwecke des Hubs entsprechenden Zustande sorgen. Beim legalen Wäkf hört jede Beziehung des früheren Eigenthümers zur geweihten Sache auf.

Als ein religiöses Institut bezweckt die Weihung offenbar die Vollziehung einer Gott wohlgefälligen Handlung. Durch die Weihung werden den Moscheen und den gemeinnützigen milden Stiftungen zu ihrem Unterhalte, ihrer Erweiterung, Verbesserung und Verschönerung, sowie den Armen und Bedürftigen zu ihrer Existenz die nöthigen Mittel gegeben. Für dieses Alles verspricht der Koran den Moslemen Belohnung im künftigen Leben.

Zu gleicher Zeit hat die Weihung zur Folge auch weltliche Vorthelle, die der Hauptgrund der Institution des Gewohnheitswäkf waren und noch gegenwärtig sind. Durch das Wäkf und

das Hubs ist die Unantastbarkeit des Eigenthums gesichert. Das geweihte Gut unterliegt keiner Sequestration und keiner Confiscation von Seiten der weltlichen Macht; es haftet für keine Forderung der Gläubiger, sogar nicht im Falle des Bankrottes des Schuldners.

Den schlagendsten Beweis für die Unantastbarkeit der geweihten Güter liefert uns folgende geschichtliche Begebenheit: als Haddjâdj, der willkürlichste Statthalter Welîd's in Irak, den persischen Dihkân (ديکان — دهقان) Feirûz gefangen nahm und zum Tode verurtheilte, um sich seiner grossen Reichthümer zu bemächtigen, erklärte Feirûz vor dem versammelten Volke, dass er nach dem Gebote des Propheten allen seinen Schuldnern ihre Schulden erlasse und den Rest seines Vermögens zu frommen Zwecken weihe. Durch diese Erklärung vor Zeugen kam das ganze Vermögen des Mannes als Wâkfgut unter die Verfügung der Geistlichkeit, und die weltliche Macht, bei aller unumschränkten Gewalt die sie sonst ausübte, konnte sich dasselbe nicht aneignen (S. v. Kremers Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen B. II, p. 162).

Das Wâkf und das Hubus sind, wie wir sehen, dem Islam vollkommen eigenthümliche Institute. Da sie hauptsächlich einen religiösen Character haben und somit nach den allgemeinen moslemischen Religionsverordnungen zu beurtheilen sind, so würde ein Vergleich derselben mit den ihnen analogen milden Stiftungen verschiedener Gesetzgebungen des Occidents, mit den Majoraten, Fideicommissen, Substitutionen u. dgl. zu keinem juristischen Resultate in Betreff des Eigenthumsrechtes an den geweihten Gütern führen. Wir wollen daher die rechtlichen Beziehungen der geistlichen und weltlichen Herrscher, so wie der moslemischen Genossenschaft, der Djemô'et (جماعة), zu den geweihten Gütern ausschliesslich nach Ansicht der moslemischen Rechtsgelehrten besprechen.

Unbestreitbar ist, dass durch die Stiftung des Wâkf der Wôkif sich seines Eigenthumsrechtes auf die geweihte Sache begiebt. Dem allgemeinen juristischen Grundsatz zufolge, dass jedes Gut einen Eigenthümer haben muss, wird demnach die Fiction aufgestellt, dass das geweihte Gut zu Gott, dem wahren Eigenthümer aller Dinge, zurückkehrt und von Ihm als Eigenthum Seinen Stellvertretern auf Erden, den Imamen, den weltlichen Herrschern oder endlich der ganzen moslemischen Genossenschaft, der Djemô'et, übertragen wird.

Wie äussert sich nun factisch das Recht des Imams, des weltlichen Herrschers und des Djemô'et an dem geweihten Gute?

Die Weihungsurkunde bestimmt den Zweck der Stiftung, sie bestimmt, welchen Anstalten und welchen Personen die Einkünfte und Früchte von der geweihten Sache zu Gute kommen sollen oder kommen dürfen. Die Religionsverordnungen lassen keine Aenderung in dem Willen des Wôkif zu. Die Stiftung wird nur in dem Falle

aufgehoben, dass der bestimmte Zweck der Weihung nicht mehr erreicht werden kann. Tritt dieser Fall ein, so wird das geweihte Gut nicht als unumschränktes Eigenthum des Herrschers anerkannt, sondern kehrt zu dem frühern Eigenthümer oder dessen Erben zurück (s. oben S. 301).

Durch das Wäkf wird die Substanz der geweihten Sache immobilisirt; sie kann nicht der Gegenstand einer Civilverbindlichkeit sein und Niemand kann über dieselbe verfügen. Somit besitzen auch die Imame und die weltlichen Herrscher an dem geweihten Gute nicht das Hauptkennzeichen des vollen dominiums: das Verfügungsrecht; sogar das Nutzungsrecht an den Früchten kommt ihnen nur insofern zu Gute, als die Weihungsurkunde sie dazu berechtigt. Die Imame und weltlichen Herrscher könnten also höchstens als domini proprietatis, als Eigenthümer der nuda proprietas betrachtet werden; eigentlich aber äussert sich ihr Recht an den geweihten Gütern, wie über alle übrigen Güter, als ein Recht der Oberherrschaft, als ein Recht an die hereditas vacans.

Nach den Verordnungen über das Wäkf sind die Imame, resp. die weltlichen Herrscher und in neuerer Zeit die Geistlichkeit, nichts anderes als dessen Verwalter, die Aufseher über die Wäkgüter und die gesetzlichen Vertheiler der Einkünfte von denselben. Ihre Beziehung zu den geweihten Gütern ist vielmehr eine Obliegenheit, eine Pflicht, als ein Recht. Es scheint, dass sie auch selbst in Wirklichkeit ihre Beziehung dazu aus diesem Gesichtspunkte betrachten. Die Verwalter, im Koran 'Ômil (عامل),

später Mütewelli متولى und Nâzir ناظر benannt, haben für ihre Mühe ein Anrecht auf Belohnung oder Vergütung aus den Einkünften der geweihten Güter. Die Geistlichkeit und die Herrscher selbst theilten sich diese Vergütung zu, und thaten dies nicht auf Grund eines Eigenthumsrechtes an den Wäkgütern, sondern als Verwalter derselben. Sultan Mahmud erklärte den Staat für den den Obernâzir aller Wukûf¹⁾. In mehreren Schriften der moslemischen Rechtsgelehrten werden die weltlichen Herrscher ausdrücklich die Verwalter der Wäkgüter genannt.

Bedeutungsvoll ist in dieser Hinsicht das Fetwô (فتوى), die Entscheidung oder das gesetzliche Rechtsgutachten des Scheich Ibn Abi-Asrûn auf die Anfrage der Sultane Nûreddîn und Selâh-

1) Nach Ubicini's Lottres sur la Turquie (V. I, p. 271) bestätigte der Sultan die höchsten geistlichen und weltlichen Chargen in dem Amte der Nazire. So war der Grossvezir Nazir von 3 Moscheen, der Schoich-ul-Islam von zweien, der erste Eunuch des Palastes war Nazir der Wäke der beiden heiligen Städte (el-Haramein). Die Einkünfte der Wäke der Moscheen betrugen jährlich mehrere hunderttausend Piaster. Die eine Hauptmoschee in Constantinopel hatte allein bis 2 Millionen Piaster Einkünfte. Von allen diesen Einkünften fiel den Naziren wenigstens ein Drittel zu.

eddîn über die Vollmacht der Sultane, Ländereien für Mau-
kûf, geweihtes Gut, zu erklären. Der Scheich fand eine solche
Handlung, wenn auch lobenswerth und nützlich, doch nicht dem
Scheriät entsprechend; denn der Hauptgrundsatz des Wâkf bestehe
darin, dass der Gegenstand der Weihung volles Eigenthum des
Wôkif, des Weihenden, sei; der Imam oder der Sultan aber
sei nicht Eigenthümer des Grundes und Bodens, son-
dern blos der Verwalter (économe) der Staatsgüter¹).

Noch weniger richtig scheint uns die Ansicht, dass die ge-
weihten Güter als Eigenthum der moslemischen Genossenschaft
anzusehen oder dass sie ein Gemeingut der Moslemen seien. Eine
solche Behauptung, wie sie einige europäische Gelehrte aufstellten
(v. Hammer, Worms, Perron u. a.: „les wakufs deviennent la
propriété de la communauté musulmane“), findet keine Bestä-
tigung in dem Texte des Korans, der Tradition und der Scheriät-
bücher. Hier ist gesagt, dass die Vortheile und die Früchte von den
geweihten Gütern der Djemô'et, der moslemischen Gesamt-
heit, zu Gute kommen und dass dieselben unter die Moslemen
zu vertheilen sind nach dem Willen des Stifters des Wâkf oder
nach den gesetzlichen Bestimmungen des Scheriät; über die
Substanz der Weihung kann die Djemô'et noch weniger als die
Herrscher verfügen. Der Antheil, den jedes einzelne Individuum
der Genossenschaft an den Früchten und Vortheilen von den
geweihten Gütern hat, ist jedenfalls ein bedingter, indem nur
derjenige dazu berechtigt ist, der zu einer der Kategorien der
Gesellschaft gehört, zu deren Nutzen das Wâkf gestiftet ist.

Zum Schlusse unserer Besprechung über das Wâkf führen
wir noch folgenden Satz des Scheriät an: Alles, was ein Indivi-
duum aus den Wâkfgütern auf dem gesetzlichen Wege der Ver-
theilung oder Verleihung erhalten hat, ist sein volles Eigen-
thum; in seinem Verfügungsrechte über dasselbe unterliegt es
keiner Beschränkung. Demnach können auch die weltlichen Herr-
scher nur über diejenigen Einkünfte von den Wâkfgütern frei

1) Ubicini l. c. I p. 274; Worms, Journ. Asiat. 1844. — Belin, französischer
Generalconsul in Constantinopel, der gleich anderen Gelehrten die Behauptung
aufstellt, dass unter den Moslemen kein Privateigenthumsrecht an Grund und
Boden vorhanden sei, sagt selbst in seinen Schriften „Étude sur la propriété
foncière dans les pays musulmans“ und „Du régime des fiefs militaires“ Folgen-
des: „le sol appartient à la nation ou mieux au souverain, en sa qualité
de conservateur, de gérant de la fortune publique“. Die Stellung, die
Herr Belin dem Herrscher als Verwalter und Aufseher gibt und die richtig die
Beziehung desselben zum Grund und Boden bezeichnet, kann nicht als iden-
tisch mit einem Eigenthumsrechte des Herrschers auf denselben angesehen
werden. Ein Recht des Herrschers als Eigenthümer kann nicht juristisch da-
durch bewiesen werden, dass er der „conservateur“, der „gérant“ eines Gutes
ist. Man könnte vielmehr den letzten Satz der Aeusserung des Herrn Belin als
Beweis für das Gegentheil anwenden, nämlich dass, da die Herrscher Ver-
walter des Gutes sind, sie nicht die Eigenthümer desselben sein können.

verfügen, die ihnen nach der Stiftungsurkunde bestimmt sind oder für die Oberaufsicht über diese Güter zukommen, aber nicht über alle Einkünfte von denselben.

Das Beit-ul-môl.

Das Beit-ul-môl ist kein besonderes für sich bestehendes Institut, keine besondere staatlich fungirende Casse; es ist nach moslemischer Ansicht der Inbegriff aller derjenigen Güter, die auf Grund religiöser Verordnungen einkommen und zum Nutzen des Islams und zur Förderung bestimmter Zwecke verwendet werden müssen. Im Koran findet man den Ausdruck Beit-ul-môl zur Bezeichnung eines besonderen Institutes nicht. Von einem solchen Institute konnte auch zu Mohammeds Lebenszeit nicht die Rede sein: in seinen Händen allein concentrirte sich alles, was den Islam betraf, demnach auch alle Einkünfte und deren Verwendung; und da nur ihm allein die Koranverse eingegeben wurden, so erschienen auch keine solche, die in dieser Hinsicht seine Macht beeinträchtigen konnten. Als nach der Schlacht von Bedr ein heftiger Streit über die Vertheilung der Beute entstand, brachte der dienstfertige Erzengel Gabriel die Offenbarung vom Himmel herab: „Die Beute gehört Gott und Seinem Gesandten“ (Sur. VIII, V. 1). Somit war Mohammed durch Gottes Wort der einzige Empfänger und Vertheiler auch dieser speciellen Einkünfte. Vor dem hatten ebenfalls göttliche Offenbarungen festgestellt, dass die Rechtgläubigen — zu ihrem geistigen und materiellen Besten, so wie zum allgemeinen Wohle des Islams und aller Angehörigen desselben, also zur Förderung und Befestigung der neuen Religion — einen Theil ihres Gutes und ihrer Einkünfte zu spenden hätten.

Diese Spende war vollkommen religiöser Natur. Am häufigsten kommen im Koran die Ermahnungen vor: „Vollzieht die Gebete und gebt von dem, was Gott euch verliehen, den Armen, den Nothleidenden und für den Weg Gottes“; „was ihr von eurem Gute spendet, wird euch im künftigen Leben vielfach vergolten werden“, — und endlich die Versicherung, dass durch das Spenden eines Theiles des Vermögens alles übrige Besitzthum gereinigt werde und so geheiligt ein weiteres Gedeihen und Anwachsen seiner selbst bewirke. In Folge solcher Zusicherung im Namen Gottes von Belohnung im künftigen Leben und schon im Leben auf Erden unterwirft sich jeder Musulman willig den Spenden aus seinem Vermögen.

Mohammed, der zugleich Religionsstifter und Staatsmann war, benutzte den durch den Koran angeregten und geregelten Trieb zur Wohlthätigkeit, um daraus einen Nutzen für den Staat zu ziehen. Einzelnen Armen, einzelnen Nothleidenden durch milde Gaben Hülfe zu leisten, wird als eine Gott wohlgefällige Handlung hoch gepriesen; doch dadurch konnte der Masse aller moslemischen

Armen, aller Hülfbedürftigen, der Waisen und der Pilgrime nicht geholfen werden; noch weniger konnten einige Wohlthätigkeitsgaben zur Förderung und zur Befestigung des Islams dienen; dies konnte nur durch denjenigen oder diejenigen geschehen, die in ihren Händen die oberste geistliche und weltliche Macht hatten: nach europäischer Ansicht durch den Staat, nach moslemischer Ansicht durch den Propheten und seine Nachfolger.

Demnach ersieht man hinsichtlich der Spenden der Moslemen aus dem Koran (durch die Tradition von dem Propheten des Islams bestätigt und festgestellt), dass dieselben zweierlei Art sind. Wenn auch im Koran die Ausdrücke Nefekat, Sedekat und Zekât öfter promiscue gebraucht werden, so ersieht man doch, dass diese Benennungen auf verschiedene juristische Verhältnisse hindeuten und dieselben thatsächlich feststellen. Die europäischen Gelehrten übertragen die drei Ausdrücke Nefekat, Sedekat und Zekât mit demselben Worte: „Almosen“, „aumône“¹⁾. In den schiitischen Scheriëtbüchern tritt der Unterschied zwischen den zwei Arten der Spenden deutlich hervor.

Die eine Art wird mit den Ausdrücken Nefekat (نفقة) und Sedekat (صدقة) bezeichnet, die andere ist das Zekât.

Nur die als Nefekat, d. h. Unterhalt, Versorgung, und die als Sedekat, d. h. mildthätige Gabe, bezeichnete Spende kann mit dem Worte „Almosen“ übersetzt werden.

Die als Zekât bezeichnete Spende ist eine festgesetzte, normirte Abgabe vom Vermögen und von dessen Einkünften. Da dieselbe eine dem Islam eigenthümliche Anordnung ist, so könnte sie eigentlich nur mit dem arabischen Worte Zekât bezeichnet werden. Wir stimmen auch nicht dem von Herrn Sablukof angenommenen Ausdrucke „reinigendes Almosen“ bei, obgleich in den Scheriëtbüchern das Wort Zekât lexicalisch als Reinigung: tezkiyet (تزكية) bezeichnet wird. Im sunnitischen Scheriëtbuche Keschf enwôr finden wir folgende Deutung des Wortes Zekât: „Zekât bedeutet lexicalisch (der lughat در لغت) Reinigung, Heiligung (tezkiyet) des Ueberschusses; in der Rechtslehre (Scherë شرعاً) bezeichnet man damit das Abgeben (Ihrôdj اخراج) oder das Ausscheiden eines Theiles des Vermögens, wie solches gesetzlich bestimmt ist“.

1) Wahl übersetzt nur in einigen Stellen das Zekât mit „Abgabe“ und das in Sure CVII vorkommende Wort: „mô'ûn“, mit „Gebühr“. Der vortreffliche Uebersetzer des Korans ins Russische, Hr. Gordi-Sablukof, übersetzt, um den von ihm angenommenen Unterschied zwischen Sedekat und Zekât zu bezeichnen, den letzteren Ausdruck „reinigendes Almosen“.

Aus demselben Buche, im Capitel über die Vertheilung — Kismet (قسمة) — des Zekât (p. 131) ansehen wir, dass dasjenige, was von dem Zekât vertheilt wird, als Sedekat anzusehen ist, wodurch zugleich der Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen angedeutet ist.

Wenn nun aber in den sunnitischen Rechtsbüchern das Sedekat in dem Capitel über das Zekât besprochen wird und in demselben des einen wie des andern gleichzeitig Erwähnung geschieht, so ist das kein Beweis dafür, dass die sunnitischen Rechtslehrer das Sedekat und das Zekât für identisch ansehen. Unter anderen Commentatoren der Scheriëtbücher spricht Firuzabadi sich folgendermassen in seinem „Kâmûs“ über diesen Gegenstand aus: „Sedakah ist das, was man, um Gott wohlgefällig zu sein, von seinem Gute den Armen gibt, wie Zekât; ersteres ist aber eine freiwillige Gabe, letzteres eine Verpflichtung. Einige gebrauchen Sedakah auch für gesetzlich vorgeschriebene Gabe“.

Endlich finden wir, dass der Unterschied zwischen den Spenden als Almosen und dem Zekât im Koran selbst angezeigt ist. Im Vers 172 der II. Sure ist gesagt: . . . „Gerecht ist Der, der an Gott glaubt und an den jüngsten Tag und an die Engel und an die Schrift und an die Propheten, und mit Liebe (zu Gott) von seinem Vermögen gibt (Almosen) den Anverwandten, Waisen, Armen, Pilgern, überhaupt Jedem, der darum bittet, der Gefangene löset, das Gebet verrichtet, Almosen (Zekât) spendet, der da festhält an eingegangenen Verträgen, der geduldig Noth und Unglück und Kriegsgefahr erträgt. Der ist gerecht, Der ist wahrhaft gottesfürchtig“ (Uebersetzung des Dr. Ullmann). Dieser Vers, der in sich den Inbegriff der Glaubensartikel und der religiösen Sittenlehre enthält, erwähnt das Almosen und das Zekât gesondert. Professor Dr. Weil übersetzt in seinen Werken das Zekât mit: „Armensteuer“. Wir können uns in diesem Falle seiner gelehrten Autorität nicht unterwerfen. Zekât ist zwar „Steuer“, aber nicht speciell Armensteuer, da dasselbe auch andern Zwecken dienen muss. (Sieh Zekât im Moslemischen Rechte).

Unserer Meinung nach können mit dem Worte „Almosen“ nur die im Koran und dem moslemischen Rechte gebrauchten Termini Nefekat, als Spende zur Versorgung, Sedekat, als allgemeiner Ausdruck für jede freiwillige Gabe zur Unterstützung der Armen und Nothdürftigen jeder Art, und endlich auch M ô'ân (Sur. CVII), als Gabe von nöthigen Geräthschaften u. s. w. (nach der Ueberlieferung der 'Aïsha), bezeichnet werden. (Dr. Ullman übersetzt M ô'ân die „Zuflucht“). Für das Zekât, das eine dem Islam eigenthümliche Steuer ist, wird am besten dieser Ausdruck beibehalten.

Der Unterschied zwischen dem Sedekat und dem Zekât aussert sich:

1) Durch den Zweck für den jedes bestimmt ist. Das Sedekat, das eigentliche Almosen, kommt nur den Armen und Nothleidenden zu ihrem Lebensunterhalte und zu ihrer Versorgung, Nefekat, zu. Das Zekât, obgleich auch ein Theil desselben für die Armen bestimmt ist, dient zugleich zur Deckung der Ausgaben, die für staatliche Zwecke bestimmt sind. So erhalten Unterstützung aus dem Zekât die Moslemen, um sich Waffen anzuschaffen für den Krieg gegen die Ungläubigen, und sogar Ungläubige, deren Hülfe man bedarf, allerdings in der Voraussetzung, dass sie sich zum Islam bekehren werden, oder aber wenn sie sich als Freunde der Moslemen bewähren und gegen andere feindlich gesinnte Ungläubige in den Krieg ziehen; auch werden aus dem Zekât die Spione besoldet, um die Bewegungen und die Absichten des Feindes zu erforschen. Ferner sind aus dieser Quelle der Einkünfte die 'Ômil, Einnehmer und Eintreiber der Zekâtgebühren, zu besolden, die Slaven, insonderheit die gebrechlichen, alten und blinden, loszukaufen, die unverschuldeten Schuldner und endlich auch die momentan bedürftigen Pilgrime und Fremdlinge zu unterstützen, damit dieselben ihre Religionsverpflichtungen erfüllen können. Die Nothwendigkeit der Gabe des Zekât zu diesen Zwecken wird im Koran im Allgemeinen durch die Worte „für den Weg Gottes“ ausgedrückt.

2) Durch die Art und Weise der Verabfolgung, der Erhebung und des Eintreibens der Spenden. Das Sedekat ist eine vollkommen freiwillige Gabe, wobei die Vertheilung der Almosen im Geheimen der öffentlichen Vertheilung vorgezogen wird (Sur. II, V. 273). Das Zekât hingegen ist eine gesetzlich vorgeschriebene Steuer, der jeder Musulman unterworfen ist. Als freiwillige Gabe wird das Almosen Sedekat den Armen direkt verabfolgt; zum Empfange desselben muss der Arme seine Zustimmung aussprechen; in Folge davon zählen die schiitischen Rechtslehrer das Sedekat zu den bilateralen Verträgen. Das Zekât wird von keinem Rechtslehrer als Vertrag betrachtet; in den Scheriëtbüchern aller Secten bespricht man das Zekât nicht in der Abtheilung der Verträge, Ukûdôt, sondern in der der religiösen Verpflichtungen, 'Ebôdôt. Das Sedekat kann aus jeder beliebigen Vermögensquelle genommen werden; nur in einer Stelle des Korans (Sur. LVII, V. 7) ist gesagt: „gebt den Armen zum Unterhalt — Nefekat — von dem, was euch durch Gott von euren Nächsten (durch Erbschaft) zugefallen ist“. Dagegen sind hinsichtlich des Zekât die Gegenstände genau bezeichnet, von denen diese Steuer bezahlt werden muss. Zur Eintreibung des Zekât sind besondere Einnehmer bestellt, denen für ihre Mühe Vergütung zukommt. Sie sind verpflichtet über die Zahlung des Zekât eine Bescheinigung auszustellen. Die Verabfolgung der Gaben direkt an die Armen kann als Zekâtgebühr nur dann anerkannt werden, wenn der Musulman durch einen Eid bestätigt, dass er die Gabe dem Armen

nicht als Almosen, Sedekat, gegeben, sondern dies in der Absicht gethan habe, seine Zekât-Verpflichtung zu erfüllen.

Endlich bestimmen die Scheriätbücher, dass das Zekât im Falle der Zahlungsverweigerung auf executorischem Wege eingetrieben werden kann; selbstverständlich ist dies bei einer freiwilligen Gabe, beim Sedekat, unzulässig.

Die Verschiedenheit der zwei Arten von Spenden tritt besonders hervor in dem von uns hier zu besprechenden Gegenstande, nämlich hinsichtlich des Beit-ul-môl.

In das Beit-ul-môl kann nur das Zekât einfließen, dagegen nicht die Spende, die als Sedekat oder Nefekat den Armen direct gegeben wird. Die Vertheilung des Sedekat unterliegt keiner Controle; die geheimen Spenden werden, wie gesagt, den öffentlichen vorgezogen. Die Zahlung des Zekât muss jedem Musulman bescheinigt werden, und nur auf diesem Wege, als eine zu controlirende Abgabe, konnte das Zekât die erste Quelle der Staats- und Privatschatze Mohammeds werden.

Die zweite Quelle des Einkommens war die Kriegsbeute, das Ghanîmet (غنيمة) oder Enfâl (انفال).

Nach Vers 42 der VIII. Sure ist der fünfte Theil jeder Beute, der sogenannte Gottestheil, speciell für den Gesandten Gottes und seine Verwandten im Allgemeinen, ferner für die Waisen, Armen und Pilgrime bestimmt. Die Vertheilung der ganzen Beute behielt sich Mohammed, auf Grund des 1. Verses derselben Sure, vor. Erst nach dem Tode des Propheten, obgleich die vier ersten Chalifen sich die weltlichen Rechte desselben aneigneten, und als ausser dem Zekât und der Beute Einkünfte aus andern Quellen zufließen, entstanden die Benennungen des Beit-ul-môl, des Feî und anderer Cassen, je nach dem Modus des Einkommens der Einkünfte und deren Verwendung. Die Scheriätbücher aller Secten erwähnen das Beit-ul-môl, aber nur, wie schon gesagt, als Inbegriff aller Einkünfte zum Besten des Islams auf Grund religiöser Verordnungen ¹⁾.

Der Dîwân (ديوان), eingesetzt vom Chalifen 'Omar nach dem Beispiele Persiens, wo eine Controlbehörde für die Staatseinkünfte in vorislamischer Zeit existirte, bezog sich nur auf die Kriegsbeute. Dieses Institut bezweckte die Stämme, Familien und Personen aufzuzeichnen, die ein Anrecht auf die Beute hatten, und dann die Vertheilung derselben unter ihnen zu vollziehen und aufzuzeichnen ²⁾.

1) In einigen Rechtsbüchern findet man den Ausdruck „Hhezôneî Beit-ul-môl“ (خزانة بيت المال), d. h. Casse des Beit-ul-môl; so hätte dasselbe also ein besonderes Verwaltungsorgan, wäre aber selbst kein solches.

2) Die durch 'Omar eingeführten Civilstandsregister, — eine Volkszählung aller Moslemen, — ist, wie A. v. Kremer in seiner Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen (Th. I, p. 70) bemerkt, eine der eigenthümlichsten Er-

Je mehr sich das moslemische Reich erweiterte und je mehr die Staatsangelegenheiten den Vorzug vor den religiösen Verhältnissen erhielten, desto mehr trat die Nothwendigkeit hervor, die Bedürfnisse des Staates von denen der Religion zu scheiden.

Der Ausdruck Beit-ul-môl blieb als Name aller Einkünfte zum Besten des Islams und zur Unterstützung der Nachkommenschaft des Propheten, der Armen, der Waisen und der Pilgrime; aber je nach den Händen in welche die Einkünfte flossen, nach den Zwecken zu welchen sie verwendet und nach den Personen an welche sie vertheilt wurden, erhielt jede Klasse der Einkünfte eine besondere Benennung. So entstanden das Feï (فیء) (von europäischen Gelehrten Friedensschatz genannt), das Mîrî (میری) oder Beylik (بیلىك). und die verschiedenen Cassen Hhâs (خاص) oder Hhezônet (خزانة).

Du Caurroy in seiner Schrift „Sur la propriété dans les pays musulmans“ (die Perron als Autorität anführt, Vol. V, 556) behauptet, dass das Beit-ul-môl „von dem Gesetze“ als der Mittelpunkt der Administration der Güter und Einkünfte, welche der moslemischen Genossenschaft angehören, angesehen werde (La loi considère le beit-ul-môl comme centre de l'administration des biens de la communauté musulmane). Diese Administration zerfällt in 4 Abtheilungen (chambres): 1) das Beit-el-sadakât, 2) das Beit-el-ghanaïm, 3) das Feï oder chambre des hharadjes und 4) das Beit-el-amouâl el-dâï'a. Ein solches Bestehen administrativer Behörden könnte der gelehrte Verfasser obengenannter Schrift schwerlich durch Citate aus den Scheriëtbüchern nachweisen. Die Vertheilung der Einkünfte unter diese Chambres und ihre Verwendung, wie Herr Du Caurroy sie anführt, zeigen eine Verwirrung der Begriffe hinsichtlich Einnahme und Verwendung, die in Wirklichkeit nicht bestehen kann. So soll z. B. die „chambre du feï“ einnehmen: alle persönlichen und territorialen Abgaben oder hharadj, die Tribute als Preis des vergönnten Friedens und dann noch die zehnten und halbzehnten Abgaben. Daneben kommen in die „chambre des aumônes“, Beit-el-sadakât (Almosenkasse), die Zehnten von den Ländereien, die den Moslemen und den neubekehrten Ungläubigen überlassen sind, die Zehnten von den Rayas und den Ungläubigen die unter dem Schutze der Moslemen stehen (diese Zehnten sind ebenfalls Hherôdjabgaben); dann noch das Fünftel

scheinungen der Geschichte. Ueberall sonst werden die Volkszählungen vorgenommen um Auflagen und Steuern oder sonstige Verpflichtungen den verschiedenen Classen der Einwohner und Unterthanen nach Massgabe ihrer Zahl aufzuerlegen. 'Omar führte seinen Census im entgegengesetzten Sinne durch, um allen denen, die sich zum Koran bekannten (Stammmoslemen — saryh, Bundesgenossen — halyf, und Neubekehrten), aus dem Staatseinkommen den, nach den damals herrschenden Ansichten, ihnen rechtlich gebührenden Antheil zuzuweisen.

der Beute und endlich die Zekâtgebühren. Die als Beutecasse, Beit-el-ghanaïm, genannte Casse empfängt also nicht das Fünftel der Beute, d. h. den einzigen Theil derselben, der in das Beit-ul-môl kommen kann? Nach Herrn Du Caurroy kommen in die Beutecasse alle herrenlosen Güter, dann die Einkünfte von den Bergwerken und die gefundenen Schätze, die schwerlich den Character einer Beute haben.

Dr. Worms bemerkt, dass nach den Commentaren über die Gesetzbücher, die er in Händen gehabt, das Feï als gleichbedeutend mit dem Beit-ul-môl angesehen werde, und doch giebt er selbst Auszüge aus Mâwerdî's „Kitâb ul-ehkôm is-sultâniye“ — Buch über das was hinsichtlich der Sultane Rechtens ist —, in denen das Feï als besondere Casse besprochen wird.

Im Werke Hhelîl Ibn Is'hak's (Perron's Uebersetzung) ist an einer Stelle (Vol. V, p. 505) gesagt: „die Güter eines Apostaten kommen dem Feï oder, anders gesagt, dem Beit-ul-môl zu“; an einer anderen Stelle (Vol. II, p. 264. 265) finden wir eine Verordnung, nach welcher das Vermögen eines im moslemischen Lande ohne Erben verstorbenen Fremden, sogar das Sühnegeld für seine Ermordung, dem Feï und nicht dem Beit-ul-môl zufällt. Dabei setzt Perron in einer Anmerkung hinzu, dass das Feï den Gegensatz zur Beute und insonderheit zu dem Fünftel derselben bilde, das Gott bestimmt ist und daher zum Beit-ul-môl gehört.

Man sieht, welche Verwirrung in den Ideen der europäischen Gelehrten hinsichtlich dieses Gegenstandes herrscht. Dies kommt nur daher, dass man das Beit-ul-môl, das nach moslemischer Ansicht bloß ein zusammenfassender Ausdruck für die Gesamtheit aller Güter zum Besten des Islams ist, als ein Verwaltungsorgan nach europäischem Muster darstellt. Die Tradition und die Scheriët-bücher enthalten ausdrückliche Verordnungen über alles dasjenige, was dem Beit-ul-môl zufällt, und über die Verwendung, Vertheilung und Benutzung der Güter desselben. Zum Beit-ul-môl werden gerechnet:

die Zekâtgebühren,
der fünfte Theil der Kriegsbeute,
die Abgaben von Grund und Boden und von den Früchten desselben in den eroberten Ländern,
das Feï, der Friedensschatz,
und alle Einkünfte von den Gütern, die für Maukûf (geweihtes Gut) erklärt sind.

Das Feï ist der Theil des Beit-ul-môl, der zur Bestreitung der Ausgaben für die Bedürfnisse des Staates bestimmt ist. Es kommt dem Herrscher der Moslemen, dem Imam, resp. dem weltlichen Herrscher zu. Nach dem Scherô'e-ul-Islâm (Querry's Uebers. T. I, p. 179. 180) sind dem Imam dieselben Einkünfte und Güter überlassen, welche für den Propheten bestimmt waren. Die Rechte der Imame sind wieder auf die weltlichen Herrscher

übergegangen, nach der Fiction, dass die zeitlichen weltlichen Herrscher die Stellvertreter der Imame sind, wie diese letzteren Stellvertreter des Propheten waren und er selbst Stellvertreter Gottes auf Erden. Die Stellvertretung der Imame, wenn sie als solche anerkannt sind, wird von allen Religionssekten angenommen. Dagegen wird die Stellvertretung der weltlichen Herrscher, wenn sie auch als Oberhaupt eines moslemischen Staates fungiren, von mehreren Rechtslehrern bestritten. In einigen Ländern herrschen sie über die Moslemen, nach Ansicht der Orthodoxen, nicht, so zu sagen, durch Gottes Gnade, sondern nur durch weltliche Uebermacht. Dessenungeachtet verfügen sie doch über das Fei. Das Fei wird gebildet aus den Einkünften von den annectirten (nicht durch Waffen eroberten) Ländern: Abgaben von Grund und Boden und vom Vermögen, Kopfsteuern, dem Tribute, als Preis des vergönnten Friedens, aus den gefundenen Schätzen, aus den Einkünften der Bergwerke und aus allem herrenlosen Gute ¹⁾. Die Schiften rechnen zu den Feigütern noch alles bewegliche und unbewegliche Vermögen, das persönliche, privates Eigenthum des Herrschers eines eroberten Landes war. Der moslemische Herrscher hat das Anrecht auf solches Vermögen, wovon aber das Gut ausgeschlossen ist, welches früher einem Musulman angehörte und das der besiegte feindliche Herrscher sich gewaltsam angeeignet hat. Ein solches Gut kehrt zu dem früheren rechtmässigen moslemischen Eigenthümer zurück ²⁾.

Ogleich die Feigüter der Verfügung der weltlichen Herrscher anheim gegeben sind, so bezeichnen die Scheriëtbücher dieselben dennoch nicht als unbeschränktes Eigenthum der Herrscher. Ihr wirkliches Privateigenthum sind die Güter *Em w ô l ' ô m e r e* (اموال عامره) oder *humâyûn* (اموال همايون). Die Güter und Einkünfte des Fei müssen, nach Verordnungen der Tradition und der Scheriëtbücher, zu bestimmten Zwecken verwendet werden. Da aber eine solche Verwendung der Feigüter durch den Herrscher nicht derselben Controle, wie bei den übrigen Gütern des *Beit-ul-môl*, unterliegen kann, so artet das Recht der Herrscher über die Feigüter zu einem unbeschränkten Verfügungsrechte, wie über eigenes Gut, aus. Die orthodoxen Rechtslehrer erklären, um dieser Usurpation des Rechtes Einhalt zu thun, dass die von den Herrschern verliehenen Güter, welche ihnen selbst nicht als volles Eigenthum angehören, für die Moslemen stets *muharram* (محرم) verbleiben, also nie ihr Eigenthum werden können.

1) Alle diese Güter werden *Enfôl*, auch *Efiô* (plur. von *Fei*) benannt.

2) Wir führen diesen Passus als den schlagendsten Beweis dafür an, wie streng und sorgsam die Scheriëtgeseze das Privateigenthum der Moslemen schützen und darüber wachen.

Die Scheriätbücher unterscheiden drei Arten des Z e k â t: Wôdjib (زكاة واجب), Sunnet (زكاة سنت) und Fitr (زكاة فطر). Das Zekât wôdjib ist eine ebenso ausdrückliche religiöse Verpflichtung, wie das Gebet. Im Koran werden immer bei Ermahnung zur Erfüllung der von Gott den Moslemen auferlegten Pflichten das Selât (Gebet) und das Zekât zusammen erwähnt (Sur. II, 104, 172; Sur. LXXIII, V. 20; Sur. XCVIII, 4; Sur. CVII, V. 6, 7 u. a. m.). Das Zekât Sunnet wird nur angerathen, aber nicht geboten. Alles was als ein solches Zekât zu höherer Seligkeit des Spenders der Abgabe im künftigen Leben entrichtet wird, fällt dem Beit-ul-môl zu. Das Zekât Fitr besteht in einer gesetzlich vorgeschriebenen Vertheilung von Almosen unter die Armen nach Beendigung des Ramazân-Fastens (رمضان). Diese Art des Zekât kommt, da es direkt den Armen gegeben werden kann, nicht dem Beit-ul-môl zu. Bei den Schirten besteht die Verordnung, dass die Nachkommen 'Ali's, die jetzt gewöhnlich Seiden (سید) genannt werden oder auch den Titel Mîr (میر) führen, keine Unterstützung aus den Zekâteinkünften zu erhalten haben; für dieselben ist eine besondere Abgabe, das H h ü m s, eingesetzt. Das H h ü m s besteht aus dem Fünftel des Vermögens, das die Schirten auf Grund besonderer Berechnung ein- für allemal entrichten. Die Sunniten zählen das H h ü m s zu den Zekât-Gebühren, von denen einige bis zum Fünftel des Vermögens steigen. Nach dem Handbuche des Ibn Kâsim über die Vertheilung des H h ü m s muss dasselbe folgendermaassen vertheilt werden: ein Theil für den Propheten und nach seinem Tode für das Wohl des Islams, als Besoldung der Richter, für Festungsbau, Kriegsrüstungen und dergl.; ein anderer Theil für die Nachkommen der Söhne Hâschims und Muttalibs (nämlich für die Seiden); ein dritter für Arme; ein vierter für Waisen, und ein fünfter Theil für Wanderer (Weil's Gesch. der Chalifen, B. I, S. 72 Anm.). Der Zahlung des Zekât unterliegt nicht das Vermögen, dessen der Musulman bedürftig ist zu seinem Unterhalt. Von den Häusern, den Wohnungen, wie gross sie auch sein mögen, wird keine Abgabe verlangt: dieselben sind ein Heiligthum der Familie und können von Niemand taxirt werden. Als zum Unterhalte nothwendig wird ein Minimum der Einkünfte angenommen, nämlich ein Einkommen von 200 Dirhem (120—130 Francs). Von allem übrigen Vermögen, das während eines Jahres (nach Andern während 11 Monaten) im Besitze eines Musulmans ist, wird das Zekât erhoben. Das Vermögen ist entweder Zôhir, ein offenes, oder Bôtin, ein verborgenes.

Die vom Zôhir-Vermögen, als von den Erzeugnissen des Land- und Gartenbaues und von den Hausthieren zu leistenden Abgaben sind festgesetzt und unveränderlich. Die Zahlung des

Zekât vom Bôtin-Vermögen, als vom Gelde, ist dem Gewissen der Moslemen überlassen.

Nach den Scheriëtbüchern sind die Einkünfte des Beit-ul-môl zu Folgendem zu verwenden:

zur Kriegsführung und Anschaffung aller dazu nöthigen Mittel,
zum Unterhalte der Nachkommen des Propheten und der Imame,

zur Besoldung und Belohnung der Einnehmer der Einkünfte des Beit-ul-môl,

zur Besoldung der Richter,

zur Erbauung, Erhaltung und Reparatur der Moscheen, der Lehr- und Wohlthätigkeitsanstalten, der Brücken, Häfen u. s. w.,

zum Unterhalte und zur Versorgung der dürftigen Kranken und der Waisen,

zur Unterstützung der Pilger und Reisenden, die zufällig von den Mitteln zur Erfüllung ihrer religiösen Pflichten entblösst sind.

Anmerkung 1. In Perron's Uebersetzung des Werkes Hhelil Ibn Is'hak's (Vol. II, 270) finden wir angeführt, dass der Herrscher aus den Mitteln des Beit-ul-môl die Staatsschulden bezahlen könne (*payement de la dette publique*). Dieser Passus kann nur von dem Uebersetzer eingeschaltet sein. Hhelil Ibn Is'hak konnte von einer Staatsschuld nicht sprechen, da eine solche zu seiner Zeit weder in Egypten noch anderswo existirte und erst in neuester Zeit entstanden ist (S. Ubicini's *Lettres sur la Turquie*, I. Lettre XIII, XIV).

Anmerkung 2. Seit einigen Jahren ist oft die Rede davon, dass die Wäkfgrüter, die ein Theil des Beit-ul-môl sind, als Hypotheken für die Staatsschulden dienen sollen und dass die Zahlung dieser Schulden aus den Einkünften der Wäkfgrüter geschehen soll. In Betracht der Immobilisirung des geweihten Gutes, des Verbotes seiner Veräusserung und des Anrechtes des Herrschers nur auf einen ihm zuerkannten Theil der Einkünfte von demselben, glauben wir nach den oben angeführten bis jetzt bestehenden Verordnungen über die Wäkfverhältnisse, dass die Eintragung einer Hypothek auf die Wäkfgrüter und die Anordnung von Bezahlung der Staatsschulden aus den Einkünften derselben schwerlich zu einem befriedigenden Ergebnisse führen könnten. Das Wäkf ist nicht eine einfache Civilhandlung, sondern ein religiöses Institut; dazu kommt noch, dass das moslemische Recht keine Bestimmung über Hypothekenrecht enthält; selbst das Faustpfand dient nicht zur Tilgung der Schuld, sondern nur zum Beweise eines bestehenden Schuldverhältnisses. Endlich sind die Einkünfte der Wäkfgrüter nur zu den in der Weihungsurkunde bestimmten Zwecken zu verwenden. Ob die in neuester Zeit (1871 & 1872) erlassenen Verordnungen der Hohen Pforte über die Verwaltung der Wäkfgrüter hinreichen, dem Verfügungsrechte über dieselben einen anderen Character zu geben, vermögen wir hier nicht zu

beurtheilen. Es sind Fälle von Einziehung einiger Wäkgüter durch die weltlichen Herrscher und von Einverleibung derselben in die Staatsgüter in den moslemischen Staaten vorgekommen; doch geschah dies sogar von dem mächtigen Nadir-Schah in Persien erst nachdem er von der geistlichen Oberbehörde das Gutachten eingeholt hatte, dass eine solche Massregel den religiösen Satzungen nicht zuwiderlaufe, und nachdem die an dem Wäkf beteiligten Personen eine Vergütung erhalten hatten. Der mächtige und energische spanisch-arabische Sultan Mansur war genöthigt, eine Verordnung von ihm über Einziehung eines Wäkgutes zu widerrufen, da sich der Clerus derselben durch die Erklärung widersetzte, dass, wenn er, der Sultan, auf seinem Vorhaben beharre, alle seine Verfügungen und alle Verträge, die er abschliessen werde, als ungültig anzusehen seien. Nur durch Zustimmung und Zeugnenschaft des Clerus seien diese rechtskräftig (s. v. Kremer: die herrschenden Ideen des Islam, p. 464. Dozy: Hist. des Musulmans d'Espagne). Demnach müsste man, um die Wäkgüter zur Tilgung der Staatsschulden heranziehen zu können, einen Ausspruch der höchsten geistlichen Behörde erlangen, entweder: dass die Immobilisirung der Wäkgüter keine Religionssatzung, oder: dass die Tilgung der Staatsschulden zum Wohle des Islams nothwendig sei und daher dem wahren Sinne der Wäkfstiftung nicht widerstreite.

Nach allem hier gemäss den Scheriatverordnungen über das Beit-ul-môl Gesagten halten wir uns für berechtigt zu behaupten:

1) dass die Bezeichnung des Beit-ul-môl als einer allgemeinen Casse der moslemischen Genossenschaft nur in sehr uneigentlichem Sinne zu verstehen ist,

2) dass für die Güter in diesem allgemeinen Sinne kein besonderes Institut oder Verwaltungsorgan besteht,

3) dass die Beit-ul-môlgüter ebenso wenig, wie speciell die Wäkgüter, als ein Gemeingut der moslemischen Genossenschaft (de la communauté musulmane), auf welches jeder Musulman ein unbedingtes Anrecht habe, zu betrachten sind.

Die Verwendung und Benutzung dieser Güter ist an feste Bestimmungen gebunden. Wenn auch der grösste Theil der Beit-ul-môleinkünfte zum allgemeinen Besten des Islams zu verwenden ist, so können wir dieselben doch nicht als ein Gemeingut der moslemischen Genossenschaft betrachten, so dass dieser ein Verfügungsrecht über dieselben zustände. Selbstverständlich kann auch das Fei (der Friedensschatz), welches einen Theil des Beit-ul-môl bildet, nicht als Gemeingut der Moslemen bezeichnet werden.

b) Zustände in Betreff des Eigenthumsrechtes auf bewegliches und unbewegliches Gut in den annectirten Ländern.

Unter den Ländern, die nicht durch Waffenmacht erobert sind und die wir mit dem allgemeinen Namen „annectirte Länder“ bezeichnen, müssen wir zwei Kategorien unterscheiden.

In die erste fallen die Staaten, deren Herrscher sich unter den Schutz der Moslemen gestellt und durch Friedensbündnisse ihnen tributär gemacht, dabei aber das Recht der Verwaltung ihrer Länder behalten haben. Die Oberherrschaft der Moslemen über diese Länder besteht in dem Rechte der Investitur der tributpflichtigen Herrscher und der Einziehung des Tributs als Kaufpreis des bewilligten Friedens. Zur Zahlung des Tributs nach festgesetzter Norm und zu bestimmten Fristen ist der Herrscher des Landes verpflichtet; die moslemische Regierung mischt sich nicht in den Modus der Vertheilung und Eintreibung desselben von den Unterthanen des betreffenden Staates. Die Tribute dieser Art fallen dem *Fey*, dem sogenannten Friedensschatze, zu.

Die andere Kategorie der annectirten Länder bilden diejenigen, die sich freiwillig den Moslemen ergeben haben, dem moslemischen Staate einverleibt sind und von dem Herrscher desselben verwaltet und regiert werden. In diesen Ländern finden verschiedene territoriale Zustände statt, theils in Folge religiöser Verhältnisse, theils in Folge der Verleihungsweise der Ländereien durch die Imame oder durch die weltlichen moslemischen Herrscher. In religiöser Beziehung theilt sich die Gesellschaft in die drei Classen der moslemischen Eroberer, der Neumoslemen und der geduldeten Andersgläubigen.

Obgleich nach den Grundsätzen des Islams die Neubekehrten ganz dieselben Rechte geniessen wie die Vollblut-Araber, da alle Moslemen Brüder sind und eine Genossenschaft bilden (Koran Sur. III, V. 98. 100), machen doch die Tradition und später die Scheriatbücher hinsichtlich der Rechte auf Grund und Boden einen Unterschied zwischen den Stammmoslemen und den Neubekehrten¹⁾. In den moslemischen Staaten, wo im Allgemeinen keine Vorrechte des Standes und der Geburt bestehen, wo die Gleichberechtigung aller Moslemen zu allen Handlungen ein religiöses Grundprincip ist, bestimmt doch die Angehörigkeit zu einer der oben erwähnten Kategorien der Gesellschaft die Steuerpflichtigkeit des Individuums, d. h. die Art und die Norm der zu zahlenden Abgaben und Gebühren.

1) Unsere Aufgabe in diesem Aufsätze ist nur die Besprechung der auf die territorialen Zustände bezüglichen Verhältnisse; in Betreff der übrigen Verhältnisse der verschiedenen Unterthanen der moslemischen Staaten unter sich verweisen wir auf das treffliche Werk v. Kremers: „Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen“.

Wir wollen daher hier in allgemeinen Zügen die Arten der Abgaben und der Gebühren darstellen, ohne in eine specielle Besprechung derselben in den verschiedenen Ländern einzugehen, da dieselben, welche verschiedenen Benennungen sie auch haben mögen, doch in folgenden vier Arten begriffen sind: im Zekât, 'Uschr, Hherôdj und Djezjeh ¹⁾.

Das Zekât haben wir schon besprochen (S. 307 u. f.).

Das 'Uschr (der Zehnte) ist die Einkommensteuer. Es ist die am wenigsten drückende, nur den Stammmoslemen auferlegte Abgabe, indem dieselbe von den Grundstücken derjenigen Länder zu entrichten ist, welche für 'Uschriyet d. h. Zehntenländer, erklärt worden sind. Mohammed erkannte als solche nur die arabische Halbinsel an. Später wurden ihnen auch die Ländereien zugezählt, die den arabischen Eroberern in den durch die Waffen unterworfenen Reichen verliehen worden waren. Das 'Uschr besteht in der Zahlung des Zehntels von den Einkünften der Erzeugnisse, die der Eigenthümer des Grundes und Bodens aus demselben zieht. Einige Erzeugnisse sind bloß mit einem Zwanzigstel besteuert, das der Halbzehnte genannt wird (*dîme et demi-dîme*); dies bezieht sich insonderheit auf die Erzeugnisse, die von künstlich bewässerten Landstrichen gewonnen werden. In den Scheriëtbüchern ist keine bestimmte Grenzlinie zwischen den Zekât- und den 'Uschr-Abgaben gezogen. Die Verordnungen über die 'Uschr-Abgaben sind im Kapitel über das Zekât verzeichnet. Wenn in andern Kapiteln, z. B. in denen über das Wäkf und den Krieg, von dem 'Uschr gesprochen wird, so geschieht dies um anzugeben, in welchen Fällen man bald diese Art der Abgabe, bald das Hherôdj zu verlangen hat. Die moslemischen Rechtslehrer sind getheilt in ihren Ansichten darüber, ob das 'Uschr und das Zekât gleichbedeutende, oder von einander verschiedene Verpflichtungen sind. In Erwägung, dass das Zekât eine Abgabe rein religiösen Charakters ist — zur Reinigung, wie die Moslemen sagen, jedes erworbenen Gutes vor Gott —, das 'Uschr aber den Charakter einer Staatsabgabe hat, glauben wir zur Annahme berechtigt zu sein, dass jede derselben eine besondere, für sich bestehende Art gesetzlicher Abgabe bildet, wenngleich der Modus der Berechnung für beide Arten derselbe ist. Die 'Uschr-Abgaben fallen dem Beit-ul-môl zu und bilden nach orthodoxer Ansicht nicht einen Theil des Feï.

Die dritte Art der Abgaben ist das Hherôdj; die europäischen Gelehrten nennen es die Grundsteuer. Diese Steuer wird

1) In der vorliegenden Arbeit sprechen wir nicht von den Abgaben und Steuern, die von der weltlichen Macht auf administrativem Wege als besondere Quellen der Staatseinnahmen eingeführt worden sind, so z. B. die Zoll-, Patent-, Stempel-, Wege- und Brückensteuer u. a. m. Diese Steuern sind nicht durch den Koran und die Tradition vorgeschrieben und daher nicht in die Scheriëtbücher als religiöse Verpflichtungen aufgenommen.

in den annectirten Ländern vom Grund und Boden und von den Hausthieren gezahlt. Dem Hherôdj unterliegen die zum Islam Neubekehrten, so wie die geduldeten Andersgläubigen, die im Besitze eines Grundstückes bestätigt sind. In einigen Rechtsbüchern findet man besondere Benennungen für verschiedene Arten der Hherôdj-Abgaben: Wezîfet heisst die Steuer für das Recht des Besizes eines Grundstückes; Mükôsemet mâlliet (in Persien) die Steuer von den Erzeugnissen, Hherôdj ez tschehôrpô die von den vierfüssigen Hausthieren u. s. w. Der normale Betrag der Grundsteuer ist nicht durch bestimmte Zahlen festgesetzt. Nach dem allgemeinen Sinne der Verordnungen des Islams hinsichtlich der Abgaben und Steuern müsste die Norm der Zekâtgebühren diejenige sein, welche auf alle übrigen Abgaben anzuwenden wäre. Die Unbestimmtheit in Betreff der gesetzlichen Höhe der Hherôdjabgaben veranlasst willkürliche Auflagen und Erpressungen; es wird sogar die Verordnung der Tradition nicht beobachtet, nach welcher eine einmal bestimmte Hherôdjsteuer niemals mehr erhöht werden soll. In Betreff der Steuererhebung giebt v. Kremer (Culturgesch. der Or. I, p. 276 u. f.) folgende Systeme an: 1) nach der Messung, misâhah, d. h. nach dem Maasse des Flächeninhaltes, mit festem Betrage in natura und in Geld; 2) nach den Erzeugnissen mit Erlegung in natura, Mükôsemeh; 3) nach unveränderlichem, auf alten Abmachungen oder Pachtverträgen zwischen der Regierung und den Privatpersonen beruhenden Uebereinkommen. Das Mükôsemeh-System, von Mansur, dem zweiten Abbasidenchalifen, eingeführt, durch Mahdy und Mamun erleichtert, hielt sich in seinen wesentlichen Grundzügen bis zur Zeit des Chalifen Mustandjid, der die alte Grundsteuer, das Hherôdj mit festem Betrage, wieder einführte. Die Hherôdjabgaben fallen dem Fei zu.

Die vierte und letzte Art der Abgaben ist das Djezjeh, auch Hherôdje ruûs genannt, die persönliche oder Kopfsteuer. Das Djezjeh wird nur von den in moslemischen Staaten lebenden geduldeten Ungläubigen erhoben. Durch die Zahlung dieser Abgabe erkaufen sie sich den Schutz der Moslemen nicht nur für ihre Person, sondern auch für jedes ihnen angehörige oder ihnen als Eigenthum überlassene Gut. Die Norm dieser per Kopf und jährlich zu zahlenden Steuer ist zwar in den Scheriëtbüchern nach dem Minimal- und Maximalbetrage bestimmt (von 1 Drachme bis 4 Dinar = 40 Drachmen), da aber die Höhe des Djezjeh nach dem Vermögen des Ungläubigen bestimmt wird, so gibt dieser Berechnungsmodus ebenso wie bei den Hherôdjabgaben Anlass zu Ungerechtigkeiten und Erpressungen. Um solchen Ungerechtigkeiten möglichst vorzubeugen, sucht jede Gemeinde der Ungläubigen die Höhe der Kopfsteuer durch einen Vertrag festzustellen. Diese en bloc auf die Gemeinde fallende Summe soll nach dem Scherië für immer unverändert bleiben; die Zunahme oder die Abnahme

der Zahl der Gemeindeglieder hat darauf keinen Einfluss; die Gemeinde ist solidarisch für ihre Zahlung verantwortlich. Stirbt ein Ungläubiger, Ehle zimmeret, in einem Lande, wo die Djezjehsteuer en bloc entrichtet wird, ohne Erben zu hinterlassen, so fällt sein Vermögen und darunter auch die Grundstücke, die er als Eigenthum besass, an seine Glaubensgenossen. Auf ein solches Gut hat der Imam nicht das Recht der hereditas vacans. Wird die Djezjehsteuer aber nach Köpfen und im Verhältniss zu dem Vermögen der einzelnen Ungläubigen erhoben, so steigt oder fällt die Summe der Abgabe je nach der Vermehrung oder Abnahme der Zahl der Steuerpflichtigen. (Die Kinder, die Greise, die Frauen, die Geisteskranken, die Slaven, die Mönche und Anachoreten sind von der Djezjehsteuer befreit). Bei dieser Art der Zahlung des Djezjeh können die Ungläubigen, die durch die Hherôdjabgabe vom Grund und Boden ein Eigenthumsrecht auf denselben haben, dennoch nicht über ihr ganzes Vermögen testamentarisch verfügen. Hinterlassen sie keine Erben, so sind die Testamentsverfügungen nur in Betreff eines Drittels ihres Vermögens gültig. Der Rest desselben oder auch das ganze Vermögen eines ohne Erben verstorbenen Ungläubigen, der kein Testament hinterlassen hat und auf dessen Kopf die Djezjehsteuer lag, fällt alsdann dem Beit-ul-môl als Wäkfgut zu. Hinsichtlich der Djezjehsteuer haben wir die besondere Verordnung der Hanefiten anzuführen, kraft deren jeder ungläubige Fremde, der sich länger als ein Jahr in einem moslemischen Lande aufhält, verpflichtet ist, eine persönliche Kopfsteuer zu zahlen (Worms l. c.). Die Zahlung des Djezjeh fällt von dem Augenblicke an hinweg, wo der Ungläubige den Islam annimmt. Die Djezjehsteuern fliessen in das Feri.

In Betreff der verschiedenen Arten der Verleihung der Grundstücke, wodurch besondere territoriale Zustände gebildet werden, ist folgendes zu bemerken. Die Nothwendigkeit einer Verleihungsurkunde, um sich den Besitz eines Landstriches oder eines Grundstückes zu sichern, entspringt aus dem religiösen Princip der Oberherrschaft über alles Land, wie wir es p. 10 besprochen haben. Die Verleihungsurkunde heisst Iktâ'a und wird von dem rechtmässigen Oberhaupte der Moslemen ertheilt. Die Ausfertigung des Iktâ'a findet statt entweder auf Grund gesetzlicher Verordnungen, oder gegen eine Geldvergütung, oder endlich als Belohnung für geleistete Dienste. Das Iktâ'a temlik verleiht das volle Eigenthumsrecht, das Iktâ'a istighlôl das Recht der Nutzniessung, das Iktâ'a istirfök das Nutzungsrecht. Von Rechtswegen wird das Iktâ'a temlik gegeben bei Belassung der Grundstücke in den annectirten Ländern im Besitz der früheren Eigenthümer, bei Bebauung wüster Ländereien und bei Vertheilung der eroberten Länder, wenn solche Vertheilung der Beute zugelassen wird. Ist das Iktâ'a temlik eine Art von Investitur als Ausstellung einer Urkunde über die Belassung von Grund und Boden im Besitze

der Erben des frühern Besitzers, so geschieht dies in den meisten Fällen gegen Vergütung, ebenso wie die Verleihung der Güter zur Nutzniessung und zur zeitweiligen Benutzung.

Nach der allgemeinen, so zu sagen orthodoxen Ansicht der moslemischen Rechtsgelehrten kann der Grund und Boden in den annectirten Ländern keinem Musulman als neu erworbenes Gut, d. h. als Privateigenthum verliehen werden. Bleiben die Insassen dieser Gegenden im Lande, so werden die Grundstücke ihnen dadurch verliehen, dass man sie im Besitze derselben bestätigt. Diese Bestätigung geschieht durch das Iktâ'a temlik, indem durch dasselbe die Insassen, die frühern Besitzer des Grundes und Bodens, das volle Eigenthumsrecht auf denselben erhalten: sie können ihre Güter verkaufen, verschenken, verpfänden und vermachen. Die Scheriätverordnungen aller moslemischen Staaten erkennen das Eigenthumsrecht der Insassen auf Grund und Boden an, ohne Rücksicht darauf, ob dieselben sich zum Islam bekehrt, oder ihre frühere Religion, wenn es eine von den Moslemen tolerirte ist, beibehalten haben. (Die Götzendiener genossen in den moslemischen Staaten keine Rechte). Die Bekehrung zum Islam und das Festhalten an der früheren Religion haben in Hinsicht auf den Besitz von Grund und Boden nur die Verschiedenheit der Abgabe zur Folge, welche die Insassen zu zahlen haben, um sich dieses Recht zu sichern. Die Neubekehrten sind zur Zahlung des Hherôdj verpflichtet, die Andersgläubigen entrichten ausser dem Hherôdj noch das Djezjeh, die Kopfsteuer. Nur in zwei Fällen tritt eine Beschränkung des Verfügungsrechtes der Andersgläubigen hinsichtlich ihres Vermögens ein: erstens im Falle des Todes ohne Erben, bei der Zahlung des Djezjeh nach Köpfen, wie wir p. 320 bemerkt haben; zweitens in Betreff der Weihung, Wäkf. Die streng orthodoxen moslemischen Rechtsgelehrten sind der Ansicht, dass weder ein Musulman zum Besten eines Ungläubigen, noch dieser zum Besten eines Musulmans einen Gegenstand weihen kann. Andere geben die Weihung nur unter der Bedingung zu, dass dieselbe nicht zu religiösen Zwecken, wie zur Erbauung oder Erhaltung von Moscheen, beziehungsweise von Kirchen, bestimmt sei, sondern nur die Förderung allgemeiner Wohlfahrt bezwecke.

Die Verordnung, den Grund und Boden in den annectirten Ländern den Insassen und nicht den moslemischen Eroberern zum Eigenthum zu überlassen, gründet sich offenbar auf öconomische Rücksichten. Der Grund und Boden und die zur Bebauung desselben dienenden Hausthiere waren die Hauptquelle der beständigen und sichersten Einkünfte des Staates; die Erzeugnisse des Bodens und die Zahl der Kamele, Stiere und Schafe konnten leicht übersehen und taxirt werden. Die bebauten und die der Bebauung fähigen Landstriche waren für die Moslemen von jeher Gegenstände besonderer Aufmerksamkeit und Sorgfalt. Wir haben schon die Vorschrift erwähnt, sogar noch während der Kriegsführung diese

Landstriche zu schonen; umsomehr musste dieses in den annectirten Ländern geschehen, in denen die Hherôdj- und die Djezjehabgaben, die den Moslemen allein zu Gute kamen, von dem mehr oder weniger guten Zustande des Landes abhingen. Den Ausspruch der Tradition und der Scheriëtbücher, dass die Insassen der eroberten und annectirten Länder zum Besten der Moslemen arbeiten, können wir nur in dem Sinne verstehen, dass den Moslemen durch die Abgaben Vorthelle erwachsen, nicht aber als einen Beweis dafür ansehen, dass das Eigenthumsrecht auf Grund und Boden den Moslemen oder der moslemischen Genossenschaft und nicht den Insassen, den Bebauern des Bodens, angehöre. Die öconomischen Verhältnisse gestalten sich in allen Ländern nach denselben Principien: nur Sicherheit des Besitzes und ein volles Verfügungsrecht über das Vermögen führen zur Vervollkommnung des Wirthschaftbetriebes und zum Streben nach Vermehrung und Verbesserung der wirthschaftlichen Mittel. Mehrere Verordnungen der moslemischen Herrscher in den ersten Zeiten des Islams beweisen, dass hinsichtlich des Grundeigenthums sogar die religiösen Rücksichten den öconomischen weichen mussten. So verordnete der Chalif 'Omar: wenn nach der Annexion eines Landes und nach erfolgter Feststellung der Grundsteuer ein ungläubiger Insasse den Islam annimmt, geht er des Rechtes auf seinen Grund und Boden verlustig; das Grundstück fällt seinen frühern Religionsgenossen zu, wodurch die Grundsteuer nicht geschmälert wird (v. Kremer's Culturgesch. B. II, p. 154). Die Ungläubigen sind nicht zur Zahlung des Zekât und des Hhüms verpflichtet, die blos von den Moslemen erhoben werden. Wenn nun der (von den Schiïten für zulässig erklärte) Fall eintritt, dass ein Musulman sein Grundstück einem Ungläubigen verkauft, so ist der Kaufvertrag nur dann gültig, wenn dabei das Hhüms, ein Fünftel des Werthes, ausgezahlt wird (Scherô'e-ul-Islâm, Querry's Uebers. I, p. 177). Wir finden keinen andern Grund des Verbotes, das Eigenthumsrecht auf Grund und Boden in den annectirten Ländern den Moslemen zu verleihen, als den, dass eine solche Verleihung für die öconomischen Verhältnisse nachtheilig ist. Wird ein Grundstück in diesen Ländern einem Stammmusulman (nicht einem Neubekehrten) verliehen, so unterliegt dasselbe nicht der Grundsteuer, Hherôdj, der für den Staat vortheilhaftesten Art der Abgaben, sondern dem 'Ushr, der Einkommensteuer, wodurch die Staatseinkünfte nicht nur vermindert, sondern auch unsicherer gestellt werden.

Die Verleihungsweise durch Iktâ'a istighlôl und istirfôk gibt das Recht der Nutzniessung von Grund und Boden, des Bezugs aller derjenigen Einkünfte, Vorthelle und Früchte, die dem Staate, dem Imam oder dem Herrscher des Landes zukommen. Die auf diese Art verliehenen Güter heissen Zi'âmet, Tîmâr, Tiyûl, und die damit Belehnten Zemîndâr, Tîmârdâr (Timariot), Tiyûldâr (Tiyûlist). Da nun hiermit, wenn nicht immer, so doch grössten-

theils dem Nutzniesser auch administrative und obrigkeitliche Rechte, sogar das Recht richterlichen Erkenntnisses über polizeiliche und Criminalvergehen und Verbrechen zufallen, und dies sich nicht nur auf einzelne Dörfer und Gemeinden, sondern auch auf ganze Landstriche und Complexe von Gütern erstreckt, so konnte der Gedanke aufkommen, dass so belehnte Persönlichkeiten in den moslemischen Staaten als Grossgrundbesitzer anzusehen seien. Dr. Worms hat in seiner Schrift über die territorialen Zustände in den moslemischen Staaten die irrige Meinung, dass die mit Tîmâr und Zi'âmet Belehnten Grundeigenthümer seien, treffend widerlegt. Darin stimmen wir vollkommen mit ihm überein. Die mit Tîmâr, Zi'âmet und Tiyâl Belehnten verwalteten zwar die Ländereien, sie konnten, gestützt auf ihre persönliche Macht, besondere Abgaben erpressen oder auch erlassen, sie konnten sogar die einzelnen Besitzer des Grundes und Bodens persönlich verfolgen und strafen, aber sie besaßen keinenfalls ein Verfügungsrecht über Grund und Boden, ein Recht, das einzig und allein dem Eigenthümer desselben zusteht. Wir sagen, dass das Verfügungsrecht diesem letzteren allein zusteht, und schliessen damit auch das Recht des Herrschers oder der moslemischen Genossenschaft, über Grund und Boden zu verfügen, aus; denn wenn solches in Wirklichkeit bestände, so könnte der Imam oder der Herrscher ein derartiges Recht durch die Verleihungsurkunde auch einem Andern überlassen. Dieses geschieht nie und kann nie geschehen durch Iktâ'a istighlôl und istirfôk. Volles Eigenthumsrecht auf Grund und Boden wird, wie schon gesagt, durch Iktâ'a temlik verliehen, und diese Verleihung wieder kann nur in festgesetzten bestimmten Fällen (s. oben) stattfinden, in Beziehung auf herrenlose Güter oder endlich auf Güter die dem Herrscher persönlich gehören.

Das Recht der Nutzniessung kann von dem Imam oder dem Herrscher auf bestimmte Zeit oder auch erblich verliehen werden. Bestimmung hierüber und zugleich über die Bedingungen der Verleihung enthält die Urkunde. Unter diesen Bedingungen befindet sich selbstverständlich die Pflicht, dem Herrscher treu und gehorsam zu sein. Jede präsumirte Verletzung dieser Pflicht giebt letzterem das Recht, das Iktâ'a zu vernichten oder zu widerrufen, und so entstehen die im Orient häufig vorkommenden Fälle der sogenannten Güterconfiscation, d. h. der Entziehung der verliehenen Einkünfte und der oben erwähnten Verwaltungsrechte. Durch diese letzten Rechte wird den Inhabern der Zi'âmet, Tîmâr und Tiyâl zwar eine besondere Stellung im Staate hinsichtlich der agrarischen Verhältnisse eingeräumt, doch werden sie dadurch keinenfalls Eigenthümer der ihnen verliehenen Ländereien. Herr Belin (l. c.) nennt neuerdings die durch Iktâ'a istighlôl und istirfôk verliehenen Grundstücke fiefs militaires. Diese Benennung ist insofern richtig, als in früheren Zeiten eine der

Verpflichtungen der Belehnten darin bestand, eine gewisse Anzahl von Kriegen zu stellen und auf Befehl des Herrschers an den Kriegen Theil zu nehmen. Doch aus dieser Verpflichtung durfte der Herr Verfasser nicht den Schluss ziehen, dass diese Lehnsgüter Eigenthum des weltlichen Herrschers seien. Vor Allem müssen wir bemerken, dass Belehnung mit einem *fief militaire* nur in den Ländern des *Dâr-ul-herb* stattfinden kann. Im *Dâr-ul-islâm* ist alles bebaute Land volles Eigenthum der Stamm-moslemen und unterliegt keiner weiteren Verleihung.

In den durch das Schwert eroberten Ländern des *Dâr-ul-herb* sind die Grundstücke als *Wâkfgut* und, wie schon gesagt, nicht als Eigenthum der weltlichen Herrscher zu betrachten. In den annectirten Ländern werden die bebauten Grundstücke den Insassen als Eigenthum belassen. Die Herrscher können ihr Recht auf die Einkünfte von denselben, ebenso wie alle herrenlose Grundstücke als *fiefs militaires* verleihen; weiter aber geht das Recht der Herrscher nicht. Nach v. Kremer (die herrschenden Ideen des Islams, p. 329) gaben die von 'Omar gegründeten Militäirstationen, *Amsâr*, den Kriegen kein Eigenthumsrecht auf das Land, in welches sie gelegt waren. Sie erhielten einen monatlichen Sold und die unterworfenen Völker leisteten die Naturalverpflegung.

Das Recht der weltlichen Herrscher, die durch *Iktâ'a istighlöl* und *istirfök* Belehnten — mag das Lehngut *Zi'âmet* oder *Timâr* oder *Tiyûl* heissen — ihrer Rechte verlustig zu erklären, ist auf die Scheriätverordnungen gegründet. Alles was dem Herrscher zukömmt, kann er verleihen. Geschieht solches unter gewissen Bedingungen und werden dieselben nicht erfüllt, so kann der Herrscher die Confiscation, nicht des Grundstückes, das nicht sein Eigenthum ist, sondern der Rechte der Belehnten anbefehlen. Das Grundeigenthum eines jeden Musulmans, durch das *Iktâ'a temlik* bestätigt, kann nur durch einen Gewaltact des Herrschers confiscirt werden, da nach den Scheriätverordnungen der Musulman das Recht auf sein Eigenthum nur durch das Verbrechen des *irtidôd*, des Abfalls vom Islam, verliert.

Wie wir aus dem Werke v. Kremer's (Culturgeschichte u. s. w. B. II. 160) ansehen, bestanden solche Verhältnisse besonders im alten Perserlande durch die *Dihkâne*, die, selbst Grundbesitzer, an der Spitze einzelner Landgemeinden standen, die Interessen derselben gegenüber der Provinzial- oder Centralregierung vertraten, die Erhebung der Steuern besorgten und alle die Vorrechte ausübten, welche durch die Natur der Verhältnisse einem Grossgrundbesitzer inmitten der ihn umgebenden Bauerngemeinden zukommen¹⁾. Obgleich diese agrarischen Verhältnisse während der

1) Richardson in seinem Lexicon giebt dem Worte *Dihkân* folgende Bedeutung: „the chief man or magistrate of a village; the prince or head of the farmers“.

Herrschaft der türkischen Praetorianer in Persien unterdrückt waren, so finden wir doch bis jetzt noch dieselben Zustände unter den Nomadenstämmen Persiens, in denen die erblichen Stammeshäuptlinge mehr oder weniger die Rechte der frühern Dihkâne inne haben.

Im Allgemeinen zerfällt das Land im jetzigen Persien in drei Kategorien:

1) Die Staatsländer unter den Namen Mûkefet (von Wâkf abstammend) oder Memâlik (von Mülk). Die Einkünfte von diesen Ländern sollen zum Unterhalte der Provinzen und der Krieger (der Armee) dienen. Die Eintreibung derselben und ihre Verwendung sind den Statthaltern der Provinzen anvertraut, grösstentheils ihnen verpachtet.

2) Die Domänenländer, Hhâss, Eigenthum des Schahs. Aus den Einkünften sollen die Beamten und Diener besoldet und die Ausgaben des Hofstaates bestritten werden.

3) Land, dessen Grund und Boden Privatpersonen angehört (Mülk), sei es Mewât, Wüstliegendes, nach dem Rechte des Erstbesitzes, oder durch Verträge oder durch Erbschaft erworbenes Culturland.

Die Staatseinkünfte heissen Rusûm (Plur. von Resm Vorschrift, Befehl, Abgabe, Tribut, Taxe). Die Urkunde über Verleihung der Einkünfte eines Dorfes, einer Gemeinde, eines Districtes, eines ganzen Landstriches, sei es im Staats- oder im Domänenlande, heisst Tiyl. Eine Anweisung zur Erhebung eines Theiles der Abgaben und Gebühren wird Barât genannt. In Afrika heisst sie Tezkire.

Ueber die jetzigen territorialen Verhältnisse im Ottomanischen Reiche verweisen wir auf das Werk „Législation ottomane“, 1873, von Grégoire Aristarchi Bey, T. I, p. 57. 64. 241. 274 u. s. w. Das Tanzimet vom Jahre 1839 hatte nach Ubicini „Lettres sur la Turquie“ 1853, zum Zwecke, die Regierungsverordnungen der weltlichen Macht mit den Vorschriften und Geboten des Korans in Uebereinstimmung zu bringen. Vor allem sollte, nach dem Hattischerif von Gülhhâneh (3. Nov. 1839), die Sicherheit der persönlichen und materiellen Rechte aller Unterthanen des Reiches festgestellt und dann ein auf den Koran, die Tradition und die Scheriëtbücher gegründeter regelmässiger Modus der Abgaben, Steuern und Gebühren eingeführt werden. Aristarchi Bey giebt 5 Classen der Ländereien an:

1) die Mülk-Länder, die volles Eigenthum der Privatpersonen sind (propriété appartenant de la manière la plus absolue aux particuliers),

2) die Mîrie-Länder, die Eigenthum des Staates (du domaine public) sind,

3) die Mevkûfe-Länder, die geweihten und immobilisirten Güter,

4) die Metrûke-Länder, die zum allgemeinen Nutzen bestimmt sind,

5) die Mewôt-Länder, die unbebauten wüstliegenden Landstriche.

Die erste Classe, die Mülk-Länder zerfallen in 4 Kategorien:

a) Landtheile, die im Innern eines Stadtbezirkes, Kassaba, oder einer Dorfmark, Karye, liegen und die, innerhalb eines halben Dönüm von den Wohnungen befindlich, als zu denselben gehörig betrachtet werden (1 Dönüm = 40 Schritte in die Länge und Breite).

b) Ländereien, die als Mülk wâlîde aus den Staatsdomainen einem Individuum mit vollem Eigenthumsrecht übergeben worden sind (pour en jouir dans toutes les conditions du plenum dominium); solche Grundstücke heissen milkiyet.

c) Die Zehntenländer, Üschrie, die unter die moslemischen Eroberer vertheilt sind.

d) Die Hharâdjie-Länder, die den Insassen der eroberten Staaten als ihr früheres Eigenthum belassen und mit der Hharâdjsteuer belastet sind. Hinsichtlich der zwei letzten Kategorien bemerkt der Verfasser, dass dieselben an das Beit-ul-môl, den Staatsschatz, zurückfallen, wenn der Eigenthümer derselben ohne Erben verstirbt. Diese Länder werden alsdann Mirîe-Länder.

Die Mirîe-Länder, die früher als Zi'âmet und Tîmâr mit der Kriegssteuerpflicht, und später dem jeweiligen Mültezîm und Muhassil zur Nutzniessung verliehen wurden, werden jetzt gegen Voranzahlung von der Regierung durch das Tapu (طپو), ein schriftliches, mit dem Sultansiegel versehenes Document, an verschiedene Individuen auf festgesetzte Termine abgetreten. Mirîe-Länder sind nach Aristarchi Bey: Weide- und Wohnungsplätze für den Sommer und Winter, Staatswälder, auch bebaute Felder, die nicht Privateigenthum sind.

Die Mevkûfe-Länder sind die durch das Wâkf, die Weihung, immobilisirten Grundstücke. Aristarchi Bey behauptet wohl richtig, dass diese Länder nicht von der Civilverwaltung abhängen, nicht nach den Kânûn, den Civilgesetzen, verwaltet werden (ne sont point régies par le kanoun, la loi civile), sondern der Verwaltung der Wâkfgüter nach den Scherîâtverordnungen unterliegen, fügt aber schwerlich richtig hinzu, dass die geistliche Verwaltungsbehörde über die Mevkûfe-Länder alle Eigenthumsrechte ausübt (exerce sur ces terres tous les droits de propriété). Er selbst definirt die Mevkûfe-Länder als solche, die keiner Veräusserung unterworfen sind (terres de main-morte, non sujettes à mutation). Die Metrûke-Länder sind die Weideplätze, die zur Benutzung aller Bewohner eines Stadtbezirkes oder einer Dorfmark angewiesen sind, ferner die Wege und Strassen für den allgemeinen Verkehr. Die Mewôt-Länder, die wüstliegenden, in keinem Privatbesitze befindlichen, sind nach Ari-

starchi Bey solche, welche von der äussersten Grenze der bewohnten Landestheile in einer Entfernung von einer halben Stunde Weges liegen, so dass man bis dahin die Stimme eines Rufenden nicht hören kann.

c) Zustände in Betreff des Eigenthumsrechtes auf unbewegliches Gut in unbebauten Ländereien.

Mewôt, todtes Land, wird im Gegensatz zu dem bebauten, 'Ômere, dasjenige genannt, welches wüst liegt, sei es aus Mangel an Wasser, oder wegen ungünstiger Lage, oder wegen starker Bewaldung u. dergl.; endlich auch das, welches früher bebaut und zum Bebauen geeignet war, aber von den frühern ungläubigen Eigenthümern aus Furcht vor den Moslemin verlassen ist. Die Theile des Grundes und Bodens, welche zum Ackerbau und zu Anpflanzungen geeignet sind, werden Ghurûs genannt; die zu Aufführung von Gebäuden geeigneten heissen Benô'e.

Alles Mewôt-Land gehört dem Imam. Um das Recht zur Bebauung eines solchen Landes zu erlangen, ist nach Ansicht der Mehrzahl der moslemischen Rechtsgelehrten die Bewilligung des Imams, resp. des Herrschers erforderlich. In Persien kann die Bewilligung auch von dem Statthalter des Schahs in der Provinz eingeholt werden (s. Chardin, Dr. Worms l. c.). In Gegenden, die von bebauten Ländern und Wohnungen weit entfernt sind, können nach den Malekiten (Hhelfi ibn Is'hak, Perron's Uebers. Vol. V, p. 11) die wüsten Ländereien auch ohne vorher eingeholte Erlaubniss sogar von jedem Ungläubigen bebaut und bearbeitet werden. Die Rechtslehrer dieser Secte nehmen überhaupt die vorläufige Einholung der Erlaubniss zur Bebauung wüster Ländereien nicht als unbedingt nothwendig an. Ist eine solche Bewilligung durch das Iktâ'a des Herrschers erfolgt, so geht das neubebaute oder, wie es in den Scheriëtbüchern heisst: „das zum Leben erweckte Land“ (vivifiée et revivifiée) mit dem vollen Eigenthumsrecht auf den Bebauer über. Dabei ist nur folgendes in Acht zu nehmen:

1) Dass das Grundstück nicht bereits zum Zwecke der Bebauung im Besitze eines Musulmans sei.

2) Dass es nicht die vom Gesetze bestimmten Grenzen eines andern Besitzes verletze¹⁾.

3) Dass nicht, nach Anordnung oder mit Genehmigung des geistlichen Oberhauptes, die Aufführung einer Moschee, einer Medrese oder irgend eines andern Gott wohlgefälligen Gebäudes auf dem wüstliegenden Platze beabsichtigt werde.

1) Diese Grenzen sind in den Scheriëtbüchern aufs Genaueste angegeben.

Nach Beschlagnahme eines Grundstückes muss die Absicht es zu bebauen factisch bewiesen werden, nämlich durch Ausroden, durch Besäen des Bodens, durch Umzäunen und durch Aufführung von Gebäuden. Uebrigens wird je nach dem Landesbrauch, 'Ürf we 'Âdet, verschieden verfahren, um dem Mewôt-Lande den Charakter eines Culturlandes zu verleihen. Wird dies im Verlauf von drei Jahren nicht ausgeführt, so kann das Grundstück auf einen Andern übertragen werden; doch ist in diesem Falle ein besonderes Iktâ'a unerlässlich, da das frühere Recht des ersten Bebauers für den zweiten ein positives Hinderniss der Erlangung des Eigenthumsrechtes auf das Grundstück ist. Offenliegende, ohne Beihülfe des Menschen auf der Oberfläche der Erde sichtbare und ihr Vorhandensein deutlich anzeigende Quellen, wie Süßwasser-, Salzwasser- und Naphta-Quellen, so wie Flüsse, Bäche und Seen können nicht das Eigenthum von Privatpersonen werden; es zweifeln sogar viele Rechtslehrer, ob der Beherrscher des Landes berechtigt ist, dieselben an Privatpersonen zur ausschliesslichen Nutzung zu übergeben.

Von den wüsthliegenden Ländereien kann der Imam einige Theile für Wâkf erklären, um dieselben zu Weideplätzen für die Pferde der Krieger und für die als Zekât eingegangenen Heerden zu benutzen, um auf denselben kirchliche Gebäude und Wohlthätigkeitsanstalten zu errichten u. s. w. Diese reservirten Landestheile werden in den Scheriëtbüchern Himâ genannt. Wir finden die Bestätigung davon in Mâwerdî's Kitâb ul-ehkôm issultânîeh (Ueber das, was hinsichtlich der weltlichen Herrscher Rechtens ist), wo diese Reservation als Recht der weltlichen Herrscher bezeichnet wird. Im Falle der Erklärung eines Landestheiles für geweihtes Gut wird derselbe zum Beit-ul-môl gezogen, unterliegt keiner weiteren Verleihung und kann zu keinem andern Zwecke verwendet werden als zu dem, welcher bei jener Erklärung bestimmt worden ist. Die wüsten Ländereien können ohne Rücksicht auf die Religion den Stammoslemen, den Neubekehrten und den geduldeten Andersgläubigen zur Bebauung verliehen werden. Werden die Ländereien von Moslemen bebaut, so unterliegen sie der Zahlung des 'Ushr, des Zehnten, der auf die Hälfte herabgesetzt werden kann, wenn der Boden künstlich bewässert wird. Die neubekehrten Moslemen zahlen das Hherôdj, die Grundsteuer, die Andersgläubigen das Hherôdj und das Djezyeh. In allen Fällen aber erlangt derjenige, welcher Mewôt-Land in 'Ômere-Land umwandelt, volles Eigenthumsrecht auf dasselbe. Er ist der erste Besitzer des Grundstückes, und jeder erste Besitz schliesst nach dem Ausspruche aller moslemischen Rechtslehrer das volle Eigenthumsrecht auf das Object in sich. Die Besitznahme eines bebauten Mewôt-Landes mit vollem Eigenthumsrechte unterliegt keinem Zweifel, nach dem Ausspruche des Propheten des Islams: من

احيى ارضا ميتة ففى له, Belebt jemand todtes Land, so ist es sein“.

Das durch ein Iktâ'a verliehene Land kann von dem Inhaber dieser Urkunde auf jede für ihn vortheilhafte Art bebaut und benutzt werden. So kann er das Land nicht nur durch gemiethete Leute bebauen und bearbeiten lassen, sondern auch durch Arbeiter, die er zu diesem Behufe auf seinem Grund und Boden ansiedelt. In mehreren Gegenden findet man eine ansehnliche Zahl von übergesiedelten Familien, die festen Wohnsitz auf dem Lande erhalten und so lange behalten, bis sie die über Bebauung des Bodens mit dem Eigenthümer geschlossenen Verträge erfüllt haben; oder sie müssten diesen Boden durch einen besonderen Vertrag, wie durch Kauf oder Schenkung, für sich selbst erwerben. Ist der Grund und Boden, auf dem die Angesiedelten ihren Sitz haben, nicht durch einen gesetzlichen Vertrag an sie übergegangen, so kommt der durch das Iktâ'a belehnte Eigenthümer für die Zahlung des Hherôdj auf, beziehungsweise, wenn der Eigenthümer ein Stammmusulman ist, für die Zahlung des 'Ushr. In den Scheriët-büchern sind zwei Arten von Verträgen über Bestellung der Felder und Fruchtgärten angeführt: das Müzôre'eh, *مزارعه*, und das Musôkôt, *مساكات*. Nach diesen werden die Felder und Gärten zur Bestellung dritten Personen auf eine bestimmte Frist übertragen. (Die Rechtsgelehrten rathen eine lange Frist an.) Die Besitzer des Grundes und Bodens werden Ssâhibe erz, Ssâhibe zemîn (Herr des Bodens, des Landes), und Mâlik (Eigenthümer) genannt; sie sind für die Zahlung des Hherôdj verantwortlich, wenn nicht hierüber ein besonderes Abkommen getroffen worden ist.

Wir halten es für unsere Pflicht, hier noch von den Beschränkungen des Eigenthumsrechts zu sprechen, die von europäischen Gelehrten als *Servitute* bezeichnet werden. Auch über diesen Gegenstand sind Ansichten geltend gemacht worden, die weder aus dem Wortlaute noch aus dem Geiste des moslemischen Rechtes hergeleitet werden können. Das moslemische Recht enthält keine besondern Verordnungen über die *Servitutverhältnisse*, es hat sogar keinen allgemeinen Ausdruck für den Begriff der „servitus“, wie dieselbe nach dem römischen Rechte verstanden wird. Die sogenannten persönlichen *Servitute* — Nutzniessung, Gebrauch, Wohnungsrecht und Dienste fremder Slaven und Thiere — sind bei den Moslemen wie bei andern Völkern auf besondere Verträge gegründet. Was die *Prädial-Servitute* betrifft, so existiren auch bei den Moslemen solche, wie sie das römische Recht als gesetzliche *Prädial-Servitute* kennt, und die nichts anderes als gesetzliche Beschränkungen des Eigenthumsrechts an einer Sache zu Gunsten eines Andern sind,

die nicht durch Bestimmungen über Servitutverhältnisse erworben, regulirt und verloren werden können. Nach dem moslemischen Rechte finden diese Beschränkungen oder Servitute, wenn man sie so nennen will, ihren Grund, ihre „ratio legis“, in religiösen Rücksichten. „Seid wohlwollend gegen eure Nachbarn“, hat der „Prophet des Islams gesagt, „thut ihnen was ihnen Nutzen bringt, „hütet euch ihnen Schaden zuzufügen, bedeckt mit einem Schleier „alles was sie angeht; wer böse und eigennützig gegen seine „Nachbarn handelt, wird nicht die Freuden und Wonnen des Paradieses geniessen“. Besonders hervorzuheben ist der Umstand, dass das moslemische Recht jede Vergünstigung, jede Selbstbeschränkung von Seiten des Grundbesitzers zum Vorthail seines das Vorkaufsrecht besitzenden Nachbars (Scheff'e) oder seines Mitbesitzers (Scherik) als Folge eines unter ihnen zu Stande gekommenen Leihvertrages (Ârieh) betrachtet, also als eine Handlung ohne Vergütung, deren Dauer vom Willen des Eigenthümers des Grundstückes abhängt (s. Mosl. R. S. 108, Perron Vol. IV p. 205). Demnach kann in diesem Falle schwerlich von einer „causa perpetua“, von einem Ersitzungsrechte die Rede sein.

Drei Rechtsmomente, die ihren Ursprung gleichfalls in religiösen Rücksichten haben, verhindern oder erschweren wenigstens das Entstehen neuer Servitute. Dies sind:

- 1) das Wäkf, die Weihung,
- 2) das Recht der allgemeinen Benutzung aller derjenigen Gegenstände, die nicht durch Menschenarbeit, sondern von der Natur erzeugt sind,
- 3) das Recht des ersten Besitzes.

Da in den Wäkfverträgen die Substanz, das Grundstück, immobilisirt wird, keiner Veräusserung noch Beschränkung unterliegt, und die Einkünfte von demselben nur zu bestimmten Zwecken verwendet werden können, so ist das Entstehen neuer Servitute bei den Wäkgütern ausgeschlossen. Einem Ausspruche Mohammeds zufolge steht alles von der Natur Geschaffene der Benutzung eines jeden Menschen frei. So die natürlichen Gewässer, Meere, Seen, Flüsse, so Wälder, Wiesen, alle offenliegenden Quellen, sogar Metalle und Mineralien, so alle Wege, alle Strassen. Einige streng orthodoxe Rechtslehrer nehmen dieses Recht der freien Benutzung auch innerhalb der Grenzen des Privateigenthums an und bestreiten das Recht der Imame oder Herrscher, über solche Gegenstände zum ausschliesslichen Nutzen einzelner Persönlichkeiten zu verfügen. Demnach fällt die Möglichkeit der Erwerbung oder Zulassung aller der Servitute des römischen Rechtes hinweg, welche sich auf Objecte beziehen, die nicht durch die Arbeit des Grundeigenthümers entstanden sind. Zu dem Rechte der allgemeinen Benutzung oben angedeuteter Gegenstände tritt nun noch das des ersten Besitzes hinzu, ein Recht, das in Bezug auf Erwerbung des Eigenthumsrechtes so wie der Nutzniessung bei den Mos-

lemen von grosser Wichtigkeit ist. Nach diesem Rechte wird dem ersten Besitzer, wenn der von ihm zuerst, vor allen Andern, eingenommene Gegenstand nicht als Eigenthum erworben werden kann, die volle Befriedigung seiner Bedürfnisse aus demselben eingeräumt. Er erhält ein Vorrecht zur Ausübung seines Nutzungsrechtes, das nach seinen Bedürfnissen modificirt wird; er erwirbt aber kein exclusives Recht, das nur er benutzen oder nicht benutzen könnte, wie solches in den Servitutverhältnissen besteht: ein Recht, welches bei Nichtbenutzung der Servitut durch das praedium dominans keinem andern eingeräumt wird. Nach moslemischem Rechte geht im Falle, dass der erste Besitzer von seinem Nutzungsrechte keinen Gebrauch macht oder seine Bedürfnisse befriedigt hat, die Benutzung des Gegenstandes an andere nach ihm berechnete Personen über; so z. B. in Betreff des Holzfällens im natürlichen, nicht angepflanzten Walde und des Ableitens des Wassers aus einem Flusse oder Teiche.

Alle Gerechtsame, die dem Nachbar in Beziehung auf Grundstücke und Gebäude des Eigenthümers zustehen und die durch die Arbeit des Eigenthümers erzeugten Gegenstände betreffen, sind Zugeständnisse, deren Dauer von dem Willen des Grundbesitzers abhängt. Schon dies allein nimmt denselben den Charakter einer Servitut. Die sogenannten gesetzlichen Servituten des moslemischen Rechtes erscheinen nur als Anordnungen, welche die allgemeine und private Wohlfahrt und Sicherheit, zum Theil auch das innere häusliche Leben betreffen. Da die moslemischen Rechtsbücher die Servitute nicht als besondere Rechtsverhältnisse behandeln ¹⁾, so finden wir Notizen über das Bestehen solcher nur in den verschiedenen Capiteln über die Bebauung von wüstem Land, über die Gesellschaftsverträge, über Kauf und Verkauf ²⁾, über das Vorkaufsrecht (Schuf'ah), über den Vergleich, über die Vermögenstheilung unter Miteigenthümer und unter Erben u. s. w.

Unabhängig von dem Willen der Eigenthümer unbeweglicher Güter bestehen gewisse Beschränkungen ihres Eigenthumsrechtes. Niemand darf, selbst nicht auf seinem eigenen Grund und Boden, Stücke Landes zu seinem alleinigen Vortheile benutzen oder einnehmen, welche dienen 1) zu Wegen jeder Art, 2) zum Abflusse des Wassers aus Quellen und Brunnen, 3) zur Führung von Canälen

1) Dr. Dulau hat in seiner Schrift „Droit musulman“ die Servitutverordnungen in 22 §§ zusammengestellt, obgleich er selbst bemerkt, dass die Gesetzbücher das Nachbarrecht (droit de mitoyenneté) nicht anerkennen und von den Servituten gar nicht sprechen (p. 197 und 203).

2) In dem Buche des malekitischen Scheich Hhelil ist im Capitel über Kauf und Verkauf (el-Buyâ'e) eine Abtheilung, el-Irfôk (die Gewährung von Gefälligkeiten) betitelt. Hier wird von den Gefälligkeiten des Eigenthümers eines Grundstückes gesprochen, die er seinen Nachbarn erweist, indem er ihnen erlaubt, Wasser aus seinem Brunnen zu schöpfen; solches geschieht, wie der Verfasser bemerkt, um eine Gott wohlgefällige Handlung auszuüben (Worms l. c.).

und Aquaeducten, 4) zu Plätzen für die Mauern der Nachbarn, 5) zu Räumen für die Wurzeln, Stämme und Kronen der von denselben schon früher angepflanzten Bäume. Die Wege und Strassen (el-Turuk) werden, insofern sie zur allgemeinen Benutzung bestimmt sind, als Gemeingut angesehen. Die Ableitung oder der Abfluss jedes Wassers, des natürlichen wie des künstlichen, d. h. des durch die Arbeit des Eigenthümers eines höher liegenden Grundstückes aufgefundenen Wassers, muss von dem Eigenthümer eines niedriger liegenden Grundstückes gestattet werden. Diese Verpflichtung bezieht sich auch auf den Abfluss jedes Unrathes. Der Besitzer des tiefer liegenden Grundstückes muss Vorkehrung treffen, dass der Abfluss ohne Hinderniss und ohne Schaden für den Besitzer des höher liegenden erfolge, und Sorge tragen, dass die Einrichtungen dazu in gutem Stande erhalten werden. Der tiefer liegende Grundbesitzer darf keinen Damm auführen, durch welchen der natürliche Abfluss gehemmt würde. Der höher liegende Grundbesitzer kann das natürliche Wasser (aus Flüssen, Seen, Teichen und Quellen) nur zu bestimmten Zwecken, wie zur Bewässerung der Felder und Gärten, zum persönlichen Gebrauche und zum Tränken seines Viehes verwenden. Die den wirklichen Bedürfnissen entsprechende Benutzung eines solchen Wassers unterliegt der Controle besonderer von der Obrigkeit bestellter Personen, da das natürliche Wasser nicht das ausschliessliche Eigenthum eines Musulmans sein, sondern der allgemeinen Wohlfahrt dienen soll. Das Wasser wird im ganzen Orient für so werthvoll gehalten, dass die Gesetze auch das Recht auf das durch Arbeit eines Grundbesitzers aufgefundene einer Beschränkung unterziehen. Obgleich ein solches Wasser nach dem Scheriät volles Eigenthum des Grundbesitzers ist, so ist er doch verpflichtet, nachdem er seine Bedürfnisse aus demselben befriedigt oder auch den gesetzmässigen Nutzen davon gezogen hat, dem Wasser seinen natürlichen Abfluss zu lassen, und darf eine aufgefundene Quelle nicht verschütten oder sonstwie der Benutzung entziehen.

Ist ein Gebäude im Besitze zweier Personen, so muss der Besitzer des niederen Theiles desselben seinen Theil in einem solchen Zustande erhalten, dass der Besitzer des oberen Theiles vor jedem Schaden und vor jeder Gefahr sichergestellt ist, da nur auf diese Weise, wie die Scheriätbücher sagen, der Miteigenthümer sein Nutzungs- und Eigenthumsrecht geniessen kann. Die Treppen aber zum oberen Theile des Gebäudes muss der Besitzer desselben unterhalten. — In Betreff jener Verpflichtung sind die Rechtslehrer aller Secten darüber einig, dass dieselbe dem Eigenthümer des untern Stockwerkes eines Hauses gegenüber dem Eigenthümer des obern obliegt; hinsichtlich der Erhaltung und Restauration der angrenzenden Mauern aber gehen die Ansichten der Rechtslehrer auseinander. Einige sind der Meinung, dass, wenn eine Scheidewand zwischen zwei Grundstücken oder zwei Häusern einfällt,

ein jeder der beiden Besitzer selbst sehen muss, wie er sich helfen kann.

Neue an das Eigenthum des Nachbars grenzende Mauern dürfen nur mit Genehmigung desselben aufgeführt werden. Im Falle seiner Weigerung kann die Nothwendigkeit der Aufführung der Mauer vor Gericht bewiesen werden, und dann bestimmt der Richter den Theil des Grundes und Bodens, den der Nachbar abzutreten hat, und setzt nach gehöriger Taxation den Preis dafür fest.

Ist ein Grundstück dermassen von andern umgeben, dass es keinen directen Ausweg auf die öffentliche Strasse oder den allgemeinen Weg hat, so kann der Eigenthümer von dem der Strasse oder dem Wege zunächst gelegenen Nachbar verlangen, ihm einen Ausgang durch sein Grundstück frei zu lassen. Die Aeste und Zweige der an der Scheidemauer gepflanzten Bäume müssen auf Verlangen des Nachbars, wenn dieselben in dessen Hof oder Garten hinüberhängen, zurückgelegt werden. Geschieht dies nicht, so darf der Nachbar sie abhauen. Die Früchte aber von diesen Aesten und Zweigen kommen dem Besitzer der Bäume zu. Kein Grundbesitzer darf ohne Erlaubniss des Nachbars ein Gebäude auf seinem Grund und Boden so hoch auführen, dass er aus demselben in das Haus oder in den Hof oder Garten des Nachbars hineinsehen kann. Ebenso dürfen Ausgänge und Fenster in den angrenzenden Mauern und Gebäuden nur in Folge einer Vereinbarung mit dem Nachbar oder einer Erlaubniss desselben durchgebrochen werden. Die Anlegung eines neuen Ausganges oder einer neuen Thüre, sogar direct auf die öffentliche Strasse hinaus, ist nur unter der Bedingung gestattet, dass die Mündung dieses neuen Ausganges nicht einer frühern Thüre des Nachbars gegenüber liegt, damit man nicht in das Innere von seinem Hofe hineinsehen könne.

Diese Verordnungen zur Verhütung des Einblicks in ein fremdes Haus, der als gefährlich oder wenigstens als unanständig angesehen wird, gehen so weit, dass der Besitzer von Bäumen ohne Erlaubniss seines Nachbars nicht einmal auf dieselben steigen darf, um die Früchte abzunehmen. Kein Gebäude darf in solcher Nähe von dem Grundstück des Nachbars aufgeführt werden, dass der Rauch, der Dampf oder das Geräusch von der Betreibung eines Handwerks gefährlich oder auch nur störend für den Nachbar werden könnte. Ebenso wenig darf durch Ausgrabungen in der Nähe der Gebäude des Nachbars demselben ein Schaden zugefügt werden. Nach der Strasse hin, die Gemeingut ist, darf der Besitzer eines Hauses einen Balcon oder Vorbau anbringen, der sogar über die ganze Strasse hinüber reichen kann; nur darf dadurch die freie Communication auf der Strasse nicht gehemmt werden. Derjenige, welcher zuerst einen Balcon oder Vorbau angebracht hat, kann nach dem Rechte des ersten Besitzes seinem

Nachbar verbieten, gleiche Bauten aufzuführen. Weitere Verordnungen, die man als Servitute ansehen könnte und die einer Besprechung werth wären, haben wir in den Scheriëtbüchern nicht gefunden.

Unsere vorstehende Arbeit setzt uns in Stand, das Eigenthumsrecht an beweglichem und unbeweglichem Gute, insonderheit aber die territorialen Rechtszustände in den moslemischen Staaten nach den Vorschriften des Korans und der moslemischen Rechtsbücher in Folgendem zusammenzufassen.

Das Eigenthumsrecht an jedem Gute, beweglichem wie unbeweglichem, wird auf folgende Weise erworben:

- 1) durch das Recht des ersten Besitzes,
- 2) durch gesetzmässige Theilnahme an der Kriegsbeute,
- 3) durch Verträge jeder Art, wobei die Veräusserung des Gutes von dem Eigenthümer desselben in Uebereinstimmung mit den Scheriëtvorordnungen vollzogen worden ist,
- 4) durch Erbrecht,
- 5) durch Verleihung des Gutes von Seiten des Landesherrn.

Nach dem Koran ist jedes durch eigene Arbeit erworbene Gut, das nicht im Besitze eines Musulmans ist oder war, volles Eigenthum des Erwerbers: er erlangt dadurch das Recht des ersten Besitzes, ein Recht, welches nach moslemischer Ansicht höher als alle übrigen Erwerbstitel steht. Dem ersten Besitzer kommt der Rechtszustand zu Gute, für dessen gesetzliches Fortbestehen kein Beweis erforderlich ist. Das Recht des ersten Besitzers ist „mü'eteber“, d. h. im Falle eines Streites über das Eigenthumsrecht auf ein solches Gut verdient seine blosser Aussage Glauben, und er kann dieselbe durch einen Eid bekräftigen, der Gegner aber muss sein Recht durch Zeugen beweisen. Der zeitliche Besitz eines nicht durch eigene Arbeit erworbenen Gutes ist kein Beweismittel für das Eigenthumsrecht auf dasselbe. Derjenige, welcher auf ein solches Gut das Recht des ersten Besitzes hat, kann dieses Recht zu jeder Zeit geltend machen; keine Verjährungsfrist beschränkt ihn in dieser Möglichkeit.

Als erster Besitz wird das Recht auf alle Güter angesehen, die gesetzlich als Kriegsbeute unter die Moslemen vertheilt worden sind. Dabei ist aber zu bemerken, dass, obgleich das Kriegsrecht alle Rechtsverhältnisse in dem durch Waffen eroberten Lande umstösst, dennoch jedes Gut, welches vor der Eroberung des Landes Eigenthum eines Musulmans und ihm von den Feinden gesetzwidrig abgenommen worden war, nicht als Kriegsbeute betrachtet werden darf, vielmehr dem moslemischen Eigenthümer zurückgegeben werden muss.

Bei allen Verträgen, durch die eine Sache veräussert oder Jemandem zur Verfügung gestellt wird, muss vor Allem das Eigen-

thumsrecht des Cedenten auf das Object des Vertrages erwiesen sein. Die Scherîtbücher enthalten ausdrückliche Verordnungen über Verkauf und Vermiethung ländlicher Grundstücke, sowie über Bearbeitung der Felder und Gärten: Mûzôre'eh und Musôkôt. Wenn das moslemische Recht kein Privateigenthumsrecht an Grund und Boden anerkennt, könnte es auch keine Verordnungen über Veräusserung der Grundstücke, deren Vermiethung, Bearbeitung u. s. w. enthalten.

Wir lassen hier zur Probe einen in Kaukasien über ein Grundstück geschlossenen Kauf- und Verkaufscontract folgen, den wir in unser „Moslemisches Recht“ (S. 98, 99) als Formular aufgenommen haben:

In Wahrheit von mir abgeschlossen.

(Siegel des Kazi).

O Gott!

Im Namen Gottes, dem besten aller Namen.

Veranlassung zu dem unter Beobachtung aller Regeln des Scher'e abgeschlossenen gegenwärtigen Vertrag gab Folgendes:

Zur besten Zeit der Zeiten und glücklichsten Stunde der Stunden stand vor dem frommen und glücklichen Orte des Scher'e, vor dem Orte, der Gehorsam verlangt und tiefster Verehrung würdig ist, der und der

(sein Siegel)

und zeigte nach seinem Erscheinen gemäss den Regeln des Scher'e und seiner Confession (d. h. derjenigen Secte des Islams, zu welcher er gehört) an, dass er auf seinen eigenen Wunsch, ohne allen Zwang, dem und dem

(dessen Siegel)

zwei Dangi seines eigenen Landes in dem und dem Mahall (Bezirke) verkauft hat ¹⁾, mit allem Zubehör, als: mit den zu bewässernden Feldern (Arâzî ôbî), mit dem keiner Bewässerung bedürftigen Lande (Denû), mit dem von Wald gereinigten Lande (Telôl), mit den Quellen ('Eyân), mit den Kanälen (Enhör), mit den besäeten Feldern (Mezôri'e), mit den Weiden (Merôti'e), mit Ställen (Plätzen) für die Schaafé (Merôbiz) und nebst allem sonstigen Zubehör das zu erwähntem Grundstücke gehört, für den Preis von 2500 Tuman nach Gewicht und Werth des Ducaten zu 18 Körnern.

Darauf hat der Verkäufer das benannte Grundstück gereinigt und dasselbe dem Käufer übergeben; endlich leistete der Verkäufer dem Käufer Gewähr für alle Streitigkeiten, welche in Betreff des verkauften Grundstückes entstehen könnten, und übernimmt nach den Regeln des Scher'e alle Verluste, welche im Falle der Aufhebung des Vertrages entstehen könnten, d. h. wenn ein

1) Aller Grundbesitz ist nach der Grösse des Grundstückes in verschiedene Theile getheilt, bald 8, bald 12, die man im Kaukasus Dangi nennt.

Betrug oder Mangel oder Ungesetzlichkeit des Besitzes entdeckt werden. Dem Verkäufer bleibt aber das Recht vorbehalten, den Vertrag aufzuheben, wenn der Käufer nicht das Geld vom ausbedungenen Gewicht und Werth zahlt. Tag, Monat, Jahr.

Gegenwärtig als Zeugen waren: (ihre Siegel).

Ein dem Islam eigenthümlicher Vertrag ist das Wäkf, die Weihung. Durch dasselbe wird Grund und Boden, insofern er Gegenstand der Weihung ist, auf immer immobilisirt und zu Zwecken verwendet, die der Weihende nach seinem Willen bestimmt. Unstreitig kann das Recht, ein Grundstück zu immobilisiren und über die Benutzung der Einkünfte von demselben auf ewige Zeiten zu verfügen, nur demjenigen zustehen, welcher das Grundstück mit vollem Eigenthumsrechte besitzt. Durch das Wäkf beschränkt sich der Eigenthümer freiwillig in seinem Rechte an dem geweihten Gute. Diese Beschränkung ist verschieden: von der vollständigen Veräußerung des Gutes an bis zur Weihung eines Theiles der Einkünfte auf eine bestimmte Frist, je nachdem der Vertrag ein legales oder Gewohnheitswäkf, ein Hubs oder Hubus ist. Die Wäkfgrüter sind für jede weltliche Macht unantastbar; ihnen ist eine religiöse Weihe verliehen durch die Fiction, dass dieselben zu Gott, als dem wahren Eigenthümer aller Dinge auf Erden, zurückkehren. Aus dieser Fiction hat man das Recht der weltlichen Herrscher über allen Grund und Boden gefolgert. Gott hat Sein Recht dem Propheten übertragen; dessen Stellvertreter sind die Imame; alle späteren weltlichen Herrscher sind wiederum die Stellvertreter der Imame. Den weltlichen Herrschern kann aber hinsichtlich des Rechtes auf Grund und Boden nicht mehr zukommen als das, was im Sinne des Korans und der Tradition Gott Selbst besass. Dies war und ist die Oberherrschaft über Grund und Boden, die Vollmacht zur Vertheilung und Verleihung derjenigen Güter, die nicht schon im Besitze der Moslemen oder für geweihtes Gut erklärt sind. Auf Grund des Rechtes der Oberherrschaft verfügt der Fürst als Oberhaupt des Staates über alle herrenlosen und wüsten Ländereien und über alles was in das Fei, den Friedensschatz, fließt; er hat das Recht der hereditas vacans, das in den Scheriäthbüchern als das Erbrecht der Imame bezeichnet wird. Ausser dem Investiturrechte in Betreff der tributpflichtigen Herrscher übt der Fürst der Moslemen sein Oberherrschaftsrecht in den eroberten und annectirten Ländern je nach der Kategorie der Länder und der Religionsangehörigkeit der Einwohner verschieden aus.

In den durch die Waffen eroberten Ländern werden die Ungläubigen, die gegen die Moslemen gekämpft haben, vertilgt oder zu Slaven gemacht und der Grund und Boden für Wäkfgut erklärt; es ist daher keine Vertheilung oder Verleihung desselben als Eigenthum zulässig. In diesem Falle kann nur die Verleihung eines Nutzungsrechtes stattfinden. Nehmen die besiegten Insassen

der eroberten Staaten den Islam an und praesumirt man, dass sie nicht mit Waffen gegen die Moslemen gekämpft haben, so belässt der Herrscher der Moslemen ihnen ihre Grundstücke und bestätigt sie in dem Besitze derselben als Moslemen mit der Verpflichtung der Zahlung des Hherôdj. An die Stammmoslemen können Grundstücke in diesen Staaten mit Verpflichtung zur Zahlung des 'Uschr nur in Folge der Praesumption verliehen werden, dass die Ländereien nicht als Kriegsbeute anzusehen und daher für Wäkfut zu erklären sind.

In den annectirten Ländern werden alle Grundstücke den bisherigen Insassen belassen: den zum Islam neubekehrten mit Verpflichtung zur Zahlung des Hherôdj, den in ihrem Glauben verbliebenen unter der Verpflichtung, ausser dem Hherôdj noch das Djezyeh, die Kopfsteuer, zu zahlen. Die Bestätigung im Besitze, die Verleihung von Grundstücken in den eroberten und annectirten Ländern an die Moslemen und die Erlaubniss zum Bebauen wüster Landstriche für die Moslemen wie für die geduldeten Andersgläubigen müssen nach den Scheriétverordnungen durch besondere. Iktâ'a genannte Acte der Imame, resp. der weltlichen Herrscher geschehen. Wird ein Iktâ'a temlik ertheilt, so hört jedes Verfügungsrecht des Imams oder des Fürsten über die verliehenen Güter auf; der Besitzer derselben kann mit vollem Eigenthumsrecht frei über dieselben verfügen, sie veräussern, verpfänden und vermachen.

Die den Moslemen belassenen oder verliehenen Grundstücke können sie durch gemiethete Leute oder auch durch Ansiedler auf ihrem Grund und Boden bearbeiten lassen. Im letzten Falle, wenn auch die Landbebauer festen Sitz auf dem Grundstücke erhalten, werden ihre Verhältnisse zum Eigenthümer und ihre Rechte auf das Land, das sie öfters mehrere Generationen hindurch bewohnen, nach den abgeschlossenen Verträgen geordnet. Hieraus entstehen die grossen Grundbesitze. Als grosse Grundbesitzer erscheinen bis jetzt einige Häuptlinge mächtiger Nomadenstämme, einige hochgestellte Persönlichkeiten, die auf Grund von Verleihungsurkunden der zeitlichen Herrscher herrenloses, wüstes Land bebaut haben, und endlich die Herrscher selbst, welche Landarbeiter auf ihren Privatgütern angesiedelt haben. Solche Ansiedler erhalten das Eigenthumsrecht auf das Grundstück, das sie bewohnen und bearbeiten, nur dann, wenn dasselbe ihnen entweder durch den Ansiedlungs- oder irgend einen andern Vertrag verliehen worden ist.

Das Mûzôre'eh, der Vertrag über Bearbeitung und Bebauung der Felder, ordnet die Rechtsverhältnisse des Eigenthümers und des Bebauers in Bezug auf Grund und Boden. Für die Zahlung der Grundsteuer, des Hherôdj, ist der Eigenthümer, nicht der Bebauer verantwortlich. Aus der Verleihung des Nutzungsrechtes oder der Verleihung der Einkünfte des Feï, die dem

Herrscher zukommen, entstanden die Zi'âmet, die Tîmâr und die Tiyâl. Obgleich bei dieser Art der Verleihung durch Iktâ'a istighlâl und istirfôk den Belehnten zu gleicher Zeit administrative, obrigkeitliche, sogar richterliche Rechte eingeräumt wurden, verblieb doch den Herrschern das Verfügungsrecht über die Nutzniessung von den Ländern und über die Einkünfte von denselben. Die Einziehung solcher verliehenen Rechte geschieht durch die sogenannte Güterconfiscation, die nach dem Scheriêt einzig und allein dem Imam, resp. dem weltlichen Herrscher zusteht, da ausser dem Abfall vom Islam kein Verbrechen die Strafe des Verlustes des Vermögens nach sich zieht. Das durch willkürliche Verfügung des Herrschers confiscirte und einem Andern verliehene Eigenthum eines Musulmans ist in den Händen jenes Andern für immer Herôm, ungesetzlich erworbenes Gut.

Im Erbrechte wird bei der Theilung der Erbtheile kein Unterschied hinsichtlich des beweglichen und unbeweglichen Vermögens gemacht. Die Grundstücke können vererbt und vermacht werden. Das Erbrecht der Imame entspricht dem Rechte des weltlichen Herrschers auf die hereditas vacans.

Zum Schlusse unserer Arbeit über das Eigenthumsrecht in den moslemischen Ländern fühlen wir uns verpflichtet nochmals zu bemerken, dass wir die Zustände in Betreff des Eigenthumsrechtes auf Grund und Boden und die Beziehungen der Grundbesitzer zum Staate, so wie die Beziehungen der Nutzniesser, der Miether und der Arbeiter zu den Grundbesitzern nur auf Grundlage der Verordnungen dargestellt haben, wie dieselben im Koran, in der Tradition und in den Scheriëtbüchern enthalten sind. Die Ausführung dieser Verordnungen in den verschiedenen moslemischen Staaten, in denen die Willkür das Gesetz beeinträchtigt hat, haben wir nicht besprochen.

Die persischen Bruchzahlen bei Belâdhorî.

Von

M. J. de Goeje.

In dem Monatsbericht der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 16. Juni 1881 hat Herr Dr. Olshausen mit bewunderungswürdigem Scharfsinn zwei Räthsel gelöst. Als zur Zeit des Haddjâdj beschlossen wurde, dass die bisher persisch geschriebenen Steuerregister künftighin in arabischer Sprache verfasst werden sollten, meinten die persischen Beamten, es würde nicht gelingen für die persischen technischen Ausdrücke passende arabische Aequivalente zu finden. Belâdhorî, der dies nach Madâinî erzählt (S. ۳.. seq.) giebt ein paar Beispiele davon wie es gemacht wurde, wie nämlich die persischen Ausdrücke für $\frac{1}{10}$ durch عشر, $\frac{1}{20}$ durch نصف العشر, und „einige mehr“ durch نيف wieder gegeben wurden. Allein da waren bisher die persischen Wörter selbst ebenso viele Unbekannte. Zu دهوید war ده „zehn“ leicht zu erkennen, doch ششویده und وید waren ganz unsicher. Dem Herausgeber des Fihrist, in welchem Buche die Geschichte aus derselben Quelle mitgetheilt wird (I S. ۲۲۲), blieben sie ebenso wie mir unverständlich (II S. 107 seq.)¹⁾.

Dr. Olshausen zeigt uns jetzt, wie wir es hätten machen sollen um die richtige Lesart zu finden. Er lehrt uns, wie neben der neupersischen Bildung von Bruchzahlen ده یک, سه یک, eine ältere fortbestand, nach welcher dem Divisor zwei Sylben hintenangesetzt wurden, o oder jo, wesentlich identisch mit یک, und das die zwei Zahlwörter zu einem Ganzen verbindende Suffix

1) Ich darf hier wohl sagen, dass mein Schreiben an Flügel eine flüchtige Antwort war und nicht für den Druck bestimmt. Bei besonnener Prüfung würde ich meine Vorschläge, wenigstens zum Theil, gewiss zurückgenommen haben.

da(k) oder *ta(k)*. Demnach, urtheilt Dr. Olshausen, muss auch in dem zweiten Theile von دهویه eine Zahl, und zwar als Repräsentant der Einheit, enthalten sein. Das einzige im neupersischen Lexicon vorkommende Beispiel dieser Bildungsart ist دهیوه „ein Zehntel“, und der gelehrte Forscher meint, dass aus dieser Form durch Verlesung der Pahlavi-Schriftzüge 𐭌𐭎𐭎 als 𐭌𐭎𐭎 das دهویه des arabischen Schriftstellers entstanden sei. Diese Lösung ist unwahrscheinlich, da das persische Wort gesprochen, nicht schriftlich vorgelegt wurde. Ebenso wie, nach Olshausen's richtiger Bemerkung, die Verwechslung von شش und بیسته nur in arabischer Schrift möglich war, muss auch die unrichtige Lesung des zweiten Theiles aus der arabischen Schrift erklärt werden. Mit Hülfe des von Dr. Olshausen Gelernten ist es mir nun leicht geworden die ursprüngliche Form herzustellen, nämlich دهوته und بیستوته, ganz nach Analogie von *pancota(k)*. Ich habe meinem hochverehrten Freunde diese Lesung vorgeschlagen, und von ihm folgende Antwort bekommen: „Obgleich die Endung von Bruchzahlen auf *-oda* im Neupersischen ausser Zweifel ist und es auffallen kann, dass in دهوته und بیستوته das vordere Glied bereits auf dem Standpunkte des Neupersischen steht, während das letzte den harten Laut *t* behalten hat, lässt sich doch nicht leugnen, dass Ihr Vorschlag entschieden leichter und natürlicher ist als der meinige“. Es ist aber eine Thatsache, dass die persische Sprache, welcher die Araber während und nach der Eroberung so viele Wörter entlehnten, auf einer ältern, dem Pahlavi näheren Stufe stand, als die Sprache des Firdausî, wie die vielen Endungen auf *g, k* bezeugen, wo das Neupersische *h* hat. Dazu stimmt (wie ich durch Mittheilung eines Freundes erfahren habe) das Ergebniss der eingehenden Studien des Herrn Dr. Andreas über die westpersischen Dialekte, dass diese in mehreren Punkten dem Altpersischen näher stehen als die persische Litteratursprache.

Ich komme jetzt auf Dr. Olshausen's Untersuchung zurück. Seiner Verbesserung von شش in بیسته habe ich schon Erwähnung gethan. Die Leidener Handschrift des Belâdhorî hat, wie auch eine Handschrift des *Fihrist*, شش. Für وید schlägt Herr Olshausen واند aus واند zusammengezogen vor. Es kann kein Zweifel an der Richtigkeit dieser Emendation sein. Nachdem ich in den persischen Uebersetzungen des İstakhrî mehrere Male das arabische نيف durch واند wiedergegeben gefunden hatte, war ich selbst schon auf diese Verbesserung gekommen und hatte

am Rande meines Exemplares des Belâdhorî geschrieben „suspi-
cari quis posset legendum esse واند“. Es blieben mir aber zwei
Schwierigkeiten, die Dr. Olshausen jetzt gehoben hat, nämlich das
Ausfallen des $\dot{\text{ا}}$ und der Umstand, dass ويد (wie die Handschrift
des Belâdhorî deutlich hat) im persischen Lexicon als ein wirk-
lich bestehendes Wort angeführt wurde, dessen Bedeutung nicht
ganz unpassend war. Dagegen kann ich nicht zugeben, dass der
Text des Fihrist وايضا اكتب richtig und وايضا durch „und etwas
darüber“ zu übersetzen sei. Hier ist gewiss der Text des Belâdhorî
der ursprüngliche. Es ist einfach zu übersetzen: „dies werde ich
ebenfalls wiederzugeben im Stande sein, da doch وند arabisch
نيف heisst“.

Einen treffenden Beleg für den Satz, dass die persischen Lehn-
wörter im Arabischen oft eine ältere, dem Pahlavi näher stehende
Form haben, giebt uns Herr Dr. Olshausen im zweiten Theil seiner
Untersuchung, in welchem er zeigt, wie die arabische Aussprache
ويہ in سيبويه u. s. w. die älteste und bewährteste ist, wogegen
die Aussprache ويہ — eine in Persien entstandene und dann auch
von den Arabern herübergenommene Neuerung ist. Die arabischen
Grammatiker schreiben einstimmig die Aussprache ويہ vor, und
dass dieselbe wirklich üblich war, zeigen arabische Verse, wie die
zwei von Dr. Olshausen citirten, denen ich noch Aghânî XVIII,
۷۴, 4 حَمَوِيَّه beizufügen habe. Dagegen war schon zur Zeit
Mâmûn's die Aussprache ôja zu Bagdad wenigstens im Volksmund
üblich, wie قصر عَبْدَوِيَّه in einem Volksgedichte aus der Zeit der
Belagerung zeigt. Neben بُوِيَّه findet sich auch der Name بُوِيَّه
(Dhahabî, *Moshtabih* ۶۴); neben سُشَوِيَّه sprachen Einige سُشَوِيَّه;
und später hielten selbst gelehrte Schriftsteller wie Makrîzî diese
Aussprache für die richtige.

Ueber einige in Granada entdeckte arabische Handschriften.

Von

R. Dozy.

Vor zwei Jahren gab mir Herr Simonet, Professor der arabischen Sprache in Granada, Nachricht von einer kleinen, aber nicht unwichtigen dort entdeckten Sammlung arabischer Handschriften, worauf ich ihn sogleich aufforderte eine kurze Notiz darüber zu veröffentlichen. Da er dies aber bis jetzt nicht gethan hat und auch, so viel ich weiss, nicht die Absicht hat es zu thun, so glaube ich den Lesern unserer Zeitschrift dasjenige, was mir von diesem Funde bekannt ist, nicht vorenthalten zu dürfen.

Die Sammlung ist von Philipp II. der damals neu gestifteten Collegialkirche des Sacro-Monte geschenkt worden. Vor mehr als einem Jahrhunderte jedoch, bei Gelegenheit des Processes über die im Sacro-Monte angeblich gefundenen Alterthümer, deren Aechtheit (mit Recht) angefochten wurde, wurde sie nach der Audiencia (d. h. dem Gerichtshofe) gebracht und dort an einem so feuchten Orte aufbewahrt, dass sie in einen sehr schlechten Zustand gerathen ist. Die Collegialkirche hat jetzt die Absicht sie zurückzufordern, inzwischen aber hat sie der Präsident der Audiencia Herrn Simonet zur Untersuchung anvertraut.

Ausser einigen Werken über moslemisches Recht und anderen sehr bekannten oder schon herausgegebenen Schriften enthält die Sammlung folgende:

1. كتاب الباء وانواعه مما وضع افليمون الفيلسوف. Anfang:
 قال افليمون الفيلسوف وقد لبعض ابناء الملوك كان ناسكا
 واما الاربعة الصادقة فلسانها ومودتها وامانتها وحلاوتها وصلى الخ ٥
2. Ein medicinisches Buch welches anfängt: قال موسى بن
 عبد الله الاسرايلى القرطبي.

3. كتاب الكافي في الطب تأليف الشيخ الموقر المصري ابي نصر .
العين زربى ٥

4. „Ein Zahrâwî in schlechtem Zustande, worin, wie ich glaube, die letzten macâlas fehlen“. Dies ist, leider! alles was mir Prof. Simonet über die gewiss interessante HS. mittheilt.

5. كتاب الكليات des Averroes, schöne im Jahre 583 in Cordova geschriebene HS., wahrscheinlich die werthvollste der Sammlung, denn es existirt von diesem Werke nur noch eine andere, nämlich in Petersburg (no. 124), welche 669 geschrieben und also beinahe ein Jahrhundert jünger ist.

6. Es befand sich in der Sammlung noch eine andere HS., deren Blätter so fest zusammen klebten, dass sie nicht von einander getrennt werden konnten. Ich schrieb Herrn Simonet, dass man hier diese Kunst ziemlich gut verstehe, und so hat er, nach dazu erhaltener Erlaubniss, dass Buch an mich geschickt. Es sah fürchterlich aus und glich mehr einer Masse Pappe als einem Buche. Unsere sonst in dergleichen Dingen gut bewanderten Leute wussten kein Rettungsmittel, bis ich mich an den verdienstvollen und gefälligen Director unserer Realschule, Herrn Dr. De Loos, wendete, welcher dann in kurzer Zeit so viel that als man irgendwie erwarten konnte. Die Blätter kleben nun nicht mehr aneinander; was zu retten war ist gerettet; allein die HS. hat in der Audienzia (oder vielleicht schon ehe sie da war) ausserordentlich gelitten, noch mehr von den Würmern als von der Feuchtigkeit.

Voran steht ein kleines Bruchstück (6 Seiten) eines medicinischen Werkes, dann folgt ein viel längeres, der Anfang eines Geschichtswerkes mit der Aufschrift: قال عبد العزيز بن عبد الواحد بن محمد الملتوزي النجار، المكناسي الدار، عفا الله
الحمد لله ذي . Nach der Doxologie, deren Anfang lautet: الحمد لله ذي
الاجود والنعم
أما بعد أطال الله بقاء مولانا امير — ابي يعقوب يوسف بن سيدنا
ومولانا — ابي يوسف يعقوب بن عبد الحق — وجعل ملوك
الارض — — — — — اعلا الله مقامكم، ونصر أئويتكم — ان
اذكر فخر الدولة المالكية، — محاسنها ومآثرها للبريه — وابرز من —
ما رايتہ وعلمتہ، واذكر من اشعا — ونظمتہ، واجعل في ذلك كتاب

اسميه بديع المسالك، في تاريخ الامير ابى مالك، والده المستعان،
وعليه التكلان، بويع الامير ابو مالك عبد الواحد ابن امير
المسلمين وناصر الدين ابى يوسف يعقوب ابن عبد الحق المرينى في
حياة ابيه بمدينة سلا في المحرم مفتتح عيم تسعة وسبعين وستمائة هـ

بديع المسالك، في تاريخ الامير

Man sieht hieraus, dass das *genannte Buch* (ein Titel den Hâdjî-Khalifa nicht giebt)

den 'Abd-al-'azîz ibn-Abd-al-wâhid ibn-Mohammed al-Malzûzî aus Mequinez zum Verfasser hat, eine Biographie des Kronprinzen aus dem Geschlechte der Meriniden, Abû-Mâlik, enthält, und dem Sultan Abû-Ja'cûb, dem jüngeren Bruder des Abû-Mâlik, gewidmet ist. Im *Cartâs* (S. ۲۶) wird Abû-Mâlik wegen seiner Tapferkeit, Grossmuth und Liebe zur Wissenschaft und Dichtkunst sehr gepriesen, und man liest da auch, dass sein Vater im Jahre 669 (nicht 679 wie die HS. von Granada irrthümlich hat) ihm als Thronerben huldigen liess. Er hat aber nie regiert, denn er starb im Anfange des Jahres 671, noch bei Lebzeiten seines Vaters (*Cartâs*, S. ۲۸). Der Verfasser des *Cartâs* (S. ۲۶) nennt auch den Verfasser unseres Buches als zu der Umgebung des Abû-Mâlik gehörend, und bezeichnet ihn als *الفقيه الايب ابو فارس*

عبد العزيز الشاعر الملوzy هـ

Das theilweise in gereimter Prosa geschriebene und mit vielen Versen verbrämte Buch hat gewiss einigen, wenn auch nicht grossen historischen Werth gehabt; jetzt aber ist es für so gut als verloren anzusehen, denn die Beschaffenheit der HS. ist so, dass man wohl hier und da noch einige Worte und Sätze lesen kann, und dass sie, wenn eine zweite vorläge, selbst stellenweise noch zur Vergleichung dienen könnte; allein keine Seite ist mehr ganz zu lesen und von vielen ist so gut als nichts übrig. Es ist Schade darum, denn die HS. ist alt, mit schönen maghribinischen Schriftzügen. Das einzige also, was wir daraus gewinnen, ist die Gewissheit, dass das Buch einmal existirt hat. Zusammengenommen mit mehreren anderen Thatsachen ist dasselbe übrigens auch ein Zeugniß dafür, dass die Literatur in Marokko unter der Merinidenherrschaft nicht so sehr vernachlässigt wurde, als man wohl gemeint hat.

Zur Trilinguis Zebedaea.

Von

Ed. Sachau.

Eine oft wiederholte Untersuchung meines Papierabdrucks der Zebed-Inschrift hat zwar nicht die Frucht einer in allen Details befriedigenden Gesamterklärung dieses merkwürdigen Documents, wohl aber einige Nachträge zu meinem ersten Erklärungsversuch ¹⁾ ergeben, die ich im folgenden den Fachmännern vorlege. Ich verbinde damit eine Anzahl vortrefflicher Bemerkungen, welche mir die Herren Nöldeke und Hoffmann zur Verfügung gestellt haben.

1. Der Syrische Text.

ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ
 ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ
 ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ
 ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ
 ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ
 ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ

ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ. Ich vermuthe, dass in dieser Zeichengruppe wie in *ΓΟΠΠΟΥ* für *ΓΟΡΠΠΟΥ* ein Buchstabe ausgefallen ist, und lese ܕܡܬܐ ܕܡܬܐ d. h. *seine (dieses Hauses) Grundlagen sind gelegt worden* = *ἐθεμελιώθη* (hier *ἐθεμελεοθι* geschrieben ²⁾).

Die Schreibung ܕܡܬܐ für ,ܡܬܐ bedarf keiner Erklärung; sie findet sich ebenfalls im Palästinensischen Syrisch (s. Nöldeke ZDMG. 22 S. 481), und nahe verwandt ist das Palmyrenische ܡܬܐ für ,ܡܬܐ.

1) S. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1881. 10. Febr. S. 169 ff.

2) So zu lesen, nicht *ἐθεμελιοθι*. Berichtigt von Nöldeke.

Das Recht ܠܩܘܬܐ mit *fundamenta* zu übersetzen geben mir die Syrischen Lexikographen.

Bar Bahlâl und Bar 'Alî: ܠܩܘܬܐ أساسات.

Elijâ bar Shînâjâ: ܠܩܘܬܐ الأساس.

Auf die Bedeutung *Fundament* weist auch das von ܠܩܘܬܐ abgeleitete Verb ܠܩܘܬܐ = *fundare* hin.

Dagegen ist in der Syrischen Literatur ܠܩܘܬܐ nur in der Bedeutung *Mauer* nachzuweisen. Ueber den bei Dichtern nicht selten vorkommenden Ausdruck ܠܩܘܬܐ, ܠܩܘܬܐ kann man zweifelhaft sein, ob er die *Grundlagen des Weltalls* oder die *Mauern des Weltalls* bedeutet.

Die Angabe der Lexikographen ist schwer zu rechtfertigen. Selbst angenommen, dass sie die Bedeutung *Fundament* weder aus dem Sprachgebrauch der Literatur noch aus der Volkssprache entlehnten, sondern lediglich als eine vereinzelte dialectische Glosse überlieferten, immerhin bleibt die Frage: wie ist die Bedeutung ܠܩܘܬܐ = أساس etymologisch zu erklären?

Im Aramäisch der Bibel und im Syrisch-Palästinensischen (s. Land, Anecdota Syriaca IV S. 218) heisst *fundamenta* ܠܩܘܬܐ. Da aber innerhalb des Aramäischen selbst ein Lautwechsel zwischen ܠܩܘܬܐ und ܠܩܘܬܐ nicht nachzuweisen ist, darf man ܠܩܘܬܐ nicht mit ܠܩܘܬܐ combiniren.

Während dem ܠܩܘܬܐ (in dem gemein-syrischen Wort für *Grundlage* ܠܩܘܬܐܐ) der Regel gemäss hebräisches ܩܘܬܐ und Arabisches است entspricht, sind für ܠܩܘܬܐ die lautlichen Verwandten nicht nachzuweisen.

Unter diesen Umständen sehe ich kaum einen anderen Ausweg als ܠܩܘܬܐ für eine Entlehnung (genauer: Rückentlehnung) von dem Arabischen اسس zu halten, das seinerseits wohl nicht national-arabisches Sprachgut, sondern aus dem älteren aramäischen ܠܩܘܬܐ entlehnt ist, vergl. اسس اساس اسس اسس اسس, daneben اسس اساس اسس اسس اسس. Das Schwanken des Vocalismus wie des Consonantismus eines Wortes und der Umstand, dass von einer Wurzel nur wenige Ableitungen existiren, sind im Arabischen oft ein Anzeichen fremden Ursprungs.

Bei dieser Combination bleibt allerdings **ܠܬܝܢܐ** *Mauer* unerklärt, und man würde kaum umhin können **ܠܬܝܢܐ ܠܬܝܢܐ** *Grundlage* (also auch **ܬܝܢܐ**) von **ܠܬܝܢܐ ܠܬܝܢܐ** *Mauer* zu trennen und jedem der beiden Wörter eine besondere Etymologie zu vindiciren.

ܠܬܝܢܐ. Diese von G. Hoffmann mir vorgeschlagene Lesung adoptire ich unbedingt. Einige dieser Zeichen sind im Abklatsch sehr verwischt und um den oberen Theil des Lamed sind Risse im Stein, in Folge deren der Buchstabe wie ein *Şade* aussieht. Daher meine erste Lesung.

ܠܬܝܢܐ ܠܬܝܢܐ. Nachdem das Wort **ܠܬܝܢܐ** richtig gelesen war, ergab sich sofort der Sinn des folgenden **ܠܬܝܢܐ ܠܬܝܢܐ** d. i. *der in demselben (diesem Hause) den ersten Stein gelegt hat*. Das Wort **ܠܬܝܢܐ** kann man erklären als eine defective Schreibung für **ܠܬܝܢܐ** *kammaitâ* oder *kammêtha*, ein Feminin zu dem Syrisch-Palästinischen **ܠܬܝܢܐ**. Anders Nöldeke. „Je nachdem man **ܠܬܝܢܐ** (alt und gut = **ܠܬܝܢܐ**) oder **ܠܬܝܢܐ** liest, wird man auch **ܠܬܝܢܐ** oder **ܠܬܝܢܐ** zu sprechen haben, was resp. edessenischem **ܠܬܝܢܐ** oder **ܠܬܝܢܐ** entspräche. Dass in gewissen Ableitungen von der Wurzel **ܠܬܝܢܐ** in manchen Dialecten das **ܬ** dem **ܠ** assimilirt wird, ist bekannt. Jeder erinnert sich sofort an **ܠܬܝܢܐ** **ܠܬܝܢܐ** des Talmud = **ܠܬܝܢܐ**, und die durch die Nisba-Endung *âi* vermehrte Form des Ordinale erscheint z. B. im christlich-palästinischen **ܠܬܝܢܐ** ZDMG. XXII, 462. Allerdings kenne ich von **ܠܬܝܢܐ** *primus* aus Dialecten, welche das **ܬ** assimiliren, keine Femininformen (Meg. 31 a steht **ܠܬܝܢܐ**, aber eb. unten **ܠܬܝܢܐ**)¹⁾, aber wir dürfen dieselben nicht als unzulässig ansehen“. Ob nun die eine oder die andere Erklärung des Wortes die richtige ist, auf alle Fälle beweist dasselbe, dass in Zebed ein vom Edessenischen verschiedener Localdialect gesprochen wurde.

ܠܬܝܢܐ *Und Jonas*. Diese Lesung halte ich einstweilen für die wahrscheinlichste. Das Jod ist jedenfalls nicht gut gerathen (schiefgestellt: **ܝ** statt **ܝ**), und wenn das folgende Zeichen in der That als ein **ܐ** zu lesen ist, so müssen wir annehmen, dass das

1) Syrisch **ܠܬܝܢܐ** ZDMG. 27, 567 v. 22; 568 v. 111 (Cyrillonas). Viel häufiger sind bekanntlich auch im Syr. die Formen mit *âi*.

Bild desselben durch Risse im Stein in ähnlicher Weise entstellt worden ist, wie die Züge des Lamed in dem Wort **ܠܚܝܐܠܐ**.

ܡܝܠܐ (statt **ܝܠܐ**). Hierzu bemerkt Nöldeke: „Ich nehme keinen Anstand, die unter der ersten Columnne stehenden, dort überflüssigen Züge für ein etwas mislungenes **ܡ** zu erklären und damit die Zahl zu **ܡܝܠܐ** zu ergänzen“. Obgleich das Wort auf diese Weise als etwas sehr weit auseinandergerissen erscheint, stimme ich dennoch dieser Lesung bei und zwar besonders aus dem Grunde, dass zwischen **ܝܠܐ** und dem das Kreuz in der Mitte umschliessenden Ringe auch nicht der geringste Raum mehr vorhanden ist, wo die fehlenden Zeichen ursprünglich hätten eingegraben sein können.

ܡܡܡܐ. Ich habe lange nicht entscheiden können, ob in meinem Papierabdruck vor diesem Wort noch ein **ܐ** zu lesen sei oder nicht, neige mich aber jetzt zu der Ansicht, dass dasjenige, was man dafür halten könnte, ein Riss im Stein ist. Während in Palmyra noch **ܡܡܡܐ** geschrieben wurde ¹⁾, deutet die Schreibung unserer Inschrift (ohne **ܐ** am Ende) auf die Aussprache einer späteren Zeit hin. Vgl. **ܡܡܡܐ** im Palmyrenischen (Vogüé nr. 24) und **ܡܡܡܐ**, den Namen eines Bischofs von Edessa (313—323).

Die steiferen Züge in dem Worte **ܡܡܡܐ** legen die Vermuthung nahe, dass es von einer späteren Hand eingegraben ist, und zwischen **ܠܚܝܐܠܐ** und **ܡܡܡܐ** ist jedenfalls eine Lücke. Die Inschrift ist meines Erachtens unvollendet geblieben; sie bricht ab mit **ܠܚܝܐܠܐ** und die Angabe darüber, welche Rolle *Jonas* und *Antiochus* in diesem Zusammenhang gespielt haben, ist nicht mehr hinzugefügt.

Ueber die Zeichen links von der Syrischen Inschrift wird wohl auf Grundlage meines Papierabdrucks ein endgültiges Urtheil nicht möglich sein.

Für diejenigen, welche mit der Geschichte der Kirchenverfassung nicht vertraut sind, bemerke ich, dass der Periodentes, Syrisch *Sûôrâ*, ein Presbyter war, der die Function hatte im Auftrage des Patriarchen, Metropolitens oder Bischofs die Gemeinden zu bereisen, überall nach dem Rechten zu sehen, für den Wiederaufbau verfallener Kirchen und Klöster zu sorgen, die Einkünfte seiner Vorgesetzten einzutreiben u. s. w. Das folgende Textstück ist aus einer Handschrift meiner Sammlung genommen, welche als ersten Theil das *Agonizor* des Shem'ôn Shankelâwâjâ

1) Und hier im Arabischen Text **ܡܡܡܐ** und **ܡܡܡܐ**.

ΣΕΡΓΙΟ den Vatersnamen. Man könnte die Zeichen **TP** nach **ΣΕΡΓΙΣ** auch, wie Hoffmann thut, als Ligatur für **ΠΡ** auffassen, aber gegen die Ergänzung zu **ΠΡ[ΕΣΒΥΤΕΡΟΙ]** scheint mir das folgende Zeichen zu sprechen, das mit keinem der Buchstaben in der Reihe **ΕΣΒΥΤΕΡΟΙ** verglichen werden kann.

ΑΝΝΕΟΣ. Ich halte diesen Namen für identisch mit **ΑΝΝΙΟΣ** und gebe aus meinem Index zu den Eigennamen bei Waddington die Stellen, wo dieser Name in beiden Schreibungen vorkommt: 2221. 2227. 2316. 2547¹⁾. Hiervon zu trennen ist der Name **Αναῖος**, **Ἀνεος**, der von Wetzstein mit dem Arabischen **هاني** combinirt wird.

ΒΑΡΚΑΛΙ. Es wäre das einfachste zu lesen **ΜΑΡΑ-ΒΑΡΚΑΟΥ**, wie A. v. Gutschmid vorschlägt, ich kann aber diese Lesung mit dem Papierabdruck nicht vereinigen. Hoffmann sieht **ΛΙ** als eine Abkürzung von **ΛΙΑΚΟΝΟΙ** an.

ΑΡΧΙΠΡΟΣΒΥΤΕΡΟΣ. Ich habe meine Lesung **ἀρχιπρεσβύτερος** nur mit geringem Vertrauen vorgebracht, weiss aber auch jetzt noch keinen besseren Rath. Während ein **ἀρχιεπίσκοπος** (Waddington 1915) und **ἀρχιδιάκονος** (Wadd. 2092. 2400. 2477) auf Griechisch-Syrischen Inschriften vorkommt, kann ich einen **ἀρχιπρεσβύτερος** bisher inschriftlich nicht nachweisen. Dieser Titel scheint wenig im Gebrauch gewesen zu sein und kommt in der Literatur nur ganz sporadisch vor. Hoffmann macht auf einen Klostergeistlichen aufmerksam, der den Titel **ܐܪܚܝܦܪܥܒܝܬܪܐ** führt (Land, Anecdota Syriaca II, 276).

Griechischer Text:

ΕΤΟΥΣ ΓΚΩ Μ̄ ΓΟΠΙΟΥ ΛΚ ΕΘΕΜΛΕΘΘΙ ΤΩ
ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΣΕΡΓΙΟΥ ΕΠΙ ΤΟΥ ΠΕΡ
ΙΩΑΝΝΟΥ ΚΑΙ ΑΝΝΕΟΥ ΡΟΥΚΕΟΥ(?) ΚΑΙ ΣΕΡΓΙΟ ΤΡ
 (Eigenname im Genitiv oder **ΠΡ = ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΙ**)
ΕΚΤΙΣΥΝ ΣΥΜΕΩΝ ΑΜΡΑΑ ΗΛΙΑ ΛΕΟΜΤΙΟ --- ?
 Eigenname?

ΚΑΤΟΡΝΙΝΟC ΑΖΙΖΟC ΑΖΙΖΟC ΘΕΡΓΙΟΥ ΚΑΙ ΑΖΙΖΟC
ΜΑΡΑΒΑΡΚΑΟΥ (oder **ΜΑΡΑ ΒΑΡΚΑ ΛΙ[Α-ΚΟΝΟΙ]**).

3. Der Arabische Text.

بسم الله. Ich glaube jetzt in dem Papierabdruck an der Stelle, wo in dem ersten Facsimile ein Kreuz gezeichnet ist, etwas

1) In 2228 kann man sowohl **ΑΝ[ΝΙΟC]** wie **ΑΝ[ΛΙΟC]** lesen.

wie die beiden letzten Schenkel eines س (س) zu erkennen. Das Kreuz ist nicht im Papierabdruck, wohl aber in meiner Copie vorhanden ¹⁾. Vielleicht war die Anordnung der Zeichen folgende:

+
س
م

سرحو. Von den verschiedenen möglichen Lesungen dieses Namens hatte ich die Lesung سرحو vorgezogen und Sergius übersetzt in dem Gedanken, dass in einer Gegend, in der der heilige Sergius sein Martyrium erlitt, und in einer Gemeinde, die ihm eine Kirche baute, sein Name wahrscheinlich sehr häufig vorkam. Die im Arabischen gewöhnliche Form desselben ist zwar سرجيس ²⁾, aber سرحو konnte seine Endung einer falschen Analogie (s. سعدو) verdanken. Anders Nöldeke: „Man kann sehr wohl an سرح Ibn Doraid 70; Wüstenfeld, Stammtafeln, Register S. 412 oder سرح Ibn Doraid 56 ³⁾ denken; vgl. Σορον Wadd. 2174 = Burton and Drake 139. Daran, dass ein sonst ziemlich seltener Name in der einen Zeile dreimal vorkommt, braucht man keinen Anstoss zu nehmen: die Leute werden eben einer einzigen Familie angehören, in welcher der Name üblich war. Ebenso finden sich ja hier auch drei Ἀζίζος neben einander“. Ich bin sehr geneigt der Lesung سرحو den Vorzug zu geben; man kann سرحو lesen als volksthümliche Abkürzung für Σαράνηλος (Wetzstein 110) oder سرحو als Abkürzung für سرحبيل. Diese Erklärung ist bereits von Wetzstein S. 365 vorgeschlagen.

قنمو. Nach meiner Ansicht erwartet man an der Stelle, wo dies Wort steht, einen Titel; die beiden Lesungen القس und قنمو οἰκονόμος stützen sich gegenseitig abgesehen von dem Vorkommen von πρεσβύτερος und οἰκονόμος neben einander auf Griechischen Inschriften. Den Artikel vermisste ich vor قنمو nicht; die Zeichen stellen einfach die Umschreibung eines Griechischen Wortes in Arabische Buchstaben dar. Uebrigens lässt das Wort auch die Lesung قنمو zu d. h. قنم (Ibn Doraid S. 40. 43). Kutham könnte der Grossvater des سرحو sein.

1) Etwas weiter nach rechts.

2) Im Syrischen kommen nur die Formen سرحيس oder سرحيس vor.

3) Häufiger ist das Diminutiv سرحيس = Σορεος Wd. 2510 a b.

Das folgende Wort ist mir auch jetzt noch räthselhaft. Euting vermuthet, dass das erste Zeichen als ein \ast gelesen werden könne.

وسترو. Zu $\Sigma\theta\rho\sigma$ sind die Stellen bei Waddington 1934. 2333. 2513, wo dieser Name vorkommt, nachzutragen. In dem folgenden Wort ist durch das Zerbersten des Steines einiges zerstört. Das Zeichen für ح scheint eine Verbindung nach rechts zu zeigen, wodurch die Lesung وسرحو unwahrscheinlich wird. Vielleicht ist ein Zeichen verloren gegangen und وس[ر]دحو d. i. وشريكو Und *Shuraih* zu lesen.

دح محم . So lese ich jetzt die Syrischen Zeichen am Ende der Arabischen Inschrift. Die beiden Mem sind deutlich vorhanden, die beiden Jod haben eine etwas ungewöhnliche Gestalt.

محم ist ein im Syrischen nicht selten vorkommender Name, aber mit محم weiss ich nichts anzufangen.

Arabischer Text:

[بسم] الله شرحو بر. مع¹ قنمو (قثمو) و بر مر القس
وشرحو بر سعدو وسترو وش[ر]ايكو دح محم

In Betreff der Fundstätte Zebed ist nachzutragen, dass Dr. Bischoff über seine Anwesenheit an dem Ort, den er mit Aram Zoba identificirt, in dem *Ausland* 1873 nr. 7 eine kurze Notiz veröffentlicht hat. Ueber Khunâsara = Ἀνατζορθῶν ($\chi\rho\nu\nu\omicron\gamma\rho\alpha\phi\epsilon\iota\omicron\nu\ \sigma\acute{\iota}\nu\tau\omicron\mu\omicron\nu$ S. 83 bei A. Schoene, Eusebi chronicorum liber I) bei einer anderen Gelegenheit.

Zu den von mir auf S. 182. 183 der oben citirten Schrift aufgezählten Syrischen Inschriften sind noch einige von Renan in der Mission de Phénicie veröffentlichte hinzuzufügen. Syrisch sind vermuthlich auch die Inschriften in den Ruinen von Hatra.

1) Nach wiederholter Vergleichung altarabischer Münzen glaube ich, dass dies Wort nicht anders als جمع gelesen werden kann.

Der Adler mit dem Soma.

Von

R. Roth.

Das kleine Lied des Rigveda 4, 27 ¹⁾ will die That des Adlers rühmen, der den Soma aus der Einsperrung befreit und auf die Erde bringt. Aber nicht dieser Mythos, obwohl er eine eigenthümliche Variante des sonst gangbaren von der Herabkunft des wunderbaren Krautes ist, veranlasst mich diese Verse der Beachtung zu empfehlen, sondern die Beschaffenheit des Textes. In demselben scheint mir ein besonders einleuchtendes Beispiel dafür vorzuliegen, wie vedische Texte zu gänzlicher Unverständlichkeit entstellt sein können, ohne dass daran die einheimische Exegese den geringsten Anstoss nimmt, aber auch zweitens dafür, dass wir mit den gewöhnlichen Mitteln der Kritik viele Schäden, auch wo sie nicht auf der Oberfläche liegen, sicher heilen können. Aber allerdings nur, wenn wir zunächst den Schaden sehen und zugestehen.

1) Zur Bequemlichkeit des Lesers wird der Wortlaut desselben nach Aufrechts Transcription hier beigelegt:

gārbhe nú sánn ánv eshām avedam
 ahām devānām jānimāni viṣvā |
 ṣatām mā pūra āyasīr arakshann
 ádha syenó javásā nír adīyam || 1.
 ná ghā sá mām āpa jósham jabhārā
 'bhīm āsa tvákshasā vīryeṇa |
 īrmā púramdhir ajahād árātīr
 utá vātāñ atarac chūṣuvānaḥ || 2.
 áva yác chyenó ásvanīd ádha dyór
 ví yád yádi vāta ūhúḥ púramdhim |
 srijád yád asmā áva ha kshipáj jyām
 kṛṣānur ástā mānasā bhuranyān || 3.
 rījipyá īm índrāvato ná bhujoyām
 syenó jabhāra bṛiható ádhi shpóḥ |
 antáḥ patat patatry āsja parṇām
 ádha yāmani prásitasya tát véḥ || 4.
 ádha śvetām kalāṣam góbhir aktām
 āpiyānām maghāvā sukrām ándhaḥ |
 adhvaryúbhiḥ práyatam mādho ágram
 índro mādāya prāti dhat pībadhyai
 śúro mādāya prāti dhat pībadhyai || 5.

1. Der Anfang des Liedes setzt uns in einige Verwunderung, wenn wir durch Sâjana erfahren, der sich dabei auf das weit ältere Aitareja Âranjaka II, 5 berufen kann, dass der erste Vers Worte des angeblichen Rishi des Lieds, Vâmadeva enthalte, der von sich aussagt, dass er schon als Kind im Mutterleibe von dem Ursprung der Götter Kenntniss gehabt habe. Er soll nämlich gewusst haben, so meint der Erklärer, dass sie dem höchsten Wesen, Paramâtman, entsprungen seien. Obschon mit dieser Weisheit an sich nicht viel geholfen ist, so wäre sie doch ein wunderbarer Besitz bei dem, der die Welt erst sehen soll, und es würde dadurch die Vorgeschichte unseres Rishi um einen Zug reicher, über die wir aus 4, 18 wissen, dass er hinsichtlich seines Ausgangs aus der Mutter besondere Einfälle gehabt haben soll — wenigstens nach der Meinung der sogenannten Tradition.

Ja, wollten wir uns Sâjana anvertrauen, so müssten wir auch noch in Vers 2 uns von Vâmadeva seine Thaten erzählen lassen, bis wir im dritten Vers ganz unerwartet uns vor der Erzählung von dem Adler befinden, der mit dem entführten Soma vom Himmel herabschiesst. Was soll aber der Vogel mit einem solchen Wunderkind zu thun haben? ist irgend ein Zusammenhang möglich? Auf diese Frage mussten die Uebersetzer eine Antwort suchen¹⁾. Gab es keine Antwort, so standen sie vor der kritischen Aufgabe der Untersuchung des Textes auf seine Richtigkeit. A. Kuhn sah die Schwierigkeit und glaubte einige Hilfe darin zu finden, dass er unter dem Vogel sich den Indra dachte, konnte aber damit nicht ausreichen (S. 146). A. Ludwig's Ansicht scheint sich an Sâjana zu halten. Grassmann befreit sich von diesem und erkennt wenigstens im zweiten Vers richtig eine Rede des Soma. Denn wo von Tragen und Bringen gesagt ist und dicht dabei von dem Vogel, der den Soma bringt, kann man nicht darüber zweifeln was getragen wird. Aber er hat fehlgegriffen, wenn er den ersten Vers in einen andren Mund legt als den zweiten und zwar in den Mund des Adlers. Dazu haben ihn zwei Ausdrücke verführt: *niradîjam* und *garbhe*. Es widerstrebt ihm mit Recht, dass der Soma selbst als Adler sollte davongeflogen sein — wozu dann der wirkliche Vogel? — und ebenso wenig konnte Soma, nicht der Saft sondern das Kraut, irgendwo in einem Mutterleib gewesen sein. Um dem doppelten Widersinn zu entgehen verfiel er auf den Adler.

Hier hätte Grassmann sich fragen sollen, ob denn, wenn der zweite Vers die deutliche Fortsetzung des ersten und jener nicht anders als auf Soma zu deuten ist, die Hindernisse im ersten sich nicht beseitigen lassen. Der sichere Grund des zweiten Verses

1) Ausser Grassmann und Ludwig haben wir eine ältere Bearbeitung des Liedchens von A. Kuhn: die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, Berlin 1859 S. 141 ff.

durfte nicht aufgegeben werden. Solange unsere Exegese noch zu schüchtern und zu oberflächlich ist, werden wir mit dem Veda nicht fertig werden. Zu schüchtern, um den geschriebenen Buchstaben, anstatt ihn wie ein überliefertes Heiligthum mit Scheu zu betrachten, vielmehr nach dem Recht seiner Existenz zu befragen, so oft er den Verdacht einer Verderbniss an sich hat, und zu oberflächlich, d. h. mit irgend einem zur Noth annehmbaren, in der That aber gegen das Gewissen des Exegeten laufenden Sinn zufrieden, anstatt einen logischen vollen und ausgeprägten Inhalt zu fordern. Um mit solcher Forderung aufzutreten, muss sie freilich die Legitimation zureichender Kenntniss des sprachlichen und sachlichen Materials bei sich führen, wozu ja jetzt, ganz anders als in der Kindheit dieser Studien, dem beharrlichen Arbeiter alle möglichen Hilfsmittel und Werkzeuge an die Hand gegeben sind.

Prüfen wir also von dem Stande aus, auf welchem wir mit dem zweiten Vers stehen, den ersten Vers daraufhin, was uns denn hindere in demselben ebenfalls Worte des Soma zu sehen, so finden wir den einzigen Stein des Anstosses in *niradîjam*. Denn Soma kann nicht von sich als Adler reden. Der Adler steht ja neben ihm. Sehen wir also in dem *çjeno* den wirklichen Vogel, so ergibt sich uns von selbst die einfache Korrektur *niradîjat*.

Dadurch ist mit einen Schlag die ganze Scene verändert und alles an die rechte Stelle gerückt, und auch das hat die Konjekture für sich, dass gezeigt werden kann, auf welchem Weg der Fehler sich eingeschlichen haben wird. Wenn die vorangehenden Sätze in erster Person reden, so konnte ein ungeschickter Aufsager oder ein flüchtiger Aufzeichner dieselbe Person auch im Schlusssatz beibehalten. Das ist also eine Art von Angleichung, die überall vorkommt, wo mit ungenügendem Verständniss recitiert oder geschrieben wird. Sie ist deshalb im Avesta so häufig.

Nun fliegt also nicht mehr der Soma oder gar Vâmadeva als Adler davon, sondern ein Adler fliegt, was zwar nicht mehr wunderbar dafür aber begreiflich ist. Der Adler fliegt aber nicht davon — das sagt erst der zweite Vers — sondern er erscheint schwebend. Die Präposition *nîs* malt hier nicht das hinaus, sondern das heraus: bisher nicht sichtbar tritt er in den engen Gesichtskreis des gefangenen Soma, den hundert eherne oder eisenfeste Wälle oder Mauern umschliessen. Und die erste Zeile wird sich nun wohl dadurch zu der Situation fügen, dass wir unter *garbha* nicht den Mutterleib, sondern nach der Grundbedeutung des Worts einen Behälter, den von jenen Mauern umschlossenen Raum, das Gefängniss des Soma verstehen. Hiezu sind im Wörterbuch die Stellen zu vergleichen, wo *garbha* s. v. a. das Innere bedeutet, auch *garbhagrha* und *garbhâgâra* das Innerste eines Hauses, Adyton eines Tempels. Damit sind wir auch glücklich befreit von der wunderbaren Wissenschaft eines Kinds im

Mutterleib und von Vâmadeva überhaupt. Unser Vers lässt also den Soma sagen: während ich im Gefängniss lag, dachte ich wohl an die Götter, ahnte ihre Nähe und hoffte ein Unternehmen derselben zu meiner Befreiung, aber die Mauern schienen zu fest. Da zeigt sich in der Noth der von den Göttern gesandte Adler. Der Raum ist also von oben offen gedacht. Und so kann die Rettung nur durch ein Geflügeltes kommen.

2. Der zweite Vers sagt weiter, wie es dem Vogel nicht leicht wurde die Last herauszuheben. Denn er soll nicht etwa einen einzelnen Stengel, den die Menschen anzupflanzen und seine Vermehrung zu erwarten hätten, aufheben, sondern ganze Lasten des Krauts — zu tausend und zehntausend Kelterungen reichend 4, 26, 7 — wird aber durch Kraft und Geschick Meister und lässt, einmal im Flug, die Scharen der Unholde hinter sich. Diese Unholde, *arâti*, haben also die köstlichen Kräuter, die den Göttern zum Trank dienen sollten, geraubt und verschlossen, so wie die Paṇi die Rinderherden rauben und einsperren.

3. So sagt die erste aus Vers 1 und 2 bestehende Strophe in deutlichen Worten des Soma. Die zweite, aus Vers 3 und 4 gebildet, berichtet dagegen, wie es auf den ersten Anblick scheint, erzählend von dem Pfeilschuss, der dem entführenden Vogel gilt. Man wird aber bei genauerem Zusehen sich überzeugen, dass es natürlicher ist die Rede Somas fortgehen zu lassen, ja das ganze Liedchen dem Soma in den Mund zu legen. Nicht blos wird dabei der Zusammenhang eben, sondern es erklärt sich auch am leichtesten die Ellipse des Objekts im zweiten Pâda des vierten Verses, indem dort einfacher *mâm* intelligiert wird, als *somam* oder etwa *bhâram*. Vers 3 giebt uns aber in den Worten *vī jād jādī vāta ūhūḥ puramdhi* ein bedenkliches Räthsel auf. So wie das dasteht kann ich keinen Sinn darin finden. A. Ludwig übersetzt: ausfahrend von dort wie der Wind er den Puramdhi brachte; er versteht also *vātaḥ*, anstatt des *vā atah* des Pada-pâtha, und setzt für *ūhūḥ* er brachte, ändert also die Lesung. Grassmann will *vātāḥ* statt *vātaḥ* wegen des anstössigen Plurals im Verbum. Keiner von beiden scheint an dem *jād jādī* Anstoss zu nehmen, das ich für unzulässig halte.

Ich suche auch dem Gebrechen nicht dadurch abzuhelpen, dass ich jene vom Padapâtha angerathene Auflösung verwerfe. Dieselbe scheint mir richtig, und ich suche den Fehler des Pada oder vielmehr der Samhitâ selbst darin, dass *vī jād* getrennt ist, anstatt verbunden und *vijād* betont zu sein. Das Wort *vijāt* kommt sonst im Rigveda nicht vor, daher mag es hier von dem Aufzeichner verkannt worden sein. Aber Brâhmanabücher kennen es und der späteren Sprache ist es geläufig für den Zwischenraum zwischen Himmel und Erde, den Luftraum. Die Bezeichnung *puramdhi* geht auf den muthvollen Vogel, wie im zweiten Vers. Es ergibt sich also der Sinn: als da der Adler vom Himmel

herab gesaust war — um den Soma zu heben — und sie ihn sammt seiner Bürde von dort in den Luftraum schafften, d. h. ihm forthalfen, und als auf ihn schoss und die Sehne schnellte Kṛçânu der Schütze rasch besonnen —. Die ihm forthalfen, ihn im Tragen der Last unterstützten, das sind die Götter, welche in der Umgebung sich hielten, um den Erfolg ihres Boten abzuwarten und zu fördern. Ihr Nahesein ist ja auch durch den Eingang des Liedes angedeutet. Den Nachsatz bringt erst der vierte Vers. Deshalb glaube ich auch, dass die beiden Zeilen dieses Verses versetzt werden müssen, damit die Erzählung richtig fortfährt: da fiel herab — herein in den Raum — eine Schwungfeder des dabei (*tat* trotzdem) in seinem Zug fortziehenden Vogels.

Der himmlische Schütze, auch wenn er wie hier Dämonen dient, ist ein Meister seiner Kunst, er darf also nicht fehlen, ebensowenig darf das Unterfangen des Adlers misslingen, daher ist die Auskunft getroffen, dass der Vogel am Flügel getroffen wird, ohne beschädigt zu sein. Die durch die Luft langsam herabsinkende Schwungfeder — *patatri parṇam* — zeigt Göttern und Menschen die Wirkung des Schusses. In den später aus unserer Erzählung zurechtgemachten Legenden kommt die Feder ebenfalls vor in ÇBr. 1, 7, 1, 1, während nach Ait. Br. 3, 26 der Vogel seine Verwegenheit mit dem Verlust einer Klaue des linken Fusses bezahlt.

Und daran reiht sich der Abschluss der gelungenen Flucht: fortschiessend trägt der Adler mich, vom hohen Plan herab. Das Objekt ist als bekannt nicht bezeichnet. Für *snu* haben wir kein ganz treffendes Wort, es ist eine in der Höhe gedachte Fläche, wie z. B. das Rad der Sonne rollt *adhi shṇuṇā brhatā* 28, 2. Was soll aber das Gleichniss *indrāvato na bhuḡjum* besagen? Nach Grassmann hiesse es: wie einst des Indra Schar den Bhuḡju, also wäre *indrāvato* = *indrāvanto*, was grammatisch nicht angeht und noch andere Gründe gegen sich hat. Nach Ludwig: wie der geradeauseilende Wagen der Indragenossen (Açvinā) den Bhuḡju, also *indrāvato* = *indrāvator*, wovon dasselbe gilt. Beide Erklärer folgen, in der Hauptsache, Sâjana's Fusstapfen, der natürlich an den bekannten Schützling der Açvin zunächst dachte. Ich glaube mich dabei nicht weiter aufhalten zu sollen, weil auf dem Wege nichts zu erholen ist.

Meine Erklärung geht davon aus, dass *indrāvato* parallel steht mit *brhato adhi shṇoḥ*, also Ablativ ist, und *bhuḡjum* parallel mit dem hineinzudenkenden *mām*. Und das Subjekt ist da wie dort der Adler. Nun hat *bhuḡju*, was im Wörterbuch nur als Vermuthung ausgesprochen ist, in Wirklichkeit die Bedeutung Natter, Schlange, wie Rv. 10, 95, 8 neben unserer Stelle beweist und wozu die Etymologie biegsam, tortilis stimmt. So hätten wir den Zusammenhang: der Adler hebt oder bringt die Last des Soma von der Höhe her, wie er die Schlange hebt

aus —. Um irgend einen Ort zu bezeichnen, wo der Adler die Schlange holen könnte, ist aber *indrāvato* durchaus untauglich; es kann ja nichts anderes heissen als: mit Indra verbunden, in Indras Gemeinschaft stehend. Hier muss also ein Fehler versteckt sein.

Nun liegt, meine ich, nichts näher als die Vermuthung, dass der Verfasser des Lieds *irāvato* gesagt und dieses einem gedankenlosen Nachsprecher sich in das bekanntere *indrāvato* verwandelt habe. Ein wässeriger feuchter Strich, ein Ried und Moor kann *irāvat* n. heissen. Und dort ist die Heimat des Gewürms; verschiedene Schlangenwesen heissen *airāvata* und *irāvant*. Die obige Uebersetzung wäre also zu vervollständigen: wie er die Schlange holt aus dem Moor. Das ist das bekannte Bild des in der Luft schwebenden, die Schlange in den Fängen tragenden Adlers, z. B. Ilias 12,202 und schliesst zugleich die Andeutung in sich, dass er, einmal im Flug, die grosse Last so mühelos und sicher hält wie eine gefangene Natter.

4. Den dritten Abschnitt und Schluss des Liedchens bildet nicht wieder eine Strophe, sondern, wie es häufig der Fall ist, ein einzelner Vers, aber hier durch einen Refrain verstärkt — weshalb der letzte Pada nicht anzuzweifeln ist — in welchem gesagt wird, dass nun endlich durch des Adlers Verdienst Indra den schäumenden Becher süssen Tranks, der ihm vom Adhvarju gereicht wird, an den Mund setzen kann.

In dieser Weise aufgefasst und ausgebessert ist unser Liedchen nicht mehr ein wirres Durcheinander, sondern klar vollständig und abgerundet, ein weiteres Specimen der Gattung von Liedern, denen eine besondere Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit dadurch verliehen wird, dass göttliche Wesen selbst als Sprecher eingeführt werden. Ich übersetze es wie folgt:

Der Soma spricht:

1. „In meiner Haft verspürt' ich wohl die Ahnung
Der Nähe voller Scharen unsrer ¹⁾ Götter,
Doch hielten mich die hundert ehrnen Mauern —,
Da plötzlich schwebt auf mich herein der Adler.
2. Es wurde ihm nicht leicht mich aufzuheben,
Allein er bringt's mit Schick und Kraft zuwege
Und bald lässt stolz er hinter sich die Teufel,
Sogar die Winde in dem Lauf besiegend.*
3. „Und als er da herabgesaust vom Himmel,
Und man hinaus ins Freie half dem Kühnen,
Und als auf ihn die Bogensehne schnellend
Der Schütz Kṛçānu hurtig losgeschossen —

1) *eshim*.

4. Da fiel aus seinen Schwingen eine Feder,
Indess der Vogel seine Bahn dahinschoss.
So trug der Aar, wie aus dem Moor die Natter,
Der Stösser mich heraus von jenen Höhen.“
5. „So konnte dann den milchgemischten Becher,
Auch lautern Trank vom Gischt des Krautes,
Von Priestern dargereicht, den Seim des Methes
Indra mit Lust zu seinem Munde führen,
Der Held mit Lust zu seinem Munde führen.“

5. Der Mythos in unserem Lied zeigt nicht die gewöhnliche Vorstellung vom Adler, der den Soma auf Bergen ausrauft oder im Himmel holt, sondern eine Variante derselben. In dem Herabholen ist der Gedanke zu sehen, dass der wunderbare Trank wie andere Dinge von göttlicher Natur, z. B. das Wasser aus dem himmlischen Reich komme. Der Adler ist Vermittler, weil nur ein Vogel, und ein hochfliegender jenes Reich erreichen kann. Hier dagegen ist es die Aufgabe des Vogels den Soma aus dem Besitz von Dämonen zu reißen, die das Kraut zusammengeraubt und in ihrer Burg verwahrt haben. Dabei ist es aber nicht Indra der Burgenbrecher, der sich seinen Trunk holte, sondern im Anschluss an jene gangbare Vorstellung der Vogel, den die Götter senden.

Die Handlung selbst verläuft aber nicht einfach, sondern findet ihre Verwicklung in der durch den Schützen drohenden Gefahr. Die Worte des dritten Verses liessen sich, da *kṛçânu* auch adjektivisch gebraucht wird, von irgend einem „scharftreffenden“ Schützen verstehen, also von einem der Unholde, die den Raub bewachen. Es liegen uns aber andere Texte vor, in welchen von einem bestimmten Schützen *Kṛçânu* die Rede ist. Im Rv. 10, 64, 8 begegnen wir der Anrufung von drei Schützen himmlischer Art: *Kṛçânu* Tishja und Rudra. Und die oben erwähnte Legende in Ait. Br. 3, 26 nennt den *Kṛçânu* als Somawächter, in welcher Funktion er neben sechs weiteren namentlich bezeichneten Genossen auch VS. 4, 27 und TS. 1, 2, 7, 1 zu finden ist. Dieselben Namen, und *Kṛçânu* unter ihnen, werden uns zugleich als Namen von Gandharven aufgeführt in Taitt. Âr. 1, 9, 3 und bei Commentatoren, und diese Wesen, die Gandharven, kennen wir ja als Wächter des Soma (vgl. das Wörterbuch) nicht sowohl des Krauts und Tranks, als vielmehr des Somas am Himmel d. i. des Mondes. Sie sind aber nicht dämonischer sondern göttlicher Art.

Haben wir nun nach Anleitung dieser Zusammenklänge auch an unserer Stelle den Eigennamen eines Schützen, so finden wir einen Gandharva nicht als Verbündeten, sondern als Gegner der Himmlischen und bei den Unholden. Es ergibt sich also bei diesem Nebenzuge eine kleine Inkorrektheit in der Verwendung des mythischen Stoffes. Und sachlich richtiger wäre es unter

dem *krçânur astâ* des dritten Verses nur einen ferntreffenden Schützen zu verstehen.

6. Für den Umfang dieser Erläuterung weniger Verse müsste ich um die Nachsicht des Lesers bitten, wenn ich nicht hoffte, dass der Zweck die Ausnahme rechtfertige. Ich werde voraussichtlich nie dazu gelangen mich an dem Ganzen zu versuchen, möchte daher wenigstens an Einzelnem zeigen, was eine Uebersetzung nach meinem Ermessen leisten sollte und könnte. Und dazu reichen blossе Andeutungen nicht aus. Grassmann sowohl als A. Ludwig haben unsern Dank verdient, indem sie versuchten sich und uns einen Weg durch den dichten Wald zu bahnen. Und der Leser des Veda hat nun den Vorthеil, wenn er Schwierigkeiten findet, nach Wahl der Spur des einen oder des andern zu folgen. Aber gangbar ist ein Pfad noch lange nicht, auf welchem man bei jedem Schritt sich an Stümpfe und Steine stösst. Jene auszugraben, diese wegzuwälzen muss die Aufgabe ihrer Nachfolger sein. Und wie sie das etwa angreifen könnten habe ich oben zu zeigen versucht.

Es ist aber deutlich, dass derjenige, der den ganzen Veda als Ziel sich steckt, nicht an jedem bedenklichen Fleck so lange wird hängen wollen, bis er ganz geebnet und rein ist. Er wird vorwärts streben, um fertig zu werden. Bei dem heutigen Stand unserer Exegese würde es sich also empfehlen, dass diejenigen, die sich getrauen tiefer zu graben als bisher geschehen ist, einzelne namentlich schwierige Abschnitte auswählen und dieselben soviel als möglich erschöpfen. Das wäre die Vorbereitung für den kommenden Uebersetzer, vielleicht erst des nächsten Jahrhunderts, der den Veda verständlich und lesbar machen soll — *mutatis mutandis* — wie J. H. Voss den Homer.

Beiträge zur Kenntniss indischer Dichter.

Von

Theodor Aufrecht.

I.

Amarasiṅha. Ānandavardhana. Karkarāja. Kub-jarâjadavya. Pāṇini. Bhartr̥menṭha. Bhāshyakāra. Bhāsa. Mahāmanushya. Ratnākara. Çālavāha. Sāhasāṅka. Haricandra. Zu der Vetālapañcaviṅcatikā. Aus dem Saduktikarṇāmṛita (Vyāḍi. Gobhaṭa. Maṇkaḍa. Jiyoka. Medhārudra. Bhagīratha. Bhartr̥hari. Dharmapāla. Bhartr̥hari. Çaṅkhadhara. Paṇḍitaçaçin. Vallana. Anonymus. Vākkoka. Anonymus. Maṅgala. Devabodha).

Strophen von Amarasiṅha.

Im Çrīdharadāsa's Saduktikarṇāmṛita findet sich folgender Lob-spruch von Çālikanātha 5, 131.

प्रयोगव्युत्पत्तौ प्रतिपदविशेषार्थकचने
प्रसत्तौ नास्तीर्ये रसवति च काव्यार्थरचने ।
अमन्यायामन्यैर्दिशि परिणतैरर्थवचसो-
र्मतं चेदस्माकं कविरमरसिंहो विजयते ॥

„Wenn mir ein Urtheil zusteht, zeichnet der Dichter Amara-siṅha dadurch sich aus, dass seine Vorwürfe eine vielseitige Bil-dung¹⁾ an den Tag legen, dass er in jedem Satze etwas besonders sinnvolles vorträgt, dass er Klarheit und Tiefe besitzt und den Inhalt seiner Dichtung geschmackvoll zu machen versteht, so dass

1) vyutpatti ist in der Poetik ein Synonym von nipunatā lokaçāstrakāvyā-dyavekshaṇāt, d. h. umfassende Gelehrsamkeit, vielseitige Kenntniss. Mammaṭa spricht darüber zu 1, 3 ausführlich sich aus. Vāgbhaṭa im Alamkāra (Catal. Oxon. S. 214 a) und im Alamkāratilaka epitomirt nur sein Original. Dieses zur Beseitigung der Bedeutung „Wirkung“ im PW.

er auf dem Gebiet des Inhalts und des Ausdrucks von andern gediegenen Männern nicht erreicht wird.*

Es gab also einen Dichter Amarasiṅha, sei dieses der Lexicograph oder ein anderer. Çrīdharadāsa theilt die folgenden sechs Strophen von ihm mit.

4, 180.

असंज्ञाः खल्वेते जलशिखिमद्भूमनिचयाः
प्रकृत्वा गर्जन्ति त्वयि तु भुवनं निर्मदमदः ।
प्रसीद प्रारब्धाद्विरम विनयेथाः क्रुधमिमां
हरे जीमूतानां धनिरयमुदीर्णो न करिष्याम् ॥

„Diese bewusstseinslosen aus Wasser, Feuer, Wind und Rauch bestehenden Massen drönen von Natur; vor dir aber demüthigt sich die Welt. Sei gnädig, stehe von deinem Beginnen ab und besänftige deinen Zorn: o Löwe, dieses Tosen rührt nicht von Elephanten, sondern von blossen Wolken her.“

Diese Strophe ist beachtenswerth, insofern die erste Zeile mit Kālidāsa's धूमज्योतिःसलिलमद्भूतां संनिपातः क्व मेघः übereinstimmt.

4, 97. Çp. 65, 2 (ohne Angabe des Verfassers).

आवयन्निखितयो महीरुह इमे कूले समुन्मूलिताः
कल्लोलाः क्षणभङ्गुराश्च सहसा नीताः परामुन्नतिम् ।
अन्तः प्रस्तरसंयहो बहिरपि भ्रम्यन्ति गन्धद्रुमा
धातः शोणं न सो ऽस्ति यो न हसति त्वत्संपदां विप्लवे ॥ ¹⁾

„Diese Bäume, welche seit ihrer Geburt an deinem Ufer gestanden haben, hast du entwurzelt, deine in kurzer Frist vergänglichen Wellen plötzlich zu grösster Höhe anschwellen lassen, in deinem Bett einen Haufen von Steinen angesammelt, während ausserhalb duftige Bäume hinstürzen. Bruder Çoṇa, es giebt niemanden, der sich nicht freut, wenn deine Fülle wieder zerrinnt.“

2, 121.

कुचौ धत्तः कम्पं निपतति कपोलः करतले
निकामं निःश्वासः सरलमसकं ताडयति ।
दृशः सामार्थ्यानि खगयति मुहुर्वाप्यसलिलं
प्रपद्यो ऽयं किञ्चित्तव सखि हृदिस्त्वं कथयति ॥

1) Die paddhati liest in α kāmam für kūle, β bhangurāḥ punar amī, γ . antar grāhaparigraho bahir api bhrāmyanti gandhadvipāḥ, δ . sahati für hasati (so auch Çdh. pr. m.) und viplavān.

„Dein Busen pocht, deine Wange senkt sich auf die flache Hand, häufig ausgestossene Seufzer setzen deine geraden Locken in Wirbelung; Thränen trüben immer wieder den Zauber deiner Augen: diese Erscheinungen, o Freundin, verkünden, dass dir etwas auf dem Herzen liegt.“

5, 218.

तोयं निर्मलितं घृताय मधुने निष्पीडितः प्रसरः
पानार्थं मृगतृष्णिकोर्मितरसा भूमिः समालोकिता ।
दुग्धा सेयमचेतनेन वरती दुग्धाशयात्सूकरी
कष्टं यत्स्वल्पं दीर्घया धनतृषा गीचो जनः सेवितः ॥

„Man quirlt Wasser um flüssige Butter, man quetscht einen Stein um Honig zu erlangen, man sieht sich in einem von den Wellen einer Luftspiegelung bewegten Erdreich nach Wasser um, man melkt thörichter Weise eine alte Sau ¹⁾ in der Absicht Milch zu gewinnen: ein Jammer ist's, einem gemeinen Menschen aus endlosem Durst nach Belohnung zu dienen.“

1, 453.

ये कक्षोक्षिचिरमनुगता दक्षिणस्याम्बुराशेः
पीतोच्छिष्टास्तदनु मलये भोगिभिश्चन्दनस्रैः ।
अन्तर्धानाः प्रतिकिसलयं पुष्पितानां सतानां
संप्राप्तास्तै विरहशिखिनी गन्धवाहाः सहायाः ॥

„Sie die lange Zeit von den Wellen der Südsee begleitet, sodann auf dem Malaya von den auf Sandelbäumen hausenden Schlangen eingesogen und wieder ausgehaucht wurden, die von Knospe zu Knospe blühender Schlingpflanzen herumgeschweift sind: diese Winde sind jetzt hiehergekommen, um sich dem Trennungsfener als Gefährten beizugesellen.“

2, 108.

सो ऽगङ्गः कुसुमानि पञ्च विशिखाः पुष्पाणि बाणासनं
स्वच्छन्दच्छिदुरा मधुव्रतमयी पङ्क्तिर्गुणः कार्मुके ।
एतत्साधन उत्सहेत स वगज्जेतुं कथं ममथ-
सखामोषममूर्ध्ववन्ति न हि चेदस्त्रं कुरङ्गीदृशः ॥

„Er selbst ist körperlos, Blüthen sind seine fünf Pfeile, Blumen sein Bogen, eine willkürlich sich auflösende aus Bienen bestehende Reihe bildet die Sehne an seinem Bogen. Wie vermöchte mit

1) Dafür pr. m. gardabhî.

diesen Hilfsmitteln der Liebesgott die Welt zu besiegen, wenn er sich nicht die gazellenängigen Mädchen zum unfehlbaren Geschoss erwählt hätte.“

Eine Strophe von Anandavardhana.

Nach der Râjataranginî 5, 34 gelangten Muktâkaṇa (sonst unbekannt); Çivasvâmin, der Dichter Ânandavardhana und Ratnâkara zu Berühmtheit unter dem Kaiserthum von Avantivarman. Dieser regierte nach Cunningham S. 19 von 855 — 884. Ueber den Dhvanyâloka von Ânandavardhana hat Bühler Report S. 65 einige Kunde beigebracht. Wichtigeres wird die Durchforschung guter Handschriften liefern, wie ich längst nach Benutzung der höchst erbärmlichen Hs. I. O. 1008 mich überzeugt hatte, in welcher der Text, der Commentar von Abhinavagupta und ein anonymes Commentar zu diesem, bunt zusammengemischt sind. Unerwähnt geblieben ist die Thatsache, dass Ânandavardhana darin sein eigenes in Prâkrit geschriebenes Gedicht Vishamabâṇalîlâ häufig citirt¹⁾. Der Verfasser des Sarasvatîkaṇṭhâbharana, Mammaṭa und Viçvanâtha haben beide Werke benutzt. Es gereicht dem Sammler des Skm. nicht zum Ruhme, dass er 4, 16 eine Strophe ohne irgendwelches Salz ausgehoben hat. Sie beginnt kiṃ naiva santi subahûni und ist aus der Çp. von Böhlingk mit dem Anfang udyantv amûni herausgegeben.

Eine Strophe von Karkarâja.

Nur die folgende Strophe wird im Skm. 3, 185 diesem sonst unbekannten Dichter zugewiesen. Ohne Zufügung des Namens findet sie sich auch im Sarasvatîkaṇṭhâbharana 1, 115. 4, 207. Çârṅgadharap. 72, 8. Kâvyaprakâṣa S. 162. Khaṇḍapraçasti 66.

संयामाङ्गनमागतेन भवता चापि समारोपिते

देवाकर्ण्य येन येन सहसा यद्यत्समासादितम् ।

कोदण्डेन शराः शरीररिशिरसेनापि भूमण्डलं

तेन त्वं भवता च कीर्तिरतुला कीर्त्ति च लोकावयम् ॥²⁾

1) I. O. 1008, fol. 61 a: mamaiva Vishamabâṇalîlâyâm asuraparâkramaṇe kâmadevasya: tam tâṇa sirisa etc. Dazu der Commentar: vishamabâṇalîlâkhyo granthakṛdviracitaḥ prâkritabhâṣâgranthaḥ. Zu berichtigen ist der Satz bei Bühler a. a. O. S. 62: „He calls Bâṇa sthâṇvîçvarâkhyajanapadavarṇanakartâ, the author of the description of the country called Sthâṇvîçvara i. e. Thânesar, and indicates thereby that we have to look out for yet another composition, probably a geographical one, of the famous friend of Harshavardhana-Çilâditya“. Ms. 1008. fol. 55 a 9. Bhaṭṭabâṇaḥ Sthâṇvîçvarâkhyajanapadavarṇane | yatra ca mâtangagâminyaḥ etc. Gemeint ist eine kurze Schilderung von Sthâṇvîçvara, die sich im Harshacarita ed. Calc. S. 68. 69 findet.

2) α samgatena und ð kîrtir anaghâ Skm.

„Höre, König, was jedem einzelnen unverzüglich zu Theil wurde, als du aufs Schlachtfeld kamst und deine Armbrust spanntest: dem Bogen die Pfeile, den Pfeilen des Feindes Haupt, diesem der Erdboden, dir dieser, deiner Herrlichkeit unvergleichlicher Ruhm, und diesem Ruhm die drei Weltreiche ¹⁾.“

Die Strophe muss verhältnissmässig alt sein, da sie allem Anschein nach von Subandhu benutzt wurde. Es dürfte schwerlich von einem blossen Zufall herrühren, wenn dieser in der Vâsavadattâ S. 40 (ed. Hall) von Kandarpaketu sagt: *yasya ca samarabhuvibhujadaṇḍena kodaṇḍam*

*kodaṇḍena çarâḥ çarair ariçiras tenâpi bhûmaṇḍalam
tena cânanubhûtapûrvo nâyako nâyakena kîrtiḥ kîrtyâ ca
sapta sâgarâḥ — âsâditam.*

Das Verhältniss der beiden Schriftsteller müsste freilich umgekehrt werden, falls im Laufe der Zeit sich fände, dass Karkarâja jünger sei als Subandhu.

Strophen von Kubjarâjadavya.

So gibt diesen Namen die Handschrift B. in Skm. 2, 152, während er in A. Kubjarâja lautet. Hingegen schreibt in 4, 247. A. Râjakubjadavya, B. Râjakubja. Die beiden Strophen lauten der Reihe nach:

नीरसं वाचमेवेदं सत्त्वं ते हृदयं यदि ।

तथापि दीयतां तस्मै गता सा दशमीदशम् ।

„Wenn dein Herz in Wahrheit ein gefühlloses Stück Holz ist, so gib es ihr dennoch: denn sie ist in den Zustand der zehnten Dekade gerathen ²⁾.“

वासवामनकृद्वाणां गत्वा यो न फलप्रदः ।

तस्मिन्मत्स्यतरौ सन्धे सन्धेनापि फलेन किम् ॥

„Falls der Wunschbaum zu Kindern, Zwergen und Greisen sich nicht niederbeugt und ihnen seine Früchte darbietet, was will es viel sagen, wenn man von dem steifen (eingebildeten) sie herabholt?“

Strophen von Pânini.

Alles, was von Versen Pâninis bisher bekannt geworden, ist in dieser Zeitschrift 14, 581 und unter dem Wort *sṛikvan* im Glossar zu Halâyudha zusammengestellt. Dass die indische Tradition bei diesem Namen nur an den Grammatiker dachte, erhellt

1) Er verbreitete sich über diese.

2) Deine Grausamkeit wird sie bald auf den Scheiterhaufen führen.

aus dem folgenden anonymen Verse des Skm. 5, 129. Bei dem ungenügenden Zustande der beiden Handschriften dieser Sammlung, welche bis jetzt zu Gebote stehn, dürfen kleine Unebenheiten nicht befremden.

सुबन्धौ भक्तिर्नः क इह रघुकारे न रमते
धृतिर्दाक्षीपुत्रे हरति हरिचन्द्रो ऽपि हृदयम् ।
विशुद्धोक्तिः शूरः प्रकृतिमधुरा भारविगिर-
स्तथाप्यन्तर्मोदं कमपि भवभूतिर्वितनुते ॥ ¹⁾

„Subandhu schenken wir unsere Zuneigung, wer findet nicht Ergötzen an dem Verfasser des Raghuvamśa? befriedigt werden wir von dem Sohne der Dākshî, auch Haricandra entzückt unser Herz; Çûra besitzt erlesenen Ausdruck, und lieblich von Natur ist die Sprache Bhâravi's. Trotzdem bereitet uns Bhavabhûti eine unbeschreibliche innere Genugthuung.“

Die folgenden acht Strophen werden im Skm. mit ausdrücklicher Nennung Pânini's angeführt. Hingegen wird ebendasselbst die Strophe kshapâḥ kshâmîkritya 2, 812 ²⁾ dem Dichter Omkaṇṭha zugeschrieben.

5, 21.

असौ गिरेः शीतलकन्दरस्यः पारावतो मन्मथचाटुदधः ।
घर्माससाङ्गी मधुराणि कूजन्सवीजते पञ्चपुटेन काशाम् ॥

„Dieser in einer kühlen Berggrotte weilende Täuberich, der mit Liebeskosen wohl vertraut ist, fächelt unter lieblichem Girren mit seinen Flügeln die von der Hitze erschlaffte Geliebte.“

5, 363. 364.

उद्बुद्धेभ्यः सुदूरं घनजनिततमः पूरितेषु क्रुमेषु
प्रोद्गीवं पश्य पादद्वयनमितभुवः श्रेयस्यः फेरवाक्याम् ।
उल्कासोक्तीः स्फुरन्निर्निवदगदरीसर्पिर्भिर्वीक्षितेभ्य-
स्योतत्साङ्गं वसास्यः कुक्षितश्ववपुर्मण्डलेभ्यः पिबन्ति ॥ ³⁾

चक्षुष्यभाभिघातं ज्वलितहृतवह्नीढधास्यसितायाः
क्रोडाद्याकृष्टमूर्तेरहमहमिकया चण्डचक्षुयहेण ।

1) α Vasukalpe A.

2) Schlechtere Varianten sind α kshapām. γ sarvām vanagahanam ut-sādyā. γ samanveshaṇa. δ tadiddipālokaḥ.

3) γ tebhyo dyotat B. δ rasimbhaḥ kvathita B.

सद्यस्तप्तं शवस्य ज्वलदिव पिशितं भूरि जग्धार्धदग्धं

पश्यान्तः झुष्यमाणः प्रविशति सखिलं सत्वरं गृध्रवृद्धः ॥ ¹⁾

„Fern von allen wachenden Wesen, unter Bäumen, welche in wolkenenerzeugtes Dunkel gehüllt sind, sieh, trinken langausgestreckten Halses, mit den Vorderfüssen im Erdboden sich eingrabend, Schaaren von Schakalen den tröpfelnden zähen Fetterguss aus den Haufen von stinkenden Todtenleibern, gesehn bei dem zuckenden Lichte von Meteoren, welche auf ihren weitgeöffneten Rachen herabgleiten.“

„In die Wette (mit anderen Raubvögeln) holt ein alter Geier unter wildem Flügelschlage aus dem zersprengten (?) von lodern-dem Feuer hellerleuchteten Scheiterhaufen mit einem Griff seines scharfen Schnabels sich heisses und gleichsam noch brennendes Fleisch eines Leichnams; und nachdem er ohne Verzug eine Masse von dem halbverbrannten Aase gefressen hat, stürzt er, im Eingeweide von Glut verzehrt, sich eilig ins Wasser.“

1, 412. उपोढरागेण bereits bekannt. Der Anfang findet sich auch im Daçarûpa 4, 34. Für râgâd geben beide Hss. das schwächere mohâd.

1, 411.

कल्लहारस्पर्शगर्भिः शिशिरपरिचयात्कान्तिमग्निः कराद्यै-

चन्द्रेणालिङ्गितायास्तिमिरनिवसने संसमाने रजन्याः ।

अन्योन्यालोकिनीभिः परिचयजनितप्रेमनिस्थन्दिनीभि-

दूराकृढे प्रमोदे हसितमिव परिस्रष्टमाशासखीभिः ॥

„Als der Mond mit seinen durch die Berührung weisser Lilien getränkten und den Verkehr mit dem Vorfrühling reizenden Händen (Strahlen) die Nacht umarmte und nun ihr dunkles Gewand sich löste: schien es, als ob die einander anblickenden und durch lange Bekanntschaft von Liebe überströmenden Himmelsgegenden in hohem Entzücken ein lautes Gelächter aufschlugen.“ Vgl. den Vers upo-
dharâgeṇa.

2, 606. पाणी पद्मधिया wird in der Çp. Acala zugeschrieben. Gedruckt in dieser Zeitschrift 27, 5. In γ die Lesart kabarîshu bândhavajana AB. mugdhâçayâ für jâtasprîhâ B.

2, 240.

पाणी शोणतले तनूदरि दरचामा कपोलखली

विन्वस्ताञ्जनदिग्धलोचनखलीः किं ज्ञानिमाणीयते ।

1) α pakshâbhighâtajvalita A. β prauḍhadharmaç A. β die Silbe vor shṭa ist in A. nicht klar, in B. sieht sie wie hrî aus.

मुग्धे चुम्बतु नाम चक्षुस्तया भृङ्गः क्वचित्कन्दली-
मुष्णीसन्नवमासतीपरिमलः किं तेन विस्मर्यते ॥ ¹⁾

„Weshalb, schlanke Freundin, gestattest du, dass deine auf die rothe Handfläche gelehnte etwas hagere Wange durch von Augensalbe gefärbte Thränen ihren Glanz einbüsse? Mag auch, Liebliche, in Flatterhaftigkeit ein Bienenjüngling manchmal eine Kandalī-Blüte küssen: wie könnte er den Duft der aufknospenden jungen Jasminblume vergessen?“

2, 88.

मुखानि चारुणि घनाः पयोधरा नितम्बपृष्ठो जघनोत्तमश्रियः ।
तनूनि मध्यानि च यस्मै सो ऽभ्यगात्कच नृपाणां द्रविडीयनो हृदः ॥

Der sonst einfache Vers wird durch das unbrauchbare *hṛidaḥ* entstellt, für welches *gṛihān* zu setzen leicht genug, aber bedenklich wäre.

Strophen von Bharṭṛimeṇṭha.

Ueber den Dichter Bharṭṛimeṇṭha, abgekürzt Meṇṭha, haben wir die folgenden Angaben. Nach der Rājataranginī 3, 260 – 262 (ed. Troyer) lebte er unter Mātṛigupta, etwa um 430, und hatte ein Gedicht Hayagrīvavadha verfasst ²⁾. In Rājaçekkhara's Bālarāmāyaṇa 1, 16 wird ihm das für Indien sehr bedeutende Lob gespendet:

बभूव वल्लीकभवः पुरा कविस्ततः प्रपेदे भुवि भर्तृमेष्टताम् ।
स्तितः पुनर्यो भवभूतिरेखया स वर्तते संप्रति राजशेखरः ॥

„Ein Dichter war in alten Zeiten Vālmīki, später trat dieser auf der Erde in der Gestalt des Bharṭṛimeṇṭha auf; jetzt lebt Rājaçekkhara, der mit Bhavabhūti in einer Linie steht ³⁾.“

Von Mankha wird er im Çrīkaṇṭhacarita (Bühler Report S. 50 und C) an erster Stelle in Gesellschaft mit Subandhu, Bhāravi und Bāṇa erwähnt. Ein Vers von ihm wird im Sarasvatīkaṇṭhābharṇa citirt. Die in der Çārngadharapaddhati mit seinem Namen unterzeichneten Verse sind von mir unter Bharṭṛimeṇṭha und Meṇṭha zusammengestellt. Auch Çrīvara's Subhāshitāvali enthält nach Bühler (a. a. O. 42) einige solche. Nach dem Saduktikarṇāmṛta (Skm.) sollen die folgenden vier Strophen ihm angehören. Sonderbarer Weise wird der Name in beiden Handschriften Bharṭṛimeḍhra geschrieben.

1) *a* çonstame A.

2) Vgl. Bühler Report S. 42. Der Satz „regarding — puns“ findet in dem im Anhang mitgetheilten Vers keine Begründung. Ein Hayagrīvavadha wird im Kāvya prakāṣa S. 199 (und daraus in Sāhityadarpaṇa) erwähnt.

3) Beide haben das gemein, dass sie je drei Dramen geschrieben haben

2, 89.

वाचो माधुर्यवर्षिणी नाभयः शिषिलाशुकाः ।

दृष्टयश्च चक्षुःश्रुता मण्डनान्यन्धयोषिताम् ॥

„Reden von Lieblichkeit überfliegend, Nabelgruben mit losen Hüllen bekleidet und Augen mit beweglichen Brauen sind die Zierde der Andhra-Frauen.“

2, 101.

तथाप्यकृतकोत्तासहासपद्मविताधरम् ।

मुखं ग्रामविलासिन्याः सकलं राज्यमर्हति ॥

„Dennoch ist das Gesicht einer Dorfschönen, dessen Lippen mit ungeziertem lautem Lachen geschmückt ist, ein ganzes Königreich werth.“

Zum Verständniss diene eine andere Strophe, die im Skm. 2, 103 und von Bharatamallika zu Bhk. 2, 15 gegeben wird.

न तथा नागरस्त्रीणां विलासा रमयन्ति नः ।

यथा स्वभावमुग्धानि वृत्तानि ग्राम्ययोषिताम् ॥ ¹⁾

„Das kokette Gebahren der Städterinnen macht uns bei weitem nicht so viel Freude, als das natürliche reizende Benehmen der Landmädchen.“

4, 212 (Çp. 54, 11 kasyâpi). 213.

घासयासं गृहाण त्वज्ज गजकलभ प्रेमबन्धं करिष्या

पाशयन्निव्रणानामविरतमधुना देहि पङ्कानुलेपम् ।

दूरीभूतास्त्विते शबरवरवधूविधिमोक्षान्तदृष्टा

रेवातीरोपकण्ठच्युतकुसुमरजोधूसरा विन्ध्यपादाः ॥ ²⁾

त्वक्तो विन्ध्यगिरिः पिता भगवती मातैव रेवा नदी

ते ते स्नेहनिबन्धबन्धुरधियस्तुखोदया दन्तिनः ।

त्वक्तोभात्रनु हस्तिनि स्वयमिदं बन्धाय दत्तं वपु-

स्त्वं दूरे ध्रियसे सुठन्ति च शिरःपीठे कठोराङ्कुशाः ॥ ³⁾

„Nimm einen Mundvoll Futter und vergiss, junger Elephant, deinen Hang nach dem Weibchen; heile jetzt deine durch die

1) Bh. α. vilāsā nāgarastrīṇāṃ na tathā. β. svabhāvasiddhāni und vanayoshitām.

2) Çp. α. pritibandham. β. aviralam.

3) α. māteva die Hs.

Glieder der Kette verursachten Wunden vermöge wiederholter Auflegung von Schlamm. Fern von dir sind die Thäler des Vindhya, die, grau von dem in der Nähe des Revâ-Ufers herabgefallenen Blütenstaube, von den schönen Frauen der Çabara mit verstellter Unruhe und Aufregung angeblickt werden.“

„Verlassen hast du den Vindhya-Berg, deinen Vater, die herrliche Revâ, deine Mutter, und viele gleich abgestammte¹⁾ Elephanten, die aus Freundschaftsverhältniss gegen dich wohlgesinnt waren. Aus blosser Begierde hast du, Elephantenweibchen, deinen Leib der Knechtschaft preisgegeben: darum lebst du in der Fremde und bewegen sich auf deinem breiten Haupte harte Treibstachel.“

Eine Strophe von dem Bhâshyakâra.

Çkr. 4, 32. Der Name ist so allgemein gehalten, dass es gerathen ist mit Vermuthungen zurückhalten, ὡς ἀπανθ' ὄρων καὶ πάντ' ἀκούων πάντ' ἀναπτύσσει χρόνος. Der Vers war, und mit Recht, beliebt. Er findet sich ausserdem unangetastet in Çp. 62, 3, in der Subhâshitamuktâvalî 9, 9 im Subhâshitasamcaya 9, 7.

यद्यपि स्वभावेन दर्शयत्वमुधिर्मणीन् ।

तथापि जानुदघ्नो ऽयमिति चेतसि मा कृथाः ॥

„Wenn auch in Folge seiner Klarheit das Meer die Edelsteine (auf dem Grunde) sehn lässt, so musst du nicht etwa glauben, dass es knietief sei.“

Strophen von Bhâsa.

Insofern der Dichter Bhâsa keine andere Person zu sein scheint, als der im Mâlâvikâgnimitra erwähnte Bhâsaka, ist es wünschenswerth die von ihm erhaltenen Verse zusammenzustellen. Zu den drei bis jetzt bekannt gewordenen (s. diese Zeitschrift 27, 65) füge ich zunächst einen aus der Çârngadharapaddhati 98, 7 hinzu.

चक्ष्वा ललाटे रचिता सखीभिर्विभाव्यते चन्दनपत्रलेखा ।

आपाण्डुरचामकपोलभभित्तावनङ्गबाणव्रणपट्टिकेव ॥

„Das Mal von Sandelsalbe, welches ihr die Freundinnen auf die Stirn gethan, nimmt sich (abgespiegelt) auf der Wand ihrer etwas bleichen und dünnen Wange gerade so aus, als wäre es ein Verband für die Wunden, welche die Pfeile des Liebesgottes ihr geschlagen haben.“

In dem Saduktikarnâmrîta wird der Vers Kapâle mârjaraḥ Râjaçekhara, der Vers dayitâbâhu dem Dichter Çyâmala aus Kaschmir

1) Sie sind ihre Brüder.

zugewiesen. Andererseits werden in dieser Anthologie als von Bhāsa verfasst mitgetheilt. 2, 838: *tikshṇam ravis* Wort für Wort wie in Çp.

2, 383.

दग्धे मनोभवतनौ बालाकुचकुम्भसंभृतिरमृतैः ।

चिवलीकृतालवाला जाता रोमावलीवल्ली ॥

Für uns zu nackt.

1, 112. Çp. 4, 16.

प्रत्वासन्नविवाहमङ्गलविधौ देवार्चनव्यसया

दृष्ट्वाये परिणेतुरेव लिखिता गङ्गाधरस्त्राकृतिम् ।

उन्मादक्षितरोषसज्जितरसिर्गीर्वा कथंचिच्चिरा-

दृष्टस्त्रीवचनात्प्रिये विनिहितः पुष्पाञ्जलिः पातु वः ॥

Çp. α vyagrayâ. γ lajjitadhiyâ.

„Als Gauri bei den mit ihrem bevorstehenden Hochzeitfeste verbundenen Gebräuchen mit der Anbetung der Götter beschäftigt war und plötzlich vor sich das gemalte Ebenbild ihres eigenen Bräutigams Gangâdhara erblickte, wechselten bei ihr die Gefühle der Wuth, der Lachlust, des Zornes und der Schaam ¹⁾ dermassen ab, dass sie nur mit Mühe von den Matronen dazu gebracht werden konnte, vor den Geliebten eine Handvoll von Blumen hinzulegen. Möge diese euch zum Schutze gereichen!“

2, 872.

विरहिवनितावक्त्रौपम्यं विभर्ति निशापति-

र्गलितविभवस्त्राक्षेवाद्य बुतिर्मसृणा रवेः ।

अभिनववधूरोषस्वादुः करीषतनूनपा-

दसरसवगाक्षेवक्रूरसुषारसमीरणः ॥

„Der Mond (im Spätwinter) zeigt Aehnlichkeit mit dem Gesicht einer von ihrem Geliebten verlassenen Schönen; der Glanz der Sonne ist jetzt mild wie der Befehl eines Mannes, der seiner Macht verlustig gegangen; das Feuer von Kuhdünger ist willkommen wie der Zorn einer Neuvermählten; der kalte Wind ist peinlich wie die Umarmung unaufrichtiger Leute.“

Eine Strophe von Mahâmanushya.

Vergleiche Band 27, 152. Im Skm. wird er ein Kaçmîrer genannt, Kâçmîrakamahâmanushya. Nur die folgende Strophe ist mit seinem Namen unterzeichnet. 2, 510.

1) Denn Çiva ist *bhujagapariivṛito bhasmarûkshaḥ kapali*.

आश्वासयति काको ऽपि दुःखितां पचिकाङ्गनाम् ।

त्वं चन्द्रामृतवन्ध्यापि दहसीति किमुच्यताम् ॥

„Selbst die gemeine Krähe ¹⁾ tröstet die bekümmerte Gattin des Wanderers, du hingegen, Mond, obwohl aus Ambrosia hervorgegangen, peinigst sie, was will das heissen?“

Strophen von Ratnâkara.

Ratnâkara, ein Sohn von Amṛitabhânû, ist der Verfasser des Haravijayakâvya, wie wir zuerst aus Bühler's Report 43 und CXXV erfahren haben. Siehe Ânandavardhana und in Band XXVII Râjaçekhara. Vorläufig bleibt es unbestimmt, ob Çârngadhara und Çrîdharadâsa die mit seinem Namen unterzeichneten Strophen insgesamt aus dem genannten Gedicht entlehnt haben. Aus der Çp. trage ich zwei Strophen nach.

117, 2. Sonnenuntergang.

अस्तावसम्भिरविविम्बतयोदयाद्वि-

चूडोन्मिषत्सकलचन्द्रतया च सायम् ।

संध्याप्रनृत्तहरहस्तगृहीतकांक्ष-

तालद्वयीव समलक्ष्यत नाकलक्ष्मीः ॥ ²⁾

„Abends, als die Sonnenscheibe im Untergang begriffen war und der ganze Mond von dem Scheitel des Aufgangsberges hervorlugte, sah der Glanz des Himmels aus wie ein Paar messingner Cymbeln, welche Çiva beim Tanz im Zwielight in die Hände genommen.“

98, 60.

काङ्क्षीगुणैर्विरचिता वयनेषु लक्ष्मी-

संध्या स्थितिः क्षणतटेषु च रत्नहारीः ।

नो भूषिता वयमितीव नितम्बिनीनां

कार्श्यं निरर्गलमधार्यत मध्यभागीः ॥

„Die Hüften der Frauen sind mit Gürtelbändern verschönert und der Saum ihres Busens mit Perlenschnüren besetzt, nur wir sind ungeschmückt geblieben; gleichsam aus Gram darüber nahmen ihre Taillen maasslose Hagerkeit an.“

Çrîdharadâsa führt sieben Strophen von Ratnâkara an. Diejenige, welche mit pîtas tushârakiraṇo beginnt, wird auch von

1) Weil sie ihn vielleicht auf seinen Reisen getroffen hat.

2) ð dvayiva conj. dvayeva B. dvayena C. dvayeca D.

ihm (2, 614) unserem Dichter zugeschrieben. Von den übrigen mögen zwei ohne Uebersetzung bleiben.

2, 616.

अथ रतिरभसादलीकनिद्रा
मधुरविघूर्णितलोचनोत्पलाभिः ।
शयनतलमग्निश्रियन्वधूभिः
सह मदमन्त्रमन्वरा युवानः ॥

Burschen legen sich zu Mägdelein. Darum herum werden einige alltägliche Attribute gethan und so entsteht ein Vers, der aus dem Zusammenhang gerissen keinerlei Werth hat.

2, 568.

एषागतेव निविरीसगितम्बबिम्ब-
भारेण पद्मसदृशः क्रियते तु विघ्नः ।
यान्वा इतीव दयितान्तिकमेणदृष्टे-
रये जगाम गदितुं लघुचित्तवृत्तिः ॥

„Sie ist genaht, aber die langwimprige wird in ihrem Gang durch die Wucht ihrer drallen Hüften behindert: dieses gleichsam zu verkündigen eilte die leichte Gedankenbewegung der gazellen-
äugigen (als Botin) zu dem Geliebten voraus.“

2, 688.

प्रत्यग्रदंशजनितमयधून्सलील-
ममोजकोमलकराङ्गुलिकोटिभागेः ।
विद्याधराबधुरशीत्कृति संसृग्मन्त्रः
कान्ताः प्रयान्ति दयितान्तिकतो ऽधुनेताः ॥

„Noch einmal berühren mit den lotusarten Fingerspitzen tändelnd und den Laut *sît* ¹⁾ ausstossend die Schönen die Vidyâ-dhara, deren Lippen von frischen Bissen geschwollen sind, und scheiden dann aus der Gegenwart der Geliebten.“

5, 57.

वीचीसमीरधुतकाञ्चनपुष्करीक-
पर्यस्केसरपरागपिशङ्कितान्नः ।

1) Molesworth: *sît-kâra* m. the making of an inarticulate sound by drawing in the air between the closed lips. — Mallinâtha zu Çiçupâla 10, 75. *sît-kṛitâni sît-kârâḥ | dantanishpīdanāyām sīt iti çabdaprayogaḥ*. — Bhâskaranṛsiṅha zu Vâtsy. Kâmasûtra fol. 59a *sît-kṛitam | sīt iti jihvâtâlusaṃyogajaḥ çab-daviçeshaḥ*. Vgl. *ψιττι* *ψιττι*.

अहोदमीचत स देवपुरंध्रिपाद-
साचाखीकृतशिलातसतीरसेखम् ॥

„Darauf sah er den Achoda-See¹⁾, dessen Wasser von dem herabgefallenen Blüthenstaub der vom Wellenwinde gerüttelten goldenen Lotusblumen gebräunt, und dessen steiniger Boden und Uferrand von dem Lack auf den Füßen der Götterfrauen geröthet war.“

2, 632.

सखीसनिर्धूतकरारविन्दशीत्कारसंधुचितमन्मथायाः ।
जयाह बिम्बाधरमूढरामं रामं रमणा हृदयं च कामतः ॥

„Nachdem die Schöne scheinbar spröde die Lotusarme des Geliebten abgestreift und durch ihre Seufzer seine Liebe entzündet hatte, wusste dieser ihrer entfärbten²⁾ Bimba-Lippen, ihrer Zuneigung und ihres Herzens sich zu bemächtigen.“

1, 460 = Çp. 129, 2. Der Morgenwind.

स्नानपरिसरभागे दूरमावर्तमानाः
श्रिततनिमनि मध्ये किंचिदेव स्वसक्तः ।
वपुरतनुनितम्बाभोगरुद्धा वधूनां
निधुवनरससेदहेदिनः कलवाताः ॥³⁾

Eine Strophe von Çâlavâha.

Mit diesem Namen wird der Gründer der Çâka-Aera bezeichnet, und die Worte passen vortrefflich in den Mund eines der Herrschaft müden nach der Ruhe der Einsiedelei sich sehnenden Herrschers. Die Strophe steht in dem Skm. 5, 322 und beginnt: âstâm akantakam idam. Herausgegeben und übersetzt von Böhrling in den indischen Sprüchen. Die Handschrift bietet die Lesarten deva für naiva und luṭhati für valati.

Eine Strophe von Sâhasânka.

Çrīdharadâsa 5, 73.

पञ्चावुत्थिपति चिती निपतति क्रोडं नखैरक्षिप्त-
खुदाप्येण च चक्षुषा सहचरं ध्यात्वा मुहुरीचते ।

1) Matsyapurâṇa 110, 7. tatsamipe (Candraprabhasya gireḥ) saro divyam Achodam nâma viçrutam | tasmât prabhavate divyâ nadi hy Achodikâ çubhâ ॥

2) Dieses beruht auf der Abtheilung bimbâdharam ūdharâgam.

3) Çp. β s

γ alaghu für atanu. δ çitavâtâh.

चक्राङ्गा दिवसावसानसमये तत्तत्करोत्वाकुला

येनालोहितमण्डलो ऽपि कृपया यात्येव नास्तं रविः ॥

„Wenn der Tag sich neigt, breitet das Cakravâka-Weibchen seine Flügel aus, sinkt auf die Erde, reisst sich mit den Nägeln den Pflaum vom Leibe, und blickt, an seinen Gefährten denkend, mit thränenvollen Augen rastlos umher; kurz, es geräth in solche Aufregung, dass die Sonne, obwohl ihre Scheibe schon etwas geröthet ist, aus Mitleid ihren Untergang aufschiebt.

Eine Strophe von Haricandra.

Dieser Dichter wird in der oben unter Pânini mitgetheilten Strophe erwähnt. Sonst kennen wir noch einen Schriftsteller dieses Namens als Ahnen des Maheçvara (Oxf. Catal. 187 und vgl. 357 b), und ein Bhaṭṭâra-haricandra wird von Bâṇa in der Einleitung zum Harshacarita wegen eines Prosawerkes gerühmt. Das Skm. theilt von einem Haricandra das folgende Distich 3, 269 (267) mit:

वक्त्रं साक्षात्सरस्वत्पथिवसति सदा शोण एवाधरस्ते

बाहुः काकुत्स्ववीर्यस्युतिकरणपटुर्दक्षिणस्ते समुद्रः ।

वाहिन्यः पार्श्वमेताः चणमपि भवतो नैव मुञ्चन्ति राज-

ग्वेच्छातो मानसे ऽस्मिन्नवतरति कथं तोयलेशाभिलाषः ॥

Der König durstet.

In deinem Munde hat die leibhafte Beredsamkeit (die Sarasvatî) ihren beständigen Wohnsitz aufgeschlagen; deine Lippe ist roth (der Çoṇa); dein rechter Arm, der geeignet ist die Tapferkeit Râma's ins Gedächtniss zurückzurufen, trägt einen Siegelring (ist lang wie das Meer); diese Heere (Flüsse) verlassen deine Nähe keinen Augenblick: woher kommt, dass in deinem Geist (diesem Mânasa-See) freiwillig der Wunsch nach einem Tropfen Wasser aufsteigt?

Zu der Vetâlapaṇcaviṇçatikâ.

Das folgende bezweckt die Zurückführung einiger der edleren Strophen auf ihre quellenmässige Gestalt und einen Beitrag zur Verbesserung von wenigen anderen.

S. 10, 21. Çp. 71, 43, von Vidyâpati.

अव्ययानं न खलु विमलं वर्णनीयो न वर्णो

दूरे पुंसां वपुषि रचना पङ्कशङ्का करोति ।

यद्यप्येव सकलसुरभिद्रव्यगर्वापहारी

को जानीते परिमलगुणः को ऽस्ति कसूरिकायाः ।

„Seine Geburtsstätte ist allerdings nicht rein, seine Farbe nicht lobenswerth; wird er auf den Leib von Männern gethan, so erregt er von fern den Anschein von Schmutz. Sei dem auch so, wer ermisst des Moschus bedeutenden Duft, welcher den Stolz aller wohlriechenden Stoffe demüthigt?“

S. 14, 5. Çringâratilaka von Rudraṭa 1, 71.

यत्र स्वेदलविरलं विलुप्तित्व्यालुप्यते चन्दनं

सखेर्दमयितेश्च यत्र रणितं निद्रूयते नूपुरम् ।

यथायान्त्रचिरेण सर्वविषयाः कामं तदेकाग्रतां

सख्यस्तसुरतं भणामि धृतये शेषा तु लोकस्थितिः ॥

„Wenn durch die zahlreich niederfallenden Schweisstropfen die Sandelsalbe aufgelöst wird, wenn vor dem ab und auf ertönden Liebesgemurmels das Rasseln der Fussglocken nicht mehr gehört wird, wenn mit einem Schlage alle Dinge in dem Taumel der Liebe zerfliessen: diese Wollust, o Freundinnen, nenne ich wahrhaft befriedigend, alle andere ist pöbelhaft.“ Vgl. Mâgha 10, 76.

S. 30, 6. Mahânâṭaka 6, 16. Râma spricht zu Hanûmat.

शाखामृगस्तु शाखायाः शाखां गन्तुं पराक्रमः ।

यत्पुनर्लङ्घितो ऽभ्योधिः प्रभावो ऽयं तव प्रभो ॥

„Von Zweig zu Zweig zu klimmen ist eines Affen Bravour; dass du das Meer übersprungen, zeigt, o Herr, deine herrliche Kraft.“

S. 161. Mahânâṭaka 2, 46. Râma spricht.

चरसं सारङ्गैर्गिरिकुहरगर्भाश्च हरिभि-

र्दिशो दिङ्मातङ्गैः श्रितमपि जलं पङ्कजवनेः ।

प्रियाचक्षुर्मध्यस्तनवदनसौन्दर्यविधितैः

सतां माने स्नाने मरणमथवारस्यगमनम् ॥

„Besiegt von der Schönheit der Augen, der Leibesmitte, des Busens, des Gesichtes meiner Geliebten, haben die Rehe in den Wald, die Löwen in das Innere der Berghöhlen, die Elephanten der Weltgegenden nach den Kardinalpunkten, die Lotusgruppen in das Wasser sich begeben. Wird die Ehre der Edlen geschmälert, so bleibt für sie nichts übrig als zu sterben oder in den Büsserwald sich zurückzuziehen.“

S. 170. Çp. 54, 17. Çrīdharadāsa 4, 214 theilt diese Strophe dem Dichter Pāmpaka zu.

नो मन्वे दृढबन्धनात्ततमिदं नैवाङ्कुशोद्धट्टनं
स्वन्धारोहणताडनात्परिभवो नैवान्धदेशागमः ।
चिन्ता मे अनयन्ति चेतसि यथा श्रुत्वा स्वयूषं वने
सिंहचासितभीतभीतकलभा यास्यन्ति कस्याश्रयम् ॥

„Nicht fürwahr, glaube ich, die Wunden, die ich von strenger Fesselung erhalten, die Schläge mit dem Stachel, die Schmach, die ich erdulde, indem man auf meinen Schultern sitzt und mich misshandelt, die Wanderschaft in ein fremdes Land verursachen mir im Herzen so vielen Kummer, als wenn ich an meine Heerde im Walde mich erinnere. Bei wem werden die Elefantenkälber Schutz finden, wenn sie vom Löwen erschreckt in Todesfurcht gerathen?“

S. 185. Mahābhārata XIII, 115, 20.

सर्वभूतेषु यो विद्वान्ददात्वभयदक्षिणाम् ।
दाता भवति लोके स प्राणानां नात्र संशयः ॥

„Der Verständige, welcher allen Wesen die Gabe der Sicherheit verleiht, ist, ohne Zweifel, in der Welt ein Geber des Lebens.“

S. 200. Die Strophe Kalyāṇānām nidhānam findet sich mehrfach. Mit Ausnahme der orthographischen Eigenthümlichkeiten der betreffenden Handschrift ist die richtige Form derselben bereits im Catal. Oxon. S. 142 gegeben.

S. 202. Çp. 4, 15.

स धूर्वटिक्कटावूटो आयतां विजयाय वः ।
यच्चैकपलितभ्रान्तिं करोत्येषापि आङ्गवी ॥

Alliteration mit अ. „Der Haarwulst des Çiva ver helfe euch zum Siege, an dem noch heute die Gangā den irrthümlichen Schein eines einzigen grauen Haares hervorruft.“

S. 206. Anargharāghava 1, 4.

यान्ति न्यायप्रवृत्तस्य तिर्यङ्घ्रो ऽपि सहायताम् ।
अपन्थानं तु गच्छन्तं सोदरो ऽपि विमुञ्चति ॥

„Dem Rechtschaffenen schliessen selbst die Thiere sich gesellig an (wie die Affen dem Rāma); aber einen, der üble Wege wandelt, verlässt selbst sein leiblicher Bruder (wie Vibhīṣaṇa den Ravana).“

S. 1, 7. Prâñjalam. 29, Z. 15 lies grīhṇanto. Z. 30. nīcataram. 39, 27. kâlavarshî. 54, 38. Ueberall tvat statt tat. 59, 28. mṛtyoḥ, nicht mṛityau im Sanskrit. 94. yathânalāḥ. 108. ittham narâṇām ca vipatti. Im Anfang musste yathâ stehn. 119. In γ lässt sich alles mögliche rathen, nur nicht das angegebene. In δ tvat für vâk. 121. mukulīkṛita. 171. vastrâvṛitâ. 172. kaṭau (die Elephantenschläfen) statt khagau. 177. antaḥcuddhi. 193. paṇḍitah für paṭhitah. 194. jīvitena purushasya. 198, 9. pāṇe patite und vihitam. 203. yau tau und pāpam vo haratām.

Einige moralische Sentenzen aus dem Saduktikar-
nāmṛita.

5, 156. Vyâḍi.

कवलयति न चेतस्तस्य दारिद्र्यदुःखं
न च पिशुनवर्जोक्तिः कर्णकण्डूं करोति ।
वरकविकृतगोष्ठीबन्धगन्धोपभोगे
य इह मधु वमन्ती काव्यचिन्तां करोति ॥

„Wer hienieden im Genuss der fesselnden ¹⁾ Theilnahme an der Unterhaltung mit guten Dichtern der honigtriefenden Dichtkunst sich widmet, dessen Seele verschlingt weder das Elend der Armuth, noch verursacht das Geschwätz verläumderischer Menschen ihm Ohrenjucken.“

5, 175. Gobhata.

एते स्नेहमया इति मा मा बुद्धेः यात विश्वासम् ।
सिद्धार्थानामेषां स्नेहो ऽप्यश्रूणि पातयति ॥

„Hütet euch zu gemeinen Menschen Vertrauen zu fassen im Glauben sie seien weichen Herzens; auch der weich geschlagene Senf entlockt Thränen.“ sneha, Oel und Liebe, siddhârtha, erfolgreich und Senf. Das ist frostig.

5, 180. Mânkaḍa.

जीवन्तु साधुतरवः सुकृताम्बुसिक्ता
नम्रन्तु पङ्कपतिताः खलपांसवो ऽपि ।
ये धारयन्त्युपगतोपकृतिव्रतानि
येः संनिधौ परगुणा मणिनीक्रियन्ते ॥

„Leben mögen die mit dem Wasser guter Thaten begossenen Bäume edler Menschen, und untergehn die in den Morast gefallen

1) Bandhagandha ist des Reimes willen gewählt. Wir sprechen von keinem Duft der Verbindung.

Staubwolken der Bösen. Die einen halten ihren Entschluss denen zu helfen, die sich in ihren Schutz begeben; in der Nähe der anderen werden fremde Tugenden mit Schmutz überzogen.“

5, 183. Jiyoka ¹⁾).

शिशुत्वव्यामोहात्कलयसि न चेत्तत्त्वमनयो-
क्षदा लोके ब्रूमः परिचिनु वचस्त्वं सदसतोः ।
सतां स्वानां यत्तन्मधुमधुरमन्नः कटु बहि-
र्वहिः स्वादु स्वच्छं विषविषममन्नक्षदसताम् ॥

„Wenn aus kindlicher Verblendung du die Natur der Guten und Bösen nicht verstehst, dann sprechen wir ein bündiges Wort und prüfe es du: das Wesen der Guten ist süß wie Honig innerhalb und nach aussen schroff; bei den Bösen ist es nach aussen lieb und lauter, aber innerhalb schädlich wie Gift.“

5, 193. Medhârudra ²⁾).

यदालोके कुर्वन्भ्रमति रविरश्रान्ततुरगः
सदा लोकान्धते यद्गणितबाधा वसुमती ।
न संबन्धः किं तु प्रकृतिरियमेवं हि महतां
यदेते लोकानां परहितसुखिकान्तरसिकाः ॥

„Dass Licht schaffend der Sonnengott mit unermüdeten Rossen umherzieht, dass die Erde ohne ihre Beschwerde zu beachten beständig die Menschen erhält, rührt nicht von einem nothwendigen Zusammenhang, sondern von der Natur der Edlen her: diese hegen den einzigen Wunsch anderen Gutes und Liebes zu erweisen.“ Wenn richtig überliefert, ist lokânâm in ४ fehlerhaft.

5, 194. Bhagîratha.

धात्री धातुं वहति फणिनामयणीः कस्य शिषां
को वा ब्रूते तिमिरपटलप्रोषमद्भुतः प्रणेतुः ।
अद्विष्टेयीभवति जलधिः केन दत्ताभ्यनुज्ञः
कर्म प्रायो भवति महतां स्वानुरूपं महिम्नः ॥

„Von wem ist der Häuptling der Schlangen gelehrt worden die Erde zu tragen? Wer heisst den Bringer des Tages die Hülle der Finsterniss zu verbrennen? Wer hat dem Ocean den Befehl

1) 3, 175 findet sich eine Strophe von Jayoka.

2) Nach dem Trikaṇḍaśeṣha ein Synonym von Kālidāsa; wie Medhājīti von Kātyāyana.

ertheilt die umgebenden Bergketten zu schonen? Die Handlungsweise der Grossen ist zumeist ihrer Grösse angemessen.“

5, 197. Bhartrihari.

शतं वा स्रष्टुं वा नियुतमथवा कोटिमथवा
तृणायाहं मन्ये समयविपरीतं यदि भवेत् ।
शतं तस्यै तन्नियुतमपि कोटिरपि त-
ददातुं समानादपि तृणमन्येण शिरसा ॥

„Hundert oder hunderttausend oder eine Million oder zehn Millionen (von Rupien) schätze ich einem Grashalm gleich, wenn sie unrechtmässig¹⁾ erworben sind. Hundert und hunderttausend und eine Million und zehn Millionen ist der Grashalm werth, den man in Ehren erlangt hat, ohne den Kopf demüthig zu bücken.“

5, 210. Dharmapāla.

सोढं द्वाः स्थितदुर्वचः कटुं ततो दृष्टो दुरीशश्चिरा-
दुदीर्घाः स्वगुणाश्च चाचितमथ त्रीणे कृता नेति नीः ।
अस्मिन्पातकपञ्चके सति महत्पात्रमहत्वादिकं
यत्पापं महदूचिरे मनुमुखाः को न्येष तेषां धमः ॥

„Erst liessen wir die argen Grobheiten des Thürstehers über uns ergehen, nach langem Harren bekamen wir den gemeinen Herren zu sehn, wir erhoben unsere Verdienste, brachten unser Gesuch vor, und mussten zuletzt ein kaltes nein vernehmen. Welch ein Irrthum ist es doch von Manu, dass er, im Vergleich mit diesen fünf grossen Todesübeln, den Mord eines Brahmanen und vier andere Thaten²⁾ als Hauptfrevel bezeichnet hat!“

5, 214. Bhartrihari.

वयमनिपुणाः कर्णप्राप्ते निवेशयितुं मुखं
कृतकमधुरं भर्तुर्भावं न भावयितुं चमाः ।
प्रियमपि वचो मिथ्या वक्तुं वर्जितं च शिञ्चिताः
न इह स मुखो येन स्वाम् चितीश्वरवक्षसाः ॥

„Wir sind nicht gewandt genug unseren Mund an den Ohrzipfel des Herren zu legen, nicht befähigt ihn in seinem in Verstellung angenommenen freundlichen Wesen zu bestärken, wir haben von den Leuten nicht gelernt ein falsches obwohl an-

1) samayaviparita ist vertragswidrig, der Pflicht entgegengesetzt. Jede andere Bedeutung von samaya schien unpassend.

2) M. 11, 54.

genehmes Wort zu reden: welche Gabe besitzen wir demnach ein Liebling des Fürsten zu werden?“

5, 215. Çaṅkhaḍhara.

प्रासेयादपि शीतलो हुतवहः पीयूषगर्भादपि
स्वादीयो गरलं भवेदपि दम्भीस्त्रिरभोजतः ।
व्याहारादपि सुभ्रुवां खलवचः कर्णद्वयीदोहदं
न त्वेता दुरधीश्वरस्य कुटिलकूराः कटाक्षोर्मयः ॥

„Eher Feuer kälter als Reif, Gift süsser als Ambrosia, ein Donnerkeil angenehmer als ein Lotus, zur Labsal der Ohren die Reden boshafter Menschen süsser als die Unterhaltung mit schönen Mädchen — alles dieses eher, nur nicht die gebogenen furchterregenden Seitenblickwogen eines schlechten Herrschers.“

5, 216. Paṇḍitaçai.

स्नातं मारवरोचिरभसि कृतः स्नेहग्रहः सैकते
पाषाणे वनितो ऽङ्कुरः खकुसुमीः सृष्टः शिरःशेखरः ।
बन्धाया विहितः सुतेन सुखिता कूर्माङ्गनायाः पथः
पीतं येन निषेव्य मुग्धधनिनः संपादिताः संपदः ॥

„Gebadet hat im Wasser einer Wüstenspiegelung, von einer Sandbank Oel geholt, auf einem Stein eine Knospe keimen lassen, aus Luftblumen sich einen Kranz für das Haupt gewunden, eine unfruchtbare Frau mit einem Sohn beglückt, die Milch eines Schildkrötenweibchens getrunken, wer je im Verkehr mit albernen Reichen Vermögen erworben.“

5, 219. Vallana.

स्तब्धस्तिष्ठसि पञ्चदन्धपुरतः किं दर्शनाकाङ्क्षया
अल्पश्रूकमुखादितः प्रतिवचः किं श्रोतुमाकाङ्क्षसि ।
यः शृण्वद्वधिरः शृणोति स कथं विज्ञप्तिं तावकी
प्राणिप्रेतमुपासमान न पठन्मुखस्त्वदन्यो जनः ॥

„Weshalb stehst du starr vor einem sehendblinden aus Verlangen von ihm gesehen zu werden? Welche Entgegnung erwartest du aus dem Munde dieses redendstummen zu hören? Wie soll dieser hörendtaube deine Bitte vernehmen? Wisse, der du einen lebendtodten verehrst, kein anderer ist so belesendumm wie du selbst.“ âkâṅkshayâ — âkâṅkshasi, çrotum — çriṇoshi und upâsa-mâna sind schwach.

5, 220. Anonym.

सुखं जीवन्ति जातान्धाः पर्वताः सरितो ऽपि च ।

मुद्राभ्युदयसाचिभ्यामचिभ्यां हा हता वयम् ॥

„In Wonne leben die blindgeborenen Berge und Flüsse; wir aber sind zum Tode verurtheilt durch unsere Augen, welche Zeugen des Emporkommens von gemeinen Menschen gewesen.“

5, 223. Vâkkoka.

हे लोचनद्वय चलज्जलबुद्बुदाभ

किं न प्रयासि करकामणिवद्वितीय ।

यद्देवसम्भवसुमूर्खमुखावलेप-

मुद्रामुदीचितुमयं तव जम्बलामः ॥

„Mein Augenpaar, du das zwei beweglichen Wasserblasen ähnlich scheinst, warum zerfließest du nicht wie ein Hagelstein, da du nur dazu geboren bist um auf dem Gesicht der durch Zufall reich gewordenen Narren das Gepräge des Hochmuths zu erblicken?“

5, 224. Anonym.

विद्यावानपि जम्बवानपि तथा युक्तो ऽपि तेक्षिर्गुणै-

र्यन्नाप्नोति मनःसमीहितफलं देवस्य सा वाच्यता ।

एतावत्तु इदि व्यथां वितनुते यत्प्राप्तमैः कर्मभि-

र्लक्ष्मीं प्राप्य जडो ऽप्यसाधुरपि च स्वां योग्यतां मन्वते ॥

„Wenn ein Mann von Kenntnissen oder guter Geburt oder einer, der diese und jene Gaben besitzt, den erwünschten Erfolg nicht erreicht, so ist lediglich das Schicksal anzuklagen. Aber das eine verursacht mir innere Pein, dass, wenn in Folge der Handlungen in einer früheren Geburt ein Schwachkopf oder Schelm Glück gemacht hat, er sofort sich selbst Befähigung dafür zuspricht.“

5, 290. Maṅgala.

निष्किञ्चनत्वाद्विधुरस्य साधोरभ्यर्चितस्वार्थिवनस्य किञ्चित् ।

नास्तीति वर्णा मनसि भ्रमन्तो निर्गन्तुमिच्छन्त्यसुभिः सहिव ॥

„Wenn ein guter Mann in unglücklichen Verhältnissen von einem Bedürftigen angesprochen aus Armuth sagen soll: „ich habe nichts“, so möchten gern diese in seinem Herzen schwebenden Worte zugleich mit seinem Leben herauskommen.“

5, 294. Devabodha.

मुदा यच्च प्राणास्तृणमिव परार्थव्यसनिन-
स्त्वजन्तो सज्जन्तो कियदिति धिया तद्युगमगात् ।
तृणं प्राणप्रायं त्वजति न ज्ञानो यच्च समये
वयं जातास्तचेत्त्वहह कृपणं जीवितमिदम् ॥

„Das Zeitalter ist geschwunden, wo auf das Wohl anderer bedacht Männer ihr Leben wie einen Grashalm freudig opferten und einer solchen Kleinigkeit sich schämten. Wir aber sind in einer Zeit geboren, wo die Leute nicht einen Grashalm fortgeben, als kostete das ihr eigenes Leben. Wehe, dieses Dasein ist elend.“

Berichtigung.

Pag. 359, lin. 6 ist zu lesen: vom Saft und Gisch des Krautes.

Zur Nachricht.

Auf mehrfache Anfragen, welche in Veranlassung der im Jahresbericht für 1879 S. 159 No. 176 gegebenen Notiz an mich gerichtet worden sind, kann ich jetzt mittheilen, dass die „As'aru-l-Hudalijina. Die Lieder der Dichter vom Stamme Hudail aus dem arabischen übersetzt von *Rudolf Abicht*“ in den Verlag der Buchhandlung *O. Opitz* in Namslau (Schlesien) übergegangen und von derselben zum Preise von 4 Mark zu beziehen sind.

A. Müller.

Des 'Abd al-ghânî al-nâbulusî Reise von Damascus nach Jerusalem.

Von

J. Gildemeister.

Schon früher hat sich diese Zeitschrift mit den Reisen des 'Abd al-ghânî beschäftigt. Nachdem bereits 1850 v. KREMER in den Wiener Sitzungsberichten V. 316 ff. über die s. g. grosse 1105 (1693) nach Syrien, Aegypten und Mekka unternommene Reise ausführlich berichtet, gab FLÜGEL ZDMG. 1862 XVI, 651 ff. einen umfassenden Auszug nicht bloss aus dieser, sondern auch aus der s. g. kleinen, 1100 (1689) nach dem bikâ' gerichteten. Von der s. g. mittleren von Damascus nach Jerusalem 1101 (1690) wusste keiner von beiden ein Exemplar nachzuweisen; doch war eines in Gotha vorhanden und in MÖLLERS Catalog n. 309 verzeichnet, über das jetzt PERTSCH n. 1547 Genaueres giebt. Neuestens ist noch bekannt geworden, dass auch Hr. SCHEFER in Paris (Nassiri Khosrau Sefer nameh 1881 p. 58 Not.) ein solches besitzt. Ausser den dreien giebt es ferner eine vierte, in dem Schriftenverzeichniss bei FLÜGEL p. 669 unter n. 139 erwähnte Reise الرحلة الطرابلسية, aus dem Jahr 1112 (1700/1), die im Britischen Museum n. 973 vorhanden ist.

Zur Ergänzung und Fortführung jenes FLÜGEL'schen Artikels wird ein kurzer Auszug aus der mittleren Reise الحضرة الانسية „die freundliche Unterhaltung über die Reise nach Jerusalem“ am Platze sein. Der Gothaer Codex, der dabei zu Grunde liegt, ist ein Quartband von 261 Bll. zu 17—18, auch mehr oder weniger Zeilen, in der Nacht zum Sonnabend am Ende des Sha'bân 1148 (22. Jan. 1735) von الحاج محمد ابن الحاج vollendet. Obschon die von mehreren Händen herührende Schrift sehr grob und unschön ist, so ist sie doch, ausser wo Correcturen u. dgl. stören, gut leserlich, namentlich sind die

diakritischen Punkte correct und vollständig gesetzt, ohne dass es deshalb an Schreiberversehen fehlte. Namen und Genealogie des Verfassers, wie sie das Schreiberexordium aufführt, giebt PERTSCH a. a. O.; über ihn selbst ist auf v. KREMER und FLÜGEL zu verweisen.

Die Reise trägt ganz dasselbe Gepräge, wie die früher bekannt gemachten. Der Verfasser hatte keine in unserem Sinne wissenschaftlichen Zwecke, er reiste als islamischer Frommer und islamischer Gelehrter. Sein nächster Zweck war die Gräber und Wallfahrtsorte von Heiligen in Jerusalem und an der dahin führenden Strasse aufzusuchen, und auch da, wo er sich der Ueberzeugung nicht verschliessen kann, an einem unächten Grabe zu stehn, in stumpfer Gläubigkeit sein Gebet zu verrichten. Daneben reist er als angesehener Gelehrter und Ordensbruder, von einer Anzahl seiner Schüler begleitet, überall von den Gelehrten des Landes eingeholt und mit Ehren aufgenommen und sie aufsuchend, mit ihnen Discurse über Materien der traditionellen Theologie haltend. Die Darstellung ist vielfach mit Gedichten, nicht eben bester Qualität, durchwoben, meist eigenen, aber auch solchen seiner Schüler oder anderer Personen.

Ueber die geschichtlichen Verhältnisse der Heiligthümer, die er besucht, namentlich der in Jerusalem, Hebron und Nâbulus bringt er die einschlagenden Stellen Aelterer bei. Seine Hauptquelle ist 'Ulaimî, den er vorzugsweise Al-ḥanbalî nennt und aus dem er lange Auszüge giebt; ausserdem gebraucht er den Haravî, von dem Hr. SCHEFER neuestens in den Archives de l'Orient Latin I, 593—609 Auszüge mitgetheilt hat; seltener führt er Ibn Surûr's مثير الغرام und das اتحاف an, dessen Verfasser bei ihm Ibrâhîm al-Suyûṭî heisst (vgl. jetzt WÜSTENFELD Die Geschichtschreiber der Araber p. 224), und einmal das sonst nicht erwähnte Buch تاج الدين احمد بن العسجد في صفة الاقصى والمسجد .
الصاحب امين الدين ابى عبد الله الحنفى.

Bei dem folgenden Auszuge aus dem dicken Buche glaubte ich mich möglicher Kürze und noch grösserer, als FLÜGEL, befleissigen zu müssen; es ist daher auf die grosse Zahl der Gelehrten und Şûfî, die der Reisende traf und von denen er spricht, keine Rücksicht genommen; es sind wenigstens bis jetzt für uns leere Namen und ein literarisch irgendwie bekannter oder bedeutender scheint nicht darunter zu sein. Ebenso sind von den Grabheiligen in Städten und Dörfern nur die erwähnt, die zu topographischer Identification dienen können, also besonders die älteren und die alttestamentlichen, wogegen die vielen ephemeren und wechselnden, z. Th. sehr modernen unerwähnt bleiben konnten. Was aus dem jetzt ganz zugänglichen 'Ulaimî genommen ist,

brauchte nicht wiederholt zu werden. So ist nur das herausgehoben, was für uns ein geographisches oder sonstiges Interesse hat.

Der Verfasser beginnt mit einer Aufzählung der Namen Jerusalems, nicht bloss der im gewöhnlichen Gebrauch befindlichen, wie 'Ulaimī p. 7, sondern aller ihm irgend auf gelehrten Wegen, man sieht nicht auf welchen, bekannt gewordenen. Es sind folgende:

- 1) الْقُدْس, nach dem Miṣbāḥ aus قُدْس erleichtert, und wie gewöhnlich durch „Reinheit“ erklärt. —
- 2) بيت القدس. —
- 3) المكان المظهر من „des von Sünden gereinigten Ortes“ الْمَقْدِس, im Sinne von „Ort, wo man sich von Sünden reinigt“, nach anderen im Sinne: „erhabener, von Polytheismus weit entfernter Ort“. Es ist offenbar Uebernahme von בית המקדש und demnach zuerst den Tempel bezeichnend, wie bei Ibn Hishām 97, 2, Mas'ūdī I, 112, IV, 56; die den arabischen Grammatikern unanalogisch erscheinende Vocalisation ist vielleicht so zu erklären, dass man mit Bewusstsein den Gegensatz der Formen مَقْدِس und البيت المقدس hierher übertrug. —
- 4) بيت المقدس „das von Götzenbildern entleerte Haus“. So schreiben auch Ibn Khallikān 84, 17 Slane, I, 101, 1 Wüst., eine Variante Ṭabarī I, 595 und der Kāmūs. Ob es so sicher sei, dass diese neben بيت المقدس wohlberechtigte Form erst aus بيت المقدس entstanden ist, lässt sich fragen. —
- 5) بيت المقدس „Haus des von dem, was zu seiner Erhabenheit nicht passt, weit Entfernten“
- 6) بيت المقدس „Haus“ (بيت المنزه عما لا يليق بجلاله).

1) So auch bei LANE 2497; بيت الله المقدس 'Ulaimī S. 7; andere Erklärungen s. bei SACY I, p. 416, EWALD § 538, CASPARI § 460 u. vgl. überhaupt FLEISCHER zu den Marāsid IV, 423, V, 624, VI, 173. Die Form *bait al-mukaddas* ist seit Herbelot, besonders in der Nisba Mukaddasī, bei europäischen Gelehrten bevorzugt. In Syrien kennt man sie, wie ich höre, nicht mehr und in Bairūt wird ihre Möglichkeit und grammatische Zulässigkeit bestritten, womit wohl zusammenhängt, dass BISTĀNĪ sie im Muḥiṭ nicht mit aufführt. Ihr classischer Gebrauch ist jedoch durch Gauhari, den Kāmūs und die andern bei LANE angeführten Autoritäten vollkommen sicher. Ibn Sida († 458) bei LANE leitet sogar die Form *maḥdis* aus ihr her und wenn Yāqūt IV, 590 von des Zağğāg Erklärung der Form *maḥdis* sagt: كذا ضبطه, so ist klar, dass er auch die andere Form kennt; ja da nun auch منزّه, durch das er مقدس erklärt, keine Nominalform (wenigstens in der alten

Gottes, der andere von Sünden reinigt. — 7) Hebräisch: **إِلْيَاء**, nach anderen **إِلْيَاء**, **إِلْيَاء**. — 8) Hebräisch: **شَلَم** (ψ 76, 3?), das so viel als **بَيْتُ السَّلَام** heisst. — 9) **أُسْلَم** oder **أُسْلِم** (ob Fehler für **أُرْشَلَم**, da wenigstens das **ر** kaum entbehrt werden kann?). — 10) **بَيْتُ آل**, natürlich **בֵּית אֵל**. — 11) **כּוֹרָה אֵילָא**. — 12) **בָּבוּש**, so buchstabirt. — 13) **صُرُوت**, so buchstabirt, also entstellt aus **יְבוּס**. — 14) **كُور سِيلَا** (Mas'ûdî hat 1, 109 **كُور سِلَام** und 2, 298 **كُورَة شَلَم**, an welcher letzteren Stelle die Bûlâker Ausgabe dies durch **أورشَلَم** ersetzt). — 15) **أُرْشَلِيم**. — 16) **إِسْلِيم**. — 17) **أُرْشَلِيم** offenbar **أُرْشَلِيم** zu lesen und = Ariel Jes. 29, 1. — 18) **أُرْشَلِيم**. — Der Tempel heisst **الزَيْتُون** (Baidh. zu 95, 1) und **المَسْجِدُ الْأَقْصَى**, wozu verschiedene Erklärungen gegeben werden, aber nicht **الحَرَم** (doch gebraucht der Verf. selbst nachher **الحَرَمُ الشَّرِيف**).

'Abd al-ghânî macht sich in Damaskus auf am Montag, 17. des zweiten Gumâdâ 1101 d. i. am 28. März 1690 Greg., welcher Tag nach der Rechnung vom 15. Juli an ein Montag war. Wie bei den früheren Reisen unternimmt er zuvörderst einen Rundgang zu verschiedenen Heiligengräbern (an Localitäten werden **مَحَلَّةُ السَّاعُور** und **سُوقُ السُّورِيَّة** seines Vaters, Grossvaters und Urgrossvaters und reist über den **كَّاسِيَّوْن** und **الْمِزْزَا** zu dem ersten Nachtquartier **دَارَايْيَا**. Der zweite Tag führt über den **خَانُ الشَّيْخ** und die Brücke des **أَعُوج**

Sprache und in dieser Bedeutung) ist, scheint er das an der Spitze des Artikels stehende **مَقْدِس** nicht *maḳdis*, sondern *maḳṣis* ausgesprochen zu haben.

Allerdings aber finden wir ausdrücklich *maḳdis* buchstabirt bei Ibn Khall. 456, 12 Sl., V, 19, 18 Wüst., bei Abulfidâ, im Lubb al-lubâb, bei Dahabî im Mushtabih p. 498, vgl. den Vers Marvâns bei Yâkût a. a. O., so dass diese Form als die gebräuchlichste zu gelten hat. Aus unseren Ausgaben ist keine Folgerung zu ziehen, so lange ungewiss bleibt, ob die Herausgeber das Tashdid zugesetzt haben.

1) Nicht erwähnt ist **بِلَاط**, das bei Mukaddasî 30, 5. 11 als Name Jerusalems vorkommt.

durch blumiges Land zu dem Dorfe *سسع*, in dessen Kloster *تكية* er eine kalte Nacht zubringt, gequält von Flöhen, die ihn zu einem Gedicht begeistern. Der *جبل الثلج* ist weiss von Schnee. Am Mittwoch kommt die Gesellschaft zu einem Stamm Turḳomanen, die ihr den Weg weisen, und gelangt über Berg und Thal und Umwege nach *القنيطرة*, in dessen Kloster sie nach einigen Pourparlers aufgenommen wird und die wegen der Nähe des *جبل الشيخ* kalte Nacht zubringt. Der nächste Tag führt sie durch Weidegründe Mittags zu der hochgelegenen Kubba des Shaikh *ابو الندى*, wo sie zur Mittagszeit eine ihnen merkwürdig erscheinende Luftspiegelung sich aus der dortigen Flur erheben sehen, sechs rothe Säulen (wörtlich: Rippen) abwechselnd lang und kurz, dazwischen sechs schwarze Streifen (es bildete etwa eine schwarze Wolke den Hintergrund), von einer safrangelben Linie umgeben, in der Mitte eine dreiseitige Figur wie ein (weisses) Minaret mit sechs gelblich-grünen Ausläufern oder Zinnen. Sie wird dann in einem Verse mit einem Cornalinbecher mit langen und kurzen Seitenwänden verglichen, der mit Moschus gefüllt ist und den eine grüne (im Bild: dunkelfarbige) Hand mit Fingern wie goldne Nägel (die blumige Flur?) trägt (darreicht) ¹⁾.

1) Die Beschreibung kann der Controle wegen nicht ohne Text gegeben werden:

وصلينا الظهر بالجماعة على حسب المعتاد، وراينا ونحن جالسون في ذلك المحل بالقرب من جسر يعقوب لعلعا احمر نابتا في تلك الصحراء بقدرة الله عز وجل كل لعلعة من ذلك ذات احمرار، لها ستة اضلاع ثلاثة طوال وثلاثة قصار، وبين كل طويلتين قصيبة، والى بديع قدرة الله مشيرة، وفي داخله ست لطاخات سود، مزمنة بخط اصفر بلون الزعفران يسود (?)، وفي وسطه على شكل المنارة مثلث الاضلاع، وحوله ستة فروع خضر قريب الى الصفرة لتماع، وقد نظمنا في ذلك ما تتلذ به الاسماع، فقلنا

ولعلعة ككأس من عقيق جوانبه طوال مع قصار
وداخله فتيت المسك يعلو سواد اصابع ضمن اصفرار
وفيه منارة بيضاء حفت بست مشارف ذات اخضرار
وتحمله يد خضراء تحكى اصابعها مسامير النضار

Eine gepflasterte mit Stufen erbaute Strasse, die eine astronomische Stunde bei mittlerer Geschwindigkeit lang ist, führt zuletzt zur Brücke **جسر يعقوب** oder **جسر بنت يعقوب** 1), welche von Stein errichtet und von Grün umgeben ist; vor ihr liegt ein Khān. Dem Flusse, der vom 'Dorfe' **الحونى** herkomme, giebt der Schreiber hier keinen Namen, er falle in den See von Munya **بركة امنية**, heisse im Ghor **نهر الشريعة** und sei dort vom **جسر انجم** überbrückt. Jenseits der Jakobsbrücke lagert die Gesellschaft auf einer Wiese, wo drei Arten Anemonen **شقيق**, eine weisse, eine feuerfarbene **نارجى** und eine rothe, blühen. Am 31. März ist sie Mittags am Josephsbrunnen; an der einen Seite des Wegs liegt ein heiliger Ort mit schöner Kuppel, der **الشيخ عبد الله** heisst, an der andern ein Khān an einem grossen Teich mit einer Moschee; die gutes Wasser haltende Cisterne ist mit einer Kuppel überdeckt. Abends erreicht sie den **خان المنية** und bringt die Nacht, von Hitze und Mücken gequält, unter dem Zelt zu. Auffällig erscheinen dem Verfasser die Blüten des **كلخ**, einer ferula, die natürlich nicht ohne Gedicht abkommen. Den Namen sprechen einige mit spielender Verdrehung *manīyya* aus; die Schreibung ist dieselbe, aber dies heisst *Tod*, jenes *Wunsch* **واسمها المنية وبعضهم يصحفها امنية والرسم واحد في هذه القضية** woraus sich die Aussprache *munya* oder allenfalls *mīnya* ergibt. Vgl. Zeitschr. des d. Pal. Ver. IV, 197.

Am 1. April ziehen sie an dem vegetationsreichen Ufer des Sees hin, in dessen Mitte sie den **حجر النملة** (auf der Map of western Palestine etwas südlich von Maḡdal. Ob Yākūt I. 515, 19?) erblicken. Vom See abbiegend bringen sie den Mittag an einem Brunnen mit Regenwasser zu und kommen Abends zur **تكية** **خان انتجر**; *tījār* ist Dialectform für *tūǧǧār*; hier war ein

1) Dient zur Erklärung der sonderbaren Benennung, die TUCH zu Khijari S. 15 aus **بيت يعقوب** entstanden glaubt, die Notiz bei THOMSON The Land and the Book. Lond. 1862 p 242, dass in dieser Gegend die die Bäume bewohnenden bösen Geister **بنت يعقوب**, Töchter Jakobs, genannt werden?

schöner Garten und eine Moschee, die jedoch ausgeplündert und verschlossen war, und der Khân war wüst وحش (zwanzig Jahr vorher hatte ihn Khiyârî noch in gutem Zustand gefunden). An diesem Platz scheiden sich die Wege nach Aegypten und nach Jerusalem. Auf letzterem kommen sie am Abend zum Dorf الناعورة, am Sonntag 2. April über Ebenen und das Dorf جَلْمَة nach جينين, wo sie von dem Stellvertreter des hâkim der Stadt, dem Sherif Yahya ibn Barakât al-hâshimî in der Burg wohl aufgenommen und ebenso von den dortigen Gelehrten, deren eine Menge aufgezählt wird, gut empfangen werden. Der nächste Tag ward zum Besuch der Gräber, auch deren der früheren Herren von Gînîn aus dem Haus طراباى verwendet. Am 4. gehen sie an dem يَعْبَد (so, die Map of western Pal. hat *Ya'bid*, Robinson *Ya'bud*), das früher مَعْبَد hiess, weil Abraham hier angebetet hatte. Der Verfasser besucht einen in einer Höhle hausenden heiligen Neger. Am Mittwoch 5. April geht die Reise an عَرَابَة, wo auch ein heiliger Neger ist und der Makâm des Propheten اَعْرَابِيل, der zu den Söhnen Jakobs gehörte (die Map of w. P. hat *Neby 'Arâbîn*), dann an فَحْمَة, dann an عَاقَة, dann an الرامة, wo der Prophet Hezekiel ist (die Map: *Haekîn*), dann an سَيْلَان, wo der Prophet Sailân, einer der Söhne Jakobs ist (nicht auf der Map, denn Sileh kann es der Lage nach nicht sein), dann an اللاوية, wo sie zum Propheten لاوِيلن wallfahrten (die Map: *Neby Lâwîn*) vorbei; darauf wallfahrten sie am Wege zu den رجال الظهرة, bekannten Märtyrern, deren Kuppeln oben auf einem Berg gebaut sind (wohl dem *Kubeibet edh-dhahûr* der Map, dem *Chêmet ed-Dehûr* SOCIN'S Baed. ² 236; damit vermischt sich ein in dieser Gegend angeführtes ظهر حمار Yâkût III, 582, wo Benjamin begraben sein soll, und das Dorf silet edh-dhahr der Map), und sind Mittags in بُرْقَة. Als sie an سِبْطِيْن oder سِبْطِيَة, das Haravî sonderbarer Weise für das bekannte فلسطين erklärt, vorbeiziehn, besucht 'Abd al-ghânî die Moschee, die ein altes Kloster gewesen sei, wunderbar gebaut,

aber fast ganz zerstört. In ihr soll das Grab des Johannes sein, das ihm im Grund einer Höhlung gezeigt wird. Ueber diese und andere Reliquien bringt er die Discussionen Haravî's und 'Ulaîmî's bei; aus letzterem hat er die Notiz, die ich in dem Drucke nicht finde, dass der Sultan (Lâgîn (696—8 = 1296—8) die Moschee in eine Kirche verwandelt gefunden und wieder zur Moschee gemacht habe. Am Abend wird er in Nâbulus von dem Mutasallim Emir Jûsuf gastlich aufgenommen und bleibt fünf Tage dort. Er rühmt den Wasserreichthum, die Vegetation und die Mühlen und besucht viele Gelehrte und Gräber, darunter in einer Moschee das der zwölf Söhne Jakobs, deren Namen auf einer Inschrift aufgezählt stehen.

Am Sonntag 9. April wieder aufbrechend kommt man zuerst zum Grabe des العزير (so auch die Map: *el-'Ozeir* und so schon Yakût III, 745, also Esra. Es leidet indess keinen Zweifel, dass dieser Name aus Eleazar, den auch 'Ulaîmî 423 hier kennt und den nach dem Jichûs ed. Hottinger Cippi p. 50 die Juden hier verehren, verderbt ist. Ursprünglich geht das auf die Samariter zurück, die in 'Avartâ ihre Hohenpriester Eleazar und Pinehâs begraben glauben Chron. Samar. im Journ. As. 1869 XIV, 411. 450. Liber Josuae ed. Juynboll c. 39, wo عويرة statt عورتا zu lesen ist) auf einer Höhe, ein altes zerstörtes Gebäude mit dem steinernen Grab in einer Höhle darunter; die Juden besuchen es und es finden sich hebräische Inschriften. Dann zu dem Dorf عورتا, wo 40 Propheten begraben sind, deren Namen die Einwohner nicht wissen (70 sagt Yâkût; die 70 Aeltesten des Jichûs). Haravî sagt, dass das Grab Josua's hier sei (so die Samariter Lib. Jos. a. a. O. und Abulfatch p. 34), 'Ulaîmî, dass dies in كفر حارس sich befinde. Ebenso sind hier die Propheten الفضل (besser wohl Yâkût übereinstimmend mit Guérin Samar. I, 461) in einem steinernen Grab und المنصور (Guérin a. a. O.) in einer alten zerstörten Moschee bestattet. Es findet sich ein grosser mit Steinen erbauter Teich. Man übernachtet in جماعين; in der Nähe ist ein weit sichtbares Grab der Kinder Jakobs. An diesem Orte hatten des Verfassers Vorfahren, die بنو قدامة, gewohnt, waren aber nach der fränkischen Eroberung mit den Gelehrten und Frommen Jerusalems nach Damaskus ausgewandert und hatten sich in الصالحية am Kâsiyûn angesiedelt. Einer derselben, Abu 'Umar ibn Kudâma, hatte dort eine bekannte Moschee und Madrasa erbaut.

Am Montag 10. April kommen sie über das Dorf مَرْدَى, die عقبة اللبن, wo unterhalb ein Khân mit Teich und gutem Wasser ist, vorbei am Grabe des Abdalrahmân ibn 'Aus (die Map of w. P. hat hier *Abu el-'Auf* auf hohem Berge, offenbar dasselbe), dann über das Dorf سنجل nach يبرود, wo sie in einem Gemeindegasthaus منزل übernachten. Der nächste Tag führt über البيرة, die Höhe dahinter, von der aus man Jerusalem erblickt, an der Madrasa الجراحية vorbei in die Stadt, wo Abdalghânî sein Quartier in der von Kâitbây gegründeten, unmittelbar an das Haram anstossenden und über der Hanbaliten-Moschee gelegenen Madrasa السلطانية nimmt. (Ueber diese vgl. 'Ulaimî 659, den des Verfassers Beschreibung ergänzt und modificirt.)

Der Verfasser bringt 17 Tage in Jerusalem zu, täglich beschäftigt, alle dem Muslim interessanten Localitäten (von christlichen nimmt er keine Notiz) und Klöster und eine grosse Anzahl frommer und gelehrter Leute aufzusuchen oder ihren Einladungen zu folgen und mit ihnen Unterhaltungen theils gelehrten, theils stufischen Inhalts zu pflegen. Ein mehrfach berührtes Thema, das den erleuchteten Köpfen grosse Schwierigkeit macht, ist die Geschichte Pharaos. Bei allen einzelnen Oertlichkeiten und deren Geschichte bezieht er sich namentlich auf 'Ulaimî und theilt lange Stellen aus ihm mit. Desshalb ist hier nicht viel Neues enthalten, etwa Kleinigkeiten in Beziehung auf die augenblicklichen Zustände einzelner Heiligthümer, und ein blosser Auszug des Tagebuchs (Jerusalem nimmt allein 200 Blätter der Handschrift ein) würde ermüdend sein. Es sollen daher nur ein paar Notizen, die bemerkenswerth erscheinen, ausgezogen werden.

Das ganze Haram mit Schuhen zu betreten ist verboten. Man legte daher im Winter eine Bretterreihe تخت طويل من الخشب von der Treppe im Westen bis zum Thor der Şakhra-kuppel. — Für die Aechtheit der Fussspur Muḥammad's hat er das auch anderswo übliche Argument: „Was denkst du bei der Menge der Gelehrten und Frommen, der Grossen und der Kleinen, der Männer und der Frauen, wenn sie alle dir sagen, dass dies die Fussspur des Propheten ist, und wenn du jeden einzelnen von ihnen fragen würdest, so würde er dir das antworten, bis auf die kleinen Kinder.“ (Aehnlich Ibn Baṭṭa I, 117). — Der Platz des Haram ist mit Feigen- und Zürgelbäumen (ميس vgl. M. J. MÜLLER Beitr. z. Gesch. der westlichen Araber S. 63) und mit uralten Oelbäumen aus byzantinischer Zeit besetzt. — Die

Sulvān-Quelle, zu der man auf ungefähr zwanzig Stufen hinabsteigt, hat süßes wohlschmeckendes Wasser; darüber (oder: oberhalb فوق) ist eine kleine Moschee, umher schöne Gärten der Sulvāner. Das Wasser soll, des gleichen Geschmacks wegen, von einem Bad im sūk al-kaṭṭānīn oder, wie dies anderswo heisst, von dem حمام الشفاء, zu dem es unter dem Haram her kommt, herabfliessen. — Auf dem Oelberg in einer زاوية, in die Stufen hinabführen, ist das Grab der ربيعة العدوية (so falsch für رابعة), + 135 oder 185. So 'Ulaīmī 208, der Ibn Khall. n. 230 p. 263 Sl. ausschreibt. Haravī aber sage, es sei in Baṣra. Dies ist das Pelagia-Grab. — Den grossen Johannisbrotbaum, von dem 'Ulaīmī 411 spricht, fand der Reisende vom Wind umgestürzt noch liegen; er war auf einer Estrade مصطبة gepflanzt, und um ihn als Umgebung ein Gebäude. — Eine besondere Beschreibung, die einzige dieser Art, wird der Einrichtung des Maulavī-Klosters التكية gewidmet. Man steigt auf Treppen in das erste Stockwerk, das eine weite und hohe Terrasse (so mag hier ساحة übersetzt werden; gemeint sind die flachen Dächer, welche nach Jerusalemer Bauart neben einander, aber auf ungleicher Höhe über den verschiedenen Partien eines Bauwerks liegen), auf einer zweiten Treppe zu einer kleineren Terrasse und dann auf einer dritten, „fast waren wir zum Himmel hinaufgestiegen“, in eine noch kleinere, alles von gewaltigen Steinen gebaut und gewölbt. Sie treten ein in einen weiten, mit schönen Steinplatten دُفوف getäfelten, mit Arcaden رواقات und Sopha سدة versehenen Divān (wohl Kuppelzimmer nach dortiger Weise) mit einem kleinen Teich, in dem fortwährend Wasser sprudelt, mit Steingewölben und Fenstern شبابيك, die eine weite Aussicht über das Land bieten (vgl. TOBLER Topogr. I, 608), und werden hier vom Shaikh und den Brüdern empfangen. — Besondere Erwähnung findet das Rosenwasser von Jerusalem.

Zwei Ausflüge machte der Verfasser von der Stadt aus. Am 17. und 18. April pilgerte er mit vielen Freunden und einer Schaar Spahi سباهية auf anstrengendem Wege zum Mosesgrab الكتيب الأحمر, dem „rothen Hügel“. Das Heiligthum ist von einem aus Kalk und grauem Stein errichteten Bauwerk umgeben und der vorausseilende Khādim hatte es ihnen aufgeschlossen. Innerhalb der Grab-kubba zeigen sich wunderbare Erscheinungen,

man sieht Figuren sich bewegen, die die auf- und absteigenden Engel sein sollen. Diese Erscheinungen zeigten sich erst seit der Zeit des Bibars nach 660 (der nämlich die Kuppel hatte erbauen lassen). Sie erblickt nur, wer keine grossen Sünden hat; andere werden durch Sturm und Staub bekehrt. Auch schon 'Ulaimî 93 spricht davon. Dass etwas Thatsächliches zu Grund liegt, ist unzweifelhaft. VANSLEB (auf den schon SAUVAIRE zu 'Ulaimî p. 26 verwiesen hat) Nouv. Relat. p. 158 und SICARD in Paulus Sammlung V, 47. 50 berichten als Augenzeugen ganz Aehnliches über etwa durch Lichtreflexe hervorgerufene Schattenbilder in einer oder vielmehr zwei koptischen Kirchen in Aegypten und wir wissen ja aus neueren und neuesten Vorkommnissen in unserer Nähe, dass, wenn einer einmal die Mutter Gottes auf dem Pflaumenbaum gesehen hat, sofort auch alle Uebrigen sie sehen. Ueber die Bewahrheitung des Wunders hat يوسف بن محمد ابن ابى يوسف eine risâla geschrieben. Unser gelehrter und gläubiger Muslim kommt nun in die Verlegenheit, dass dieser auf einem Ausspruch Muḥammads beruhende الكتيب الاحمر (Bukhârî II, 359, 1 Krehl. Ta'labî Prophetengesch. p. 266 Kâh. 1)) auch bei dem مسجد القدم etwas südlich von Damaskus (Ibn Bat. I, 227) gelegen habe (dafür wird u. A. Ibn Gubair p. 284 angeführt; die von diesem genannten غولية und غيلية seien zwei Dörfer, die سبينات und سبينة heissen) und die Aechtheit dieses andern Mosesgrabes in zwei Schriften: تحفة الحبيب فيما ورد في الكتيب von Muḥammad ibn Ṭulûn (WÜSTENFELD Geschichtsch. n. 522) und برهان von تبیین الامر القديم المروى في تعيين في قبر الكليم und المدين ابراهيم بن عبد الرحمن ابن (sic) ابراهيم بن ضيا بن سباع الفخري, ferner von Ibn 'Asâkir und anderen aus Traditionen vertheidigt sei, denen er sich nicht entziehen kann. Er hilft sich, indem er meint, auch sonst seien ja Leichname in andere Gräber übertragen worden, wie der Josephs, und die Engelserscheinungen bewiesen für die Aechtheit auch dieses Grabes. — Es finden sich hier Steine, die, wie er selbst gesehen, wie trocknes Holz brennen. Abends ersteigt er die Höhen, von denen das todte Meer sichtbar ist, über das er Stellen aus verschiedenen Büchern,

1) Da hiernach das Grab „zur Seite des Weges unter oder bei dem rothen Hügel“ gelegen haben soll, so kann sicher nicht die judäische Oertlichkeit gemeint gewesen sein.

namentlich aus Mas'ûdî (I, 96, wo er كقولى وفرعون und die Bulaker Ausgabe كقولى وفرعون liest¹⁾) und meint, dies möchten in alter Zeit wohl zwei Dörfer von Bâniâs und der Hûla, die jetzt بحيرة قدس heisse, gewesen sein) und aus dem ما لا يسع über den Asphalt excerptirt.

Nachdem sie dort übernachtet, kehren sie zurück über das قبر الراعى (die Map: *hasan al-râ'ai*), ein grosses und verehrtes Grab, das aber kein Gebäude hat, sondern einen Umkreis von Steinen (jetzt ist eine Capelle dort GUÉRIN Sam. I, 20), und von einigen für das Grab Moses' gehalten wird, und über العيزارية, wo der Prophet العيزار Eleazar (vgl. 'Ulaîmî, den der Verf. auch citirt; 423) in einer Moschee verehrt wird, zu der fünf Stufen hinabführen.

Sehr ausführlich beschreibt der Verf. den zweiten Ausflug vom 20. bis 22. April nach Hebron und giebt viele Auszüge aus 'Ulaîmî und Haravî, z. B. die Stelle des letzteren über das Eindringen in die Grabhöhle, die schon SCHEFER Nassiri Khosrau 102 und Archives de l'Or. Lat. I, 607 übersetzt hat und die aus Yâkût II, 468 und Kazvinî II, 125 bekannt war. Der Weg führt am Grab des ابو ثور vorbei; das in Ruinen liegende Dorf heisst قيبوس (so 'Ulaîmî 410 und 488, bei SAUVAIRE; TOBLER denkt richtig an Procopius); dann am Grab der Rahel und dem makâm des الخضر ابى العباس vorüber. Die Quelle von حاحول, an der früher ein Gebäude gewesen zu sein scheine, bleibt zur Linken, die Quelle der Sara عين سارة zur Rechten, ehe man حبرون erreicht. Von dem Minaret und dem Kloster Ali des Plärrers البكاء an gut gebauten Häusern emporsteigend findet man rechts einen Wasserteich, links eine Treppe von mehr als zwanzig Stufen. Oben zu deren Rechten ist der Eingang zu der Küche, in welcher das für die bei der Moschee zu geistlichen Zwecken sich Aufhaltenden المجاورون bestimmte Mahl Abrahams

1) Sein Text stimmt näher zu der Bulaker Ausgabe, z. B. I, 98, 3, wo beide عينها gegen علتها der Pariser haben. Die Stelle der Reise über das todte Meer hat Hr. SCHEFER Nassiri Khosrau p. 57 vollständig übersetzt, aber wenn er den Abdalghânî von seinem Werke اخبار الزمان sprechen lässt, übersehen, dass nicht jener, sondern Mas'ûdî hier redet.

سماط الخليل, in einem Weizenbrei شيشة bestehend, bereitet und nach dem Abendgebet unter Rührung einer Trommelmusik vertheilt wird.

Die Beschreibungen muslimischer Augenzeugen über das von Wenigen und flüchtig betretene Haram haben noch immer ein Interesse. Zu der von QUATREMÈRE veröffentlichten 'Ulaimi's (dieser ist der Ungenannte bei ROSEN) sind noch die kurzen Ibn Batûta's I, 115 und Nâsirî Khusrau's p. 100 hinzugekommen, und ROSEN's Plan und Beschreibung Ztschr. f. Erdkunde 1863. N. F. XIV, 369 ff., sowie PIEROTTI's Plan (der neuestens in seinem La Bible et la Palestine au XIX. siècle. Nîmes 1882 wiederholt ist) haben diese wenig anschaulichen Schilderungen erst verständlich gemacht. So mag auch die 'Abdalghānī's mitgetheilt werden.

Gerade von der Treppe aus ist die Eingangsthür, welche in eine gewölbte und mit Platten belegte Galerie (ساحة, so etwa hier in Ermangelung eines treffenderen Ausdrucks zu geben) führt; rechts von dieser ist ein Gitter شعيرة (cod. شعيرة) ganz von Kupfer, hinter dem sich eine dem Publicum nicht zugängliche, weite, gewölbte und auf Säulen ruhende Galerie ساحة befindet, die الجاولية, eine von Gâvalî 720 (1320) gebaute Moschee (vgl. auch Maḡr. Khit. II, 398, 35). Zur Linken des in das grosse Thor Eingetretenen ist ein Thor, das zu der Hauptmoschee جامع führt, in deren Mitte Abrahams Kenotaph تربة in einem eignen Raume بيت مستقل und die Kenotaphe seiner Kinder sind. Sie selbst liegen in einer Höhle unter diesen Verehrungsstätten مقامات begraben. Die Reisenden beginnen die Pilgerrunde nach der Verbeugungsceremonie vor dem Mihrâb mit dem Grabe Abrahams, dessen verschlossenes Thor sich ihnen öffnet, und sehen vor dem Gitter stehend die Grabstätte, dann die der Sara, dann die des Isaak, wo sie auf der Schwelle der Thür stehen bleiben, ebenso wie bei der der Rebecca. Dann gehen sie über den offenen Hof zum Grabe Jakobs und dem ihm gegenüberliegenden seiner Frau, wieder auf den Hof und zu der westlichen (d. h. südwestlichen, der Mihrâb wird als Süden betrachtet) Halle رواق durch eine Thür zum Grab Josephs des Sohns Jakobs, zurück in die Moschee und zum Mundloch der Höhle فم الغار, das an die Wallfahrtsstätte مزار Abrahams anstösst, zwischen dieser und der Isaaks ¹⁾. Ueber ihm ist eine gewölbte Kuppel mit vier Säulen

1) Bei den Berichten über das Innere der Höhle wird namentlich durch den bestimmtesten, den des Ibn Batûta, klar, dass eine zu seiner Zeit schon

und Tag und Nacht sind Lampen قناديل angezündet. Nachdem sie im Hof aus der Küche bewirthet sind, gehen sie zum Eintrittsthor hinaus, ziehen ihre bei dem Pfortner zurückgelassenen Schuhe an und steigen die Treppe hinab zum Wallfahrtsort Josephs des Zimmermanns النجار, sodann zur Wallfahrtsstätte Josephs an ihrem ursprünglichen Ort في مزاره الاصلی, unterhalb des oben erwähnten. Es verhält sich damit wie mit den beiden Gräbern ضريح des Ibn al'arabi in der Moschee von Şâlihiyya bei Damaskus, über die der Verf. eine risâla السّر المختبى في ضريح ابن العربي geschrieben (n. 29 bei FLÜGEL a. a. O.).

Von der bekannten Urkunde Muḥammad's zu Gunsten des Tamim al-darî ('Ulaïmî 429) bringt der Verf. zwei andere etwas abweichende Recensionen bei, eine mit den Unterschriften 'Abbâs ibn Abdalmuttalib, Ġahm ibn Kaïs und Sharahbîl ibn Hasana, die andere mit denen des Abubekr, 'Umar, 'Othmân, Alî, Muâviya, so wie eine von Abubekr an Abû 'Ubaida gerichtete.

Am 21. April wallfahrtet die Gesellschaft mit vieler Begleitung über Wüsten und hohe Berge zum مسجد اليقين, genannt weil Lot beim Anblick der Zerstörung gesagt habe ايقنت ان وعد الله حق, und sieht die Fussspur Abrahams in einer Moschee. Dort war (früher?) das Dorf ياقين (sic; so schreibe auch Haravî). Dann kommt sie zur Höhle der Töchter Lots und über كفر البريك, welches Haravî كفر البريك schreibe und das jetzt قرية بنى نعيم heisse, wo das Grab Lots ist. Es war Absicht in سيعير das Grab Esau's العيص aufzusuchen, aber um das Freitagsgebet in Hebron nicht zu versäumen, war Umkehr im Angesicht des Ortes geboten.

In Hebron reiten sie noch zur مغارة الاربعين hinauf, vorbei an einem sehr grossen Baum (wohl SCHUBERT's Pistazie bei RITTER XVI, 213), um die eine Steinbank und unter der eine Quelle ist, zu welcher man auf Stufen hinabsteigt. Die Höhle öffnet sich in eine Moschee und soll mit der Höhle Abrahams zusammenhängen. (Vgl. ROSEN ZDMG. 1858 XII, 479. 480, der vom دير الاربعين spricht.)

vermauerte Thür bei dem Minbar in der Nähe der Kibla oben in der Moschee zu einer Treppe führte, durch die man in die Höhle hinabstieg. Diese meinten die Tempeldiener (nicht nothwendig Eunuchen) bei 'Ulaïmî, sie hielten nicht etwa, wie ROSEN erklärt, die Treppe für einen Minbar.

Am Sonnabend 22. April kehren sie von Hebron zurück. Sie besuchen die Grabstätte des Jonas bei dem Dorfe **حلحول**, das sie leer finden; die Bewohner leben im Sommer unter harenen Zelten und im Winter gehen sie in das Ghor. An den drei Teichen der Wasserleitung (die Stelle ist übersetzt von SCHEFER zu Nassiri Khosrau p. 83) vorbei kommen sie nach Bethlehem und verehren die Geburtsstätte Jesu und die Moschee, die 'Umar gebaut haben soll. Die Einwohner, zur Hälfte Muslimen, zur Hälfte Christen machen Rosenkränze aus Oelbaumholz, die sie am Weg anbieten und von denen auch der Verf. kauft. In dem Wallfahrtsort **مزار** des Abu Taur ist Niemand. In Jerusalem steigen sie in ihrem früheren Quartier ab.

Vom 22. bis 28. April nehmen sie weitere geistliche Sehenswürdigkeiten in Augenschein und machen Abschiedsbesuche. Der Verf. schreibt, was unsern ehemaligen Stammbüchern entspricht, den Bekannten Igāzen oder auf ihre Igāzen Verse und anderes, zum Theil sufischen Inhalts (**في طريق الخلوتية, في طريق الشاذلية**). Am Sonnabend 29. April treten sie ihre Rückreise an auf demselben Wege, auf dem sie gekommen, über **البيرة, سنجل**, wo im Zelt übernachtet wird, nach Nābulus. Hier bleiben sie vom 31. April bis zum 2. Mai.

An Moscheen werden erwähnt **جامع النصر** (ROSEN Nābulus ZDMG. 1860 XIV, 635), worin unter einer steinernen Estrade **مصطبة** die Gräber der Märtyrer sein sollen; **مسجد الخضراء** (nicht, wie bei ROSEN 623 durch **الشجرة**, sondern durch **الروضة** erklärt), eine alte steinerne Moschee mit reich bewässertem Garten, mit einer Höhle, darin die Söhne Jakobs sind; die Moschee, die früher Jakobs Haus war, alt, mit zerstörten Mauern und Stützen **اركان**, in einem Garten südlich von einem grossen viereckigen Teich, mit Hausteinen gewölbt, worin angeblich die Mutter der Söhne Jakobs gewesen sei; **الجامع الساطور** und **الجامع الصغير** (die letzten nicht bei ROSEN). Von Andachtsorten wird die **زاوية القدم** erwähnt, in der dieser begraben sein soll; hier sind Canäle zur Gartenbewässerung, die von **راس العين**, das auch **عين الرصاص** heisst (wohl derselbe Name, der bei ROSEN 637 *ain el-muraṣṣa* lautet), herkommen. Die schönen, Privatpersonen gehörigen Paläste werden erwähnt.

Am 3. Mai werden sie bis zu der Quelle بئر الحنم begleitet und übernachten in قَبَائِيَّة; der nächste Tag bringt sie nach Gínin, wo sie zwei Tage verweilen und ein nahegelegenes (sonst nicht erwähntes) Dorf مَغْرَا السَّعَادَة besuchen. Am 6. Mai reisen sie bis عَيْن التَّجَار, wo sie diesmal innerhalb des Khâns Quartier nehmen; umher herrschte Unsicherheit, die Stiftung war verwüstet und wenig zu haben. Am 7. kommen sie über المنيّة, wo diesmal rothblühende Oleander am See sind, und über die Josephs-cisterne zur Jakobsbrücke, wo sie in dem von Menschen leeren, von Thieren vollen Khân eine Flohnacht لَيْلَة بَرِغَوْتِيَّة in unerquicklichstem Schlaf zubringen. Der Missmuth des Verfassers äussert sich in einem Gedicht, in welchem er die zehn Leiden dieses Aufenthaltes beschreibt. Am 8. Mai ersteigen sie die lange Chaussee جسر bald gehend, bald reitend, um über die auf dem Weg aufgeschichteten Steine zu kommen, dann passiren sie den langen und breiten Wald, der voll von Räubern ist. Sie kommen zu einem Araberstamm, der unter hârenen Zelten wohnt, dann nach Kûnaiṭira, am 9. Mai nach سَمْع und am 10. Mai, dem letzten der Reise, nach Damaskus. Der Verf. feiert seine Rückkehr mit einem Gedicht von 125 Distichen, in denen er die Reise recapitulirt. Die Beschreibung der Reise ward am Mittwoch 5. Duḥigga 1101 (8. Sept. 1690) vollendet.

Von Orten, die gelegentlich z. B. als Heimath gewisser Personen erwähnt werden, kommen vor: الرينت nahe bei dem Gebiet von Şafad (wohl *reineh*, eine halbe Stunde nördlich von Nazaret GUÉRIN Galil. I, 165), فالوجة bei Ghazza (näher bei Baitgibrîn) und بيتلید nördlich von Sabastiya; auch ein Dorf داقورة, woher einer من بنى كنانة ist, ohne dass über die Lage dieses Ortes etwas gesagt wäre.

Abulwalid Ibn Ġanāh und die neuhebräische Poesie.

Von

Prof. Dr. W. Bacher.

Abulwalid giebt im 28. Capitel seiner Grammatik¹⁾ einen interessanten Bericht über sein Verhältniss zur Dichtkunst. Nachdem er mit gewinnender Offenheit gestanden, dass diese durchaus nicht seine Sache sei und er nicht darauf halte, als Dichter gepriesen zu werden — ebenso offen gesteht er ein anderes Mal seine Incompetenz in talmudischen Dingen²⁾ —, kann er doch nicht umhin, seiner poetischen Versuche in der Jugendzeit zu gedenken. Er erzählt, dass gegnerische Eifersucht seine Verse dem Dichter Ibn Chalfon zugeschrieben habe³⁾, so dass einer seiner Schüler, als er vor mehreren Toledanern auf den wahren Ursprung jener Verse hinwies, keinen Glauben fand. Doch wandte sich auch Abulwalid in seinen reiferen Jahren von der Uebung der Dichtkunst ab, so bewahrte er ihr dennoch ein lebhaftes Interesse und citirt an mehreren Stellen seines zweitheiligen Hauptwerkes Verse aus neuhebräischen Dichtungen, theils als Zeugen des Sprachgebrauches, theils zur Erörterung von auffallenden in ihnen gebrauchten Ausdrücken und Bildungen. — Von besonderem Interesse sind zunächst die Citate aus der liturgischen Poesie, die er zur Bezeugung von Wortbedeutungen in einigen Artikeln seines Wörterbuches beibringt.

Im Artikel **זחין** bespricht er Hiob 41, 4 und bemerkt über **זחין**, es sei ein Hapax legomenon und bedeute dem Inhalte angemessen „Stärke“ oder dergl.; die Dichter aber hätten das Wort in der Bedeutung „Rede“ (**الكلام**) angewendet, wonach **זחין ערכו** soviel

1) Rikma, ed. Goldberg, p. 185 f.

2) S. Derenbourg, Opuscules et traités d'Aboulwalid, p. IX.

3) . . . והגיעה הקנאה בקצת אנשים שכתב ממני חרוזה נאה. **בספר ויחם אותה אל אבן כלפי המשורר**. Für **אבן כלפי** ist zu lesen **ר' יצחק בן כלפון המשורר**, und dieser ist identisch mit **אבן כלפון**, der Rikma, p. 122 erwähnt ist. Vgl. Grätz, Geschichte der Juden, V, 396 und Derenbourg, a. a. O., p. VII.

sei als **ערכו** ¹⁾. Unter den Dichtern sind hier in erster Reihe die Paitanim zu verstehen, bei denen **חין** — mit **הרחוק**, flehen, in Zusammenhang gesetzt — „Gebet“, also auch Rede bedeutet ²⁾.

Im Art. **פַּעֲנָה** führt er für **פַּעֲנָה**, Gen. 41, 45, das er als Perfectum nach dem Muster von **פָּרַשׁ**, Hiob 26, 9 erklärt, die Uebersetzung des Targum an (**גָּלִין לִיה**) und knüpft daran die Bemerkung, dass alle Pindichter (**جميع ال سينين**) diese Bedeutung „offenbaren“ mit dem Worte verbunden hätten, besonders der Ausgezeichnetste unter ihnen **Jôsê b. Jôsê**, der in einer bekannten und berühmten Dichtung (**في كلام مشهور معروف له**) folgenden Vers habe:

סדור מרכבה חזה בחצומות עניו

מפַּעֲנָה (המפַּעֲנָה V.) צפונות וסתומות ³⁾.

Eine andere Stelle aus einem liturgischen Stücke dieses ältesten der synagogalen Dichter citirt Abulwalid im Artikel **נכר** ⁴⁾; er bemerkt, dass auf Zephania 1, 8 (**הלובשים מלבוש נכרי**) angespielt habe **Jôsê b. Jôsê** in seinen Worten:

ברוך לנכר לובשי מלבוש לא יארח למולם
ברוך מלך ממליך מלכים ושורק עמו ומשבר עולם
ברוך שאמר והיה העולם.

Das zweite Wort in diesem Citate ist wohl **לְזַכֵּר** zu lesen ⁵⁾.

Von den liturgischen Dichtern gilt endlich auch das, was im Art. **שנאן** gesagt ist ⁶⁾, dass dieses Wort (aus Psalm 68, 18) bei

1) Kitāb-ul-uṣūl, ed. Neubauer, p. 82. Z. 19—23. Im Art. **חין**, 223, 23 giebt Abulw. nur die erste Erklärung: **وشدة مقاومته**, die Kraft seines Widerstandes. Ibn Esra, Kimchi und die Neueren identificiren **חין** mit **חָיִן**.

2) S. Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters, p. 392. Zunz zählt daselbst **חין** zu den Neubildungen des postanischen Hebraismus, während es, wie aus Abulwalid ersichtlich, Herübernahme des biblischen Wortes in der supponirten Bedeutung ist.

3) Kitāb-ul-uṣūl, 595 f. — Hiernach ist zu ergänzen, was Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, S. 28 (vgl. Die syn. Poesie des Mitt., S. 429) nach einer späteren Quelle von diesem Verse anführt: **חזה בחצומות מפַּעֲנָה צפונות וסתומות**. — David Kimchi im Wurzelwörterbuche, s. v. **פַּעֲנָה**, citirt nach Abulwalid die Worte des **פייט**: **סתומות וסתומות**. Ueber die Verwendung und die Conjugation dieses Wortes bei den liturgischen Dichtern s. Zunz an der zuletzt angeführten Stelle.

4) K. ul-uṣūl 436, 1—5; die Stelle fehlt in der Oxfordter Handschrift, sowie in der hebr. Uebersetzung.

5) Ueber **ל**, **ב** und **כ** vor dem Verbum finitum s. Zunz, Die syn. P. d. M., 380 f.

6) K. ul-uṣūl 754, 4 f.: **قد كثر استعمال الشعراء لهذه اللفظة في الملائكة فيسمونهم שנانيين**. Vgl. Kimchi s. v.: **הזאת**.

den Dichtern sehr oft auf die Engel angewendet werde, welche sie שַׁמַיִם nennen. — Von einem anderen, in der h. Schrift ebenfalls nur im Singular gebrauchten Worte, von תָּל, Thau, bemerkt er ¹⁾, dass die Dichter dazu die Mehrzahl תָּלִים gebrauchen, ohne darauf hinzuweisen, dass diese Pluralform im talmudischen Neuhebräisch bezeugt ist ²⁾.

Häufiger sind die Citate Abulwalid's aus der nicht-liturgischen Poesie. — Im Art. גָּז rechtfertigt er Ḥajjāg, der unter dieser Wurzel dem Niphal נָגַז (Nahum 1, 12) nicht die gewöhnliche Bedeutung von גָּז scheeren, abschneiden zugeschrieben hatte, mit der Annahme, dass er jenes Wort in der Bedeutung vorübergehen (جَار) genommen, wie der Dichter (السَّاجِع) es anwendet, wenn er sagt גָּז gleichbedeutend mit עָבַר gebrauchend):

אֶחָד בְּלֹב רָגַז כָּל אֲשֶׁר עָלִי גָז ³⁾

Im Art. גָּלֵב citirt er einen Vers, in dem ein Dichter gewisse Leute verspottet hatte (قال الشاعر يهجو قوما) und dabei das Verbum zu dem in der h. Schrift (Ezech. 5, 1) nur als Nomen vorkommenden גָּלַב anwendete:

וּבְשִׁמְחָתוֹ בְּעֵץ הָאֲגוֹז צְבֻרָתוֹ וּבְזָקָתוֹ מְגִלְחָתוֹ גְּלוּבוֹת ⁴⁾

Im Art. חֲרוּזִים erwähnt er, dass nach dem biblischen חֲרוּזִים, an Schnüre gereihte Edelsteine (Hoh. 1, 10), die Reime von den Dichtern חֲרוּזִים genannt wurden, weil sich die Reimzeilen nach bestimmten Buchstaben aneinanderreihen ⁵⁾.

Den Art. נֶחֱץ leitet er mit der Bemerkung ein, dass die Dichter dies Wort, nach I Sam. 21, 9, in allen Formen der Verbal-flexion anwenden und נ als ersten Radical betrachten ⁶⁾.

Die drei Anfangverse eines Gedichtes citirt er im Art. עֲנָה, zu welcher Wurzel תַּעֲנֶנֶה Ruth 1, 13 gehöre, wie auch Ḥajjāg an-

ומן هذا سميت الشعراء القوافي خروزي لان نظامها ومن هذا قراءو לקצות: חרז. Kimchi am Schluss des Art. חרז. עליו חרופ מא בחי השירים שהם דומים זה לזה בתכלית בשלוש אותיות או בשתיים. חרוזים. Vgl. Steinschneider, Jewish Literature, S. 335.

1) K. ul-usûl, 268, 21.

2) S. Levy, Neuhebr. und Chald. Wörterbuch, II, 158 f.

3) Kitāb-ul-usûl 130, 31 ff.

4) Ib. 136, 9 ff.

5) Ib. 247, 19 f.: ومن هذا سميت الشعراء القوافي خروزي لان نظامها

ומן זה קראו לקצות: חרז. Kimchi am Schluss des Art. חרז. עליו חרופ מא בחי השירים שהם דומים זה לזה בתכלית בשלוש אותיות או בשתיים. חרוזים. Vgl. Steinschneider, Jewish Literature, S. 335.

6) Ib. 426, 6 ff.

genommen hatte. Der citirte Dichter hatte das Verbum in der Bedeutung „warten“ verwendet:

פָּאָת צפון וגם תימן אָצוּהָ שְׁלומי לךְ ואחותי תְּחוּהָ
אָצוּהָן (אָצוּ אותם V.) וגם אבכה אֶלֶיהֶן וְאֶעֱנֶה וְעָדִיהֶן אָקוּהָ
וְשִׁיבוּנִי שְׁלום אֲחִי וְרַעֲי וּמְרִיחוֹ בְּתוֹךְ לְבִי (בְּתוֹכֶן לִי V.) יְשׁוּהָ
Dazu bemerkt er, dass unter פָּאָת וגם ת' die Winde dieser Himmelsgegenden zu verstehen sind¹⁾.

Zum Verbum פָּצַל (Gen. 30, 37 f.) citirt er die Verse zweier Dichter²⁾, zuerst die spottende Beschreibung eines spärlichen Bartes:

וְאִם תִּרְצֶה רְאוֹת דְּמִיּוֹן זָקְנוֹ רְאֵה עֵמֶק אֲשֶׁר רָעוּ בְּשָׁבִים
רְאֵה עֵנֶף אֲשֶׁר הָיָה מְכוּסָה בְּרֹב עֲלִים פָּצְלוּהוּ הַגְּבִים

Und dann:

אֵל תִּשְׁקוּת לִלְקוּת חֲבַצְלַת מְפֻצְלָה
וְנֶעַר וּבֶעַר חוּחִי וּמְלֻחִי וּפְרַחוּחִי

Das Wort פְּרַחוּחִי in dem letzteren Verse gehört zu פֶּרַח (Hiob 30, 12), welches Saadja mit „Dorn“ übersetzt³⁾, und welches, wie Kimchi mittheilt, nach Manchen aus פֶּרַח und חוּחַ (חוּחַ) zusammengesetzt sei⁴⁾. Nach Abulwalid jedoch gehört פֶּרַח zu אֶפְרַחִים und bedeutet die Leute, die ohne Stamm und ohne Vergangenheit sind und die eben erst anfangen, genannt zu werden. Zu dieser Bedeutung citirt er die spottenden Worte des Dichters (السَّاجِعُ حَيْثُ يَقُولُ يَهْجُو قَوْمًا):

מִה לְבָנֵי פֶרַח לְעוֹד נֹזֵם וְחַח וְלֹמֵר לֹא יֵאָדָה⁵⁾

Dieser Dichter ist kein Anderer als Menachem b. Sarûk, in dessen Namen diesen Vers Salomon Parchon citirt⁶⁾, sowie

1) Ib. 502, 12 ff.

2) Ib. 579, 9 ff.

3) S. Beiträge von Ewald und Dukes, S. 107. Das nach Ewald „unbekannte“ Wort عَبْرَش, von Saadja selbst als الشوك erklärt, ist durch Verschreibung aus عَبْرَش entstanden (עברש aus עברש). Abulwalid (Art. פֶּרַח 586, 13 f.) citirt auch die Erklärung Saadja's, folgenderweise: وَقَدْ

فُتِّرَ فِيهِ الْعَكْرَشُ وَهُوَ نَبَاتٌ يَشْبَهُ الثَّيْلَ.

4) Wörterbuch, Art. פֶּרַח: שם מורכב ומשפטי: פֶּרַח: פֶּרַח וְחַח וְהוּא רִמָּז בּוֹ לְבָנֵי אָדָם הַנִּקְלִים וְהַנִּבְזִים, וְדָמָה אוֹתָם לְפֶרַח הַחוּחַ וְהַקוֹץ שֶׁאֵין בּוֹ מִמֶּשׁ.

5) K. ul-usûl 586, 10 f. Neubauer druckt unrichtig לענד für לעוד.

6) Machbereth, ed. Stern, Art. פֶּרַח: פֶּרַח לְבָנֵי מִה לְעוֹד בֶּן וְחַח.

noch vor Abulwalid, aber ohne Menachem zu nennen, Hajjûg den Vers anführt¹⁾, um die Form לעור statt לערות zu rügen²⁾.

Am Schluss des Artikels צרה rügt Abulwalid den Dichter, der fehlerhaft diese Wurzel in der Bedeutung von צר, fangen, gebraucht hatte, in dem Verse³⁾:

בְּאִמְרוֹ כִּי רָדָה בְּיוֹסֵד הָאֵל הָרָה וְכַצֵּשׁוֹר צָרָה חָכֵם הַשְּׂעִירִים

Der Verfasser dieses Verses ist Dûnasch b. Labrât und der Vers ist der 100. in dem der Kritik gegen Menachem zu Grunde liegenden Gedichte⁴⁾.

Im Capitel von den Nominalformen⁵⁾ zählt Abulwalid zum Muster מַלְעוּל auch das in zwei Wörtern geschriebene, aber nur ein Wort bildende פֶּקַח קוֹחַ, Jes. 61, 1. Daher ist es ein Fehler, bemerkt er hinzu, wenn ein Dichter folgendes sagt:

יֵעַן לְכָל דּוֹרֵשׁ הִיָּה נָר וְנִבְרַשׁ בְּאֵר יִסְרָשׁ וַיִּפְקַח קוֹחִי⁶⁾

Wo Abulwalid nur einigermaßen den Dichter, der einen ungewöhnlichen oder unrichtig scheinenden Ausdruck gebraucht, rechtfertigen kann, thut er es, mit Hinweis auf den Zwang des Metrums. Er bemerkt im 4. Capitel seiner Grammatik⁷⁾, dass die Dichter von בְּעָבוֹר das ב wegzulassen pflegen, wie dies ein Dichter im folgenden Verse gethan habe⁸⁾:

1) In der Einleitung zur Schrift über die schwachlautigen Verba.

2) Auch Abulwalid rügt: *ألا أنه لحن في قوله لعور مكان لعרות*. Auch hier steht irrthümlich לעור für לעור.

3) K. ul-usûl 600, 1 ff.

4) S. *חשובות דונש* (Criticae vocum recensione), ed. Filipowski, S. 3 und 22 f. Für רדה steht dort ירה, für ביוסד: כיוסד. Die Lesung bei Abulwalid ist die richtige, da כיוסד nicht ins Metrum passt, auch רדה einen leichteren Sinn giebt. Dûnasch sagt: dass Menachem behauptete, er (Saadja) hätte — unrichtig — יהרה (Jes. 11, 8) in die Abtheilung ה (יוסד) eine Form wie סוגר — seines Wörterbuches — gezwängt, und so wie einen Vogel zu fangen meinte den Weisen der Babylonier. — Vielleicht ist Abulwalid's Rüge ungerecht, da צרה auch in der Bedeutung nachstellen hier einen guten Sinn giebt.

5) Rikma, S. 66.

6) Menachem b. Sarûk, Machb. 154 b, spricht schon die Ansicht aus, dass פקח קוח möglicherweise ein Wort sei; doch giebt er in erster Reihe קוח als besonderes Wort, ähnlich an Bedeutung wie לקוח. Dieselbe Ansicht, die auch Raschi z. St. adoptirt, citirt David Kimchi z. St. und im Wb. s. v. פקח im Namen seines Vaters.

7) Rikma, S. 9.

8) Es ist Dûnasch, und der Vers ist der zweite des Entgegnungsgedichtes gegen Menachem; s. ed. Filippowski, S. 1, wo das dritte Glied des Verses fehlerhaft gegeben ist: *עבור ולא תוקש*. Jedoch muss für *תוקש* wirklich *תוקש*

וְהַצִּיר בָּקֶשׁ וְאֵל תְּהִיָּה עֶקֶשׁ עָבֹר לֹא חֲנֻקֶּשׁ בְּלִבּוֹת הַמּוֹרִים

Einige Grammatiker hätten den Dichter ob dieser Lizenz gerügt, jedoch mit Unrecht. „Es ist nicht tadelnswerth, wenn man durch die Nöthigung des Verses ein Wort auf seine ursprüngliche Form zurückführt; dies thun auch die Dichter einer anderen Sprache“. Genauer spricht er sich hierüber im Art. עָבֹר des Wörterbuches aus¹⁾: „Die Dichter erlauben sich den Gebrauch von עָבֹר ohne ב, was ihnen von den mir vorangegangenen Grammatikern verübelt wurde; ich aber tadele sie nicht dafür, da der Vers Zwang auferlegt²⁾, da ferner das ב in עָבֹר nur ein hinzugetretener Bestandtheil des Wortes ist. Das Hinweglassen des ב ist analog dem des מִן vor أَجَلَ bei den Arabern, die ebensowohl أَجَلَ מִן als أَجَلَ كَذَا sagen“³⁾.

Denselben Dichter — Dūnasch b. Labrāt — nimmt Abulw. gegen dieselben Grammatiker — die Schüler Menachem's — in Schutz hinsichtlich des Verses⁴⁾:

וְאֵל תַּחֲזֹר חֲמֹר זְמַן אֲרוֹךְ נִשְׁמַר וְרִיחוֹ לֹא נִמְרַ כְּשֶׁקֶט בַּשְּׁמֵרִים

Zu der Verbindung des כ mit dem Verbum finitum habe den Dichter der Verszwang gebracht; jedoch fand er in der heiligen Schrift die ähnlichen Verbindungen: לְבָרַם Koh. 3, 18 und בְּהִכִּין II Chr. 1, 4. Man muss zwischen Partikel und Zeitwort אֲשֶׁר hinzudenken⁵⁾.

Aus einem anderen, sonst unbekannten, Gedichte Dūnasch's ist der Vers:

עָדִי נָעַל רַגְלִי וּמַכְנִסִּי שְׂרָדִי

gesetzt worden; auch die Schüler Menachems (s. Anm. 3) citiren עָבֹר לֹא בְּלִבּוֹת. Im Literaturblatte des Orients, Jahrg. 1843, S. 228 steht für בְּלִבּוֹת gegen Siun und Metram אֵל בִּית.

1) Kitāb ul-usūl, 500, 20 ff.

2) لَانَّ الشَّعْرَ مَوْضِعَ ضَرُورَةٍ.

3) Die Grammatiker, gegen welche Abulw. sich wendet, sind die Schüler Menachems in ihrer Antwort auf die Angriffe Dūnasch's gegen M. S. Liber Responsionum, ed. Stern, p. 49. — Vgl. auch mein Abr. Ibn Ezra als Grammatiker, S. 22, Anm. 93.

4) Es ist der 5. Vers des Gedichtes gegen Menachem. In beiden in Anm. 8 vor. S. citirten Ausgaben ist für das gerügte כְּשֶׁקֶט, wahrscheinlich in Folge der Rüge, durch einen Späteren מְשִׁיקֶט gesetzt. Ebenso liest man in Menachems Machbereth, Art. אָחֹר (21a), anstatt des von Hājūg getadelten בְּטָרִם בְּטָרִם יִצְרִיתוֹ, das richtige יִצְרִיתוֹ.

5) Mikma, p. 11; kürzer dasselbe p. 31, bei Gelegenheit von בְּהִשְׁמֵרָה, Lev. 26, 43. Die Kritik der Schüler M.'s s. a. a. O. p. 49. Vgl. Abraham Ibn Ezra als Grammatiker, S. 142 und oben, S. 402, Anm. 5.

Denselben hatten die Schüler Menachems in ihrer Schrift gegen D. wegen des St. constructus נָעַל, statt נֶעַל, beanstandet¹⁾. Abulwalid vertheidigt an zwei Stellen seiner Grammatik²⁾ diese Form: an der ersteren kurz mit der Bemerkung, dass der Dichter, vom Metrum gedrängt, auch anomale Formen der h. Schrift, die sonst nicht als Muster gelten dürfen, nachahmen dürfe. Für נָעַל könne er רָחַב, Prov. 21, 4 von רָחַב Hiob 36, 16, und קָחַח II Kön. 12, 9 von קָחַח anführen. An der anderen Stelle führt er dieselben Argumente eingehender aus und weist auch darauf hin, dass sich Dūnasch mit כָּחַר Jes. 28, 8 nicht vertheidigen könne³⁾, da auch dessen st. abs. סָחַר laute. Er schliesst: „Wenn nun Jemand einwendet, warum diese Art der Bildung des St. constr. nicht überhaupt, sondern nur den Dichtern beim Verszwange gestattet sei, so antworten wir ihm, dass die erwähnten Beispiele nur Anomalien seien und nicht den Sprachgebrauch bezeugen können“.

Mit dem Verszwang entschuldigt Abulwalid, ohne auf ein biblisches Beispiel verweisen zu können, dass ein Dichter gegen die ausnahmslose Regel für וְיִעָרִים sagte וְיִעָרִים, in den Versen⁴⁾:

בְּאַחֲוֹתֵכֶם הָדַמְתֶּם חֲבָרִי עָמֹד רָגַע נְשִׁמוֹת חוּךְ פָּגָרִים
וּבִינֹתָן וְרֵעוֹתָן אֲדָמוֹת וּמְדַבְּרוֹת וְצִיּוֹת וְיַעֲרִים

Noch einen anderen Verstoss desselben Verses erwähnt Abulwalid, aber ohne ihn zu entschuldigen: וּבִינֹתָן וְרֵעוֹתָן stehe unrichtig für וּבִינֹתָן וּבִין רֵעוֹתָן. Hätte der Dichter das Unrichtige des Ausdruckes gekannt, so würde er, ohne das Metrum zu schädigen, für וְרֵעוֹתָן gesetzt haben: וְרֵעוֹתָן⁵⁾.

Mit dem Reimzwange entschuldigt Abulwalid die Bezeichnung Mose's, des Propheten, als מֹשֶׁה הַקְּרָחִי in den Versen:

נָא פֶּנֶת יִקְרָה וְעַרְבַּ מִּמִּי פָּרַח הַשְּׁבַעֲתִיךָ בַּחֲוֹרָה מֹשֶׁה הַקְּרָחִי
שֶׁאַחֲוִיתִי חֲחֹשֶׁב וְאֶזֶן לִי הִקְשֵׁב וְחִשּׁוּבָה הִשֵּׁב מְשִׁיבַת מְרוּחִי

Der von den Zeitgenossen des Dichters beanstandete Ausdruck bedeute soviel als „der Mose, der zur Zeit Korachs lebte“, ähnlich wie die Araber den Pharao, den Zeitgenossen Mose's als فرعون kennenzeichnen. Auch kann man sagen, dass der Dichter mit jenem Epitheton die Verwandtschaft M.'s mit K. bezeichnen wollte: „der Mose, welcher mit Korach denselben Grossvater (Kahath) hatte“⁶⁾.

1) Liber Responsionum p. 56 f., die Vertheidigung von Jehûdi b. Schescheth, dem Schüler Dūnasch's, ib. (besondere Pagination), p. 24 f.

2) Rikma p. 106 und 126 f.

3) Dies thut nämlich Jehûdi b. Schescheth a. a. O.

4) Rikma, p. 119: וְטַעַם הַמְשׁוֹרֵר . . . בְּהִרְאֹתוֹ יוֹד יַעֲרִים אֵךְ אֵין . . . אֲנַחְנוּ מֵאַשִּׁימִים אוֹתוֹ בְּעִבּוֹר דָּחַק הַמְשַׁקֵּל.

5) Rikma, p. 176 f.

6) Rikma, p. 140. S. Abraham Ibn Ezra als Grammatiker, S. 74, Anm. 17.

Der Reimzwang bewog einen Dichter, wie Abulwalid zur Bekräftigung seiner berühmten Annahme von Wortverwechselungen in der heiligen Schrift anführt¹⁾, statt des „Haares Absaloms“ (s. II Sam. 14, 26) „das Haar Adonija's“ zu nennen:

כְּמוֹ יוֹסֵף בְּצוּרָתוֹ וּבִשְׂעָרָאֲדֹנִיָּה

Doch lasse sich hierfür auch der Gebrauch der Araber anführen. Man hatte diesen auffallenden Namentausch durch Annahme eines Schreiberversehens beseitigen wollen, indem es ursprünglich geheißen hätte: וּשְׂעָרָאֲדֹנִיָּה. Doch hat er, so bezeugt Abulwalid, selbst in seiner Jugend den Vers in der ersteren Gestalt vom Dichter gelernt²⁾. — Aus dieser letzteren Angabe geht hervor, dass dieser Dichter kein Anderer ist als der Lehrer Abulwalid's, Isak b. Saul, von dem er noch andere Verse citirt. — Bei Besprechung der Nominalform מְצַלֵּל erklärt Abulw., dass man es dem Dichter nicht wehren könne, den Stat. constructus dieser Gattung der Nennwörter auch nach dem Muster קָל zu bilden, weil sich hierfür Beispiele in der heiligen Schrift finden. Dieser Ansicht sei Isak b. Saul gefolgt, als er von קָרַב den St. constr. קָרַב bildete, in dem Verse:

קָרַב לְבִי וְכָלִיוֹתַי³⁾ מִדְּהִימִים לְשַׁעֲשׁוּעֵי לְרַעֵי הַנְּעִימִים

Als ich dieses Gedicht — erzählt nun Abulwalid — in meiner Jugendzeit vor dem Verfasser las und — wie in den Exemplaren seiner Gedichte allgemein zu lesen war — statt קָרַב vorlas: סָגוּר, berichtigte er dies und belehrte mich auch darüber, wie so es kam, dass sich jene Aenderung in alle Abschriften einschlich. Ihre Urheber wären Isak b. Chalfon der Dichter und Jehādā b. Hanīgā gewesen, welche gerade bei Jakob Ibn Gau, dem in jenem Gedichte Gepriesenen, anwesend waren, als ihm das Gedicht zukam, und aus Missbilligung der Form קָרַב das Wort סָגוּר dafür setzten. Mit dieser Variante hätte sich das Gedicht dann von Cordova aus verbreitet. Abulwalid erzählt weiter, ihn habe Isak b. Sahal aus Telemsān bezeugt, dass Grammatiker in Aegypten den Dichter ob dieses Wortes tadelten und annahmen, er habe וְקָרַב im Psalm 55, 22 für gleichbedeutend mit קָרַב genommen und daraus קָרַב gebildet.

Eine andere, aber nicht entschuldigte, grammatische Lizenz

1) Rikma, p. 179: וְזָכַרְתִּי לְךָ דְּבָרֵי הַמְּשׁוּרָר הַנֵּה כִּדִּי שִׁיתָאֲמֵץ אֶצְלֶךָ. Abulwalid erklärt unmittelbar vorher, dass in I Kön. 2, 28 וְזָכַרְתִּי לְךָ דְּבָרֵי הַמְּשׁוּרָר הַנֵּה כִּדִּי שִׁיתָאֲמֵץ אֶצְלֶךָ stehe.

2) וְכֵן לְמִדְּנֻהוּ לְפָנָיו בִּימֵי הַבְּחָרוֹת וְזֶה קִבְּלֵנוּ מִמֶּנּוּ בּוּ.

3) Rikma, p. 122, vgl. Derenbourg, Opuscles, p. VII.

4) So muss für וְכָלִיוֹתַי gelesen werden.

fand Abulwalid, als er bei dem genannten Meister dessen Gedichte las, in dem Verse ¹⁾:

הַעִירוֹת וְחֹדֶשֶׁת אֲהָבִים וְהִלָּהֵבֵת וְהִשְׁקֵת קֶרְבִּים

Das *ה* in *הַעִירוֹת* müsse mit Pathach gelesen werden, wie in *הַעִירוֹתֶיהוּ* Jes. 45, 13, *הַחֲחֹת*, ib. 9, 4.

Ebenso ist es Isak b. Saul, dessen eigene Rechtfertigung eines seiner Verse Abulwalid als von ihm selbst empfangen tradirt ²⁾. In dem Verse:

בְּנוֹת עֵינָיו הִדְיֹבוֹנִי בְּגֵאוֹחַם יְרִיבוֹנִי

ist das erste Wort Plur. zu *בת* = *בבת* (Echa 2, 18), und zwar so gebildet, als ob es von *בת* Tochter käme, wegen des äussern Gleichlautes beider Wörter; die Araber erlauben sich dasselbe. Diese Lizenz, meint Abulwalid, sei noch eher zu entschuldigen, als die von einem andern Dichter für dasselbe Wort angewendete, in dem Verse:

הִלְנִצַּח אֱהִי דוֹאֵג לְחָצִי בְּבוֹחֶיךָ וְגַם אִירָא חֲנִיתָם

Hier ist unrichtig *בְּבוֹחֶיךָ* für *בְּבוֹחֶיךָ* gesagt (vgl. *בְּמוֹתֶיךָ* II Sam. 1, 19).

Mit Namen erwähnt Abulwalid den Lehrer seiner Jugend bei Gelegenheit der Form *יְהִי* für *יְהוּ*, welche die Dichter, und vor Allem Isak b. Saul, wegen häufigen Vorkommens dieses Wortes, zur Erleichterung angewendet hätten ³⁾.

Es scheint, dass die aus den angeführten Beispielen ersichtliche Tendenz Abulwalid's, poetische Lizenzen, wo es nur irgendwie angeht, zu rechtfertigen und zu entschuldigen, auf das Beispiel und die Lehre seines Meisters Isak b. Saul zurückzuführen ist. Es ist übrigens dieselbe Tendenz, mit welcher er — in der Vorrede zum *Rikma* — gewisse Eigenthümlichkeiten des Mischna-Hebraismus in Schutz nimmt. Einmal nimmt er sich auch der Synagogenvorbeter an, denen hervorragende Grammatiker es verargten, dass sie im Gebete für *מְשִׁיב הָרוּחַ* sagten: *מִשֵּׁב הָרוּחַ*; Abulwalid verweist besonders auf das analoge *מוֹצֵא* für *מוֹצִיא* (Psalm 135, 7) ⁴⁾.

1) *Rikma*, p. 102: *וּכְבֵּר טַעַם הַמְשׁוֹרֵר וּכְבֵּר הַשִּׁיבוֹתִי עָלָיו*.
זֶה בְּעִלּוֹמִי בַּעַת שְׁלִמְדָתִי לִפְנֵי

2) *Rikma*, p. 156 f.

3) *Rikma*, p. 158.

4) *Rikma*, p. 88.

Askara oder Schem hammephorasch, das ausdrücklich ausgesprochene Tetragrammaton.

Von

Rabbiner Dr. Fürst.

In dem Versuche, meine Erklärung von **אזכרה** und **שם המפורש** zu widerlegen, hat Herr Dr. Nager die Hauptsache übergangen. Der Nachweis, dass **פרש** in Mischna Sanhedr. 7, 5 und Tharg. Onkelos und Jeruschalmi I zu 3. B. M. 24, 11 u. 16, sowie Sifre zu dieser Stelle nur die ausschliessliche Bedeutung haben kann: ausdrücklich das Tetragrammaton aussprechen, ist nicht zu widerlegen versucht worden. Wer die betreffende Mischna liest: **איןנו חייב עד שיפרש את השם** kann gar nicht anders übersetzen, als: er ist erst dieser Strafe schuldig, wenn er diesen Namen ausdrücklich ausspricht. Ebenso Tharg. Onkelos zu 3. B. M. 23, 16: **ודי פריש שמה דיי** „Wer aber ausdrücklich den Namen Jhvh nennt beim Lästern“ (im Gegensatz zu V. 15). Aus diesen Stellen ist unbestreitbar, dass **שם המפורש** den ausdrücklich gesprochenen oder geschriebenen Gottesnamen Jhvh bezeichnet, wie schon Geiger nachgewiesen. Diesem **שם המפורש** gegenüber sind alle anderen Gottesnamen, wie auch **אדני**, als **כינויין** zu betrachten. Zwar erklärt Raschi Sanh. 7, 8 **בשם** **עד יקללם בשם** durch **הגמורין** **שדי צבאות חזון רחום** mit den Worten: **קללם בכינוי** und **שדי צבאות חזון רחום** also nicht zu den **אלהים** und **אל** gehörten. Allein er widerspricht damit dem klaren Wortsinne der Mischna, und deren Erklärung durch die Gemara 66 a **מה חל בנקבו שם יומת לימד על** „Aus dem Worte **מקלל אביו ואמו שאינו חייב עד שיקללם בשם** ist zu ersehen, dass wer Vater oder Mutter flucht, nur dann des Todes schuldig ist, wenn er sie unter dem Namen (Jhvh) flucht“ (vgl. Sanh. 7, 5 und die oben citirten Uebersetzungen von (וַיִּקַּב). Aber Raschi widerspricht mit seiner Erklärung auch sich selbst, da er Sanh. 56 a erklärt: **שדי צבאות** **הני כינויין כגון אלהים** **שדי צבאות** **אלהים** im Widerspruch mit seiner oben citirten Erklärung **שדי** **כינויין** nennt, und sie in dieselbe Kategorie, wie **שדי צבאות** setzt, denen er oben **אלהים** gegenübergestellt hatte. Und das. zu **כינוי דלא** erklärt Raschi ebenfalls: **שם חמיוחור** „Das ist, wenn er andere Benennung dabei ausspricht, als den **המיוחד**“.

Die Berufung auf Rab Joseph, welcher in B. Berachoth 28 b sagt, die achtzehn Benedictionen entsprechen den 18 **אזכרות** in

den Bibelabschnitten: 5. B. M. 6, 4—9, das. 11, 13—21 und 4. B. M. 15, 37—41 kann nur beweisen, dass R. Joseph die Bedeutung von *אזכרה*, welches meist durch *שם המיוחד* verdrängt war, nicht mehr verstanden hat, dass überhaupt nach einigen Jahrhunderten im persischen Reiche die genaue Begriffserklärung von *אזכרה* abhanden gekommen war; darum rechnet R. Joseph den Namen *אלהים* ebenfalls zu den *אזכרות*. Nach R. Hillel entsprechen diese 18 Benedictionen den 18 *הזכרות* in Psalm 29, nach R. Tanchum im Namen des Josua ben Levi, den 18 Knorpeln in der Wirbelsäule, welche man alle bei den 18 Benedictionen beugen müsse. Auf den Einwand, es seien ja 19 Benedictionen, wird erwidert, die *ברכת המינים* sei später erst in Jabne verfasst worden, und entspreche nach R. Hillel dem Worte *אל הכבוד* in Ps. 29, nach R. Joseph dem Worte *אזר* in 5. B. M. 6, 4, nach R. Tanchum, dem kleinen Knorpel in der Wirbelsäule. Es erhellt hieraus, dass, wie R. Tanchum den kleinen Knorpel nur uneigentlich zu den Knorpeln zählt, wie Rab Joseph das Wort *אזר* nur uneigentlich zu den *אזכרות* rechnet, ebenso R. Hillel den Namen *אל* ebenfalls nur uneigentlich zu den *אזכרות* gerechnet; ursprünglich waren 18 Benedictionen angeordnet, entsprechend (nach R. Hillel) den 18 *אזכרות* in Ps. 29. Als man später die *ברכת המינים* hinzufügte, berief man sich dafür auf den Namen *אל*, mit welchem 19 *אזכרות* in Ps. 29 herauskommen, obwohl eigentlich *אל* keine *אזכרה* ist, sondern nur der *שם המיוחד* mit dem Namen *אזכרה* bezeichnet wird.

Das Nämliche beweist ein Blick auf Jer. Berachoth IV, 3 und Taanith II, 2. R. Samuel ben Nachman im Namen des R. Jochanan sagt: die 18 Benedictionen entsprechen dem 18 mal vorkommenden Ausdruck *כאשר צוה* in 2. B. M. 39 u. 40 („wie der Ewige [Jhvh] geboten hatte“). Die sieben Benedictionen des Sabbathgebetes entsprechen nach R. Judan Anthuria den sieben *אזכרות* in Ps. 92; die neun Benedictionen im Gebet des Neujahrsfestes entsprechen nach R. Aba aus Karthagena den neun *אזכרות* im Gebete der Hanna (1. Sam. 2). — Würden *אלהים* und *אל* auch *אזכרה* genannt, so wären ja im Ps. 92 nicht sieben, sondern mit *אלהינו* (in V. 7) acht *אזכרות*, und im Gebete der Hanna wären nicht neun, sondern (mit *אלהינו* in V. 2 und *אל דעות* in V. 3) elf *אזכרות*. Nothwendig folgt hieraus, dass (spätere Unkenntniss und missbräuchliche Benennung abgerechnet) *אזכרה* nur den *שם המיוחד* bedeutet, und nicht die andern biblischen Gottesnamen: so in der Mischna und bei den älteren Amora's.

Ich muss mich übrigens verwundern, dass Herr Dr. N. sich auch auf eine so trübe Quelle beruft, als welche sich die Stelle Wajikra rabba § 1 bei aufmerksamer Lesung erweist, dass er einer solchen Compilation und Zusammenwerfung verschiedener sich widersprechender Talmudstellen die geringste Beweiskraft beilegen kann. Die Stelle lautet vollständig: „R. Samuel b. Nach-

man sagt im Namen des R. Nathan: achtzehnmal steht im Abschnitt über die Stiftshütte **כֹּאֲשֶׁר צִוָּה יְיָ** (wie der Ewige geboten hatte) entsprechend den achtzehn Knorpeln in der Wirbelsäule; und dem entsprechend ordneten die Weisen achtzehn Benedictionen im Gebete an, entsprechend den achtzehn **אֲזְכָּרוֹת** im Sch'ma, und entsprechend den achtzehn **אֲזְכָּרוֹת** in Ps. 29^a. Welche Verworrenheit! Das Wort R. Samuel's b. Nachmani im Namen des R. Jochanan in Jeruschalmi Berachoth und Taanith, 18 Benedictionen seien angeordnet, weil achtzehnmal der Gottesname (Jhvh) in 2. B. M. 39 und 40 stehe (**כֹּאֲשֶׁר צִוָּה יְיָ**), wird hier zusammengeworfen mit dem Worte des R. Tanchum in Babli Berachoth 28 b, die 18 Benedictionen entsprechen den 18 Knorpeln in der Wirbelsäule, und wird daraus ein ganz unverständliches Compositum gemacht. Wir verstehen es, wenn die 18 Benedictionen den 18 Knorpeln der Wirbelsäule entsprechen sollen, die man sämmtlich bei den 18 Benedictionen beugen müsse; wir verstehen es auch, wenn ein Anderer die Zahl der 18 Benedictionen durch die Zahl der 18 Gottesnamen in **כֹּאֲשֶׁר צִוָּה** bestimmt sein lässt; wir verstehen es ferner, wenn Rab Joseph meint, es sei diese Zahl nach den 18 **אֲזְכָּרוֹת** (worunter er auch **אֱלֹהִים** versteht) im Sch'ma gewählt. Aber in welchem Zusammenhang stehen denn die achtzehn Knorpel mit den 18mal genannten Gottesnamen in den Worten **כֹּאֲשֶׁר צִוָּה** bei der Stiftshütte? Und welche Sprache! **וּכְנָגֶדן קִבְּעוּ חֲכָמִים י"ח בְּרָכוֹת בַּחֲפִילָה כְּנֶגֶד י"ח אֲזְכָּרוֹת שֶׁבִּק"ש וּכְנֶגֶד אֲזְכָּרוֹת שֶׁבִּהְיוּ לִי בְּנֵי אֱלֹהִים**. Es hätte doch jedenfalls heissen müssen **י"ח בְּרָכוֹת בַּחֲפִילָה לְכֶנֶגֶד י"ח אֲזְכָּרוֹת שֶׁבִּק"ש**. Auch hat der Compiler gar kein Arg dabei, alle die im Talmud von verschiedenen Autoren berichteten Aussprüche hierüber, so verschieden diese sind, sämmtlich dem einen Samuel b. Nachmani im Namen des R. Nathan zuzueignen; fällt es ihm gar nicht auf, dass das eine Mal derselbe Autor (Samuel b. Nachman im Namen des R. Nathan) nur den **שֵׁם הַמִּיּוֹדֵד** (in Ps. 29) zu den **אֲזְכָּרוֹת** rechnet, das andre Mal (beim Sch'ma) auch die anderen Gottesnamen. Eine solche Stelle soll uns Aufschluss geben über **אֲזְכָּרָה**? Hätte Herr Dr. N. die Stelle vollständig hingesetzt, er hätte sie sicher als Beweisgrund wieder gestrichen. — Schon wenn in Ber. 26 b Rab Joseph drei verschiedene Bibelabschnitte zusammenstellt, um aus diesen mit Einschluss von **אֱלֹהִים** die 18 **אֲזְכָּרוֹת** zusammenzubringen, so ist auch dies schon ein Beweis, dass ihm die naive Erklärung abhanden gekommen, dass er eine künstliche sucht, und so verstand er auch nicht mehr die Bedeutung von **אֲזְכָּרָה**.

Dieselbe unhistorische Vermengung verschiedener Begriffe liegt vor in Babli Sanh. 60 a: R. Chija sagt: „Wer die Askara (lästern) hört in jetziger Zeit, braucht sein Gewand nicht zu zerreißen; denn, wolltest du nicht so sagen, so würde das ganze Kleid zu lauter Fetzen werden“. Meint R. Chija: wenn man die **אֲזְכָּרָה** von einem Israeliten lästern hört, brauche man heutzutage

das Kleid nicht zu zerreißen? weil sonst das ganze Kleid aus lauter Fetzen bestände? — Sind denn die Israeliten so frech, dass die *אזכרה* so oft von ihnen gelästert würde? Es muss also gemeint sein: wenn man es von Heiden hört (da könnten schon so vielfach Lästereien vorkommen, dass man zuletzt nur noch Fetzen hätte statt eines Gewandes). Ist nun das Lästern des *שם המיוחד* gemeint? ist denn dieser bei den Heiden so allgemein geläufig? Es muss also gemeint sein, dass man früher auch beim Anhören des Lästerns eines Beinamens Gottes (*בכינוי*) durch einen Heiden das Kleid zu zerreißen verpflichtet war, nur in jetziger Zeit nicht mehr, weil sonst das ganze Kleid zu lauter Fetzen würde“. Demnach wird unter *אזכרה* auch ein *כינוי*, und nicht bloss der *שם המיוחד* verstanden. Im Talmud Babli bekundet sich hier eine vollständige Unkenntniss der früheren Sittenzustände in Judäa. Er kann sich nicht denken, dass bei Israeliten Gotteslästereien häufig vorkommen könnten. In derselben Unkenntniss ist ihm die Bedeutung von *אזכרה* entschwunden.

Ganz anders lautet die Stelle in Jer. Sanh. 7, 10: *אחד השומע מזה השם מישראל ואחד השומע מפי הגוי חייב לקרוע מזה*. Ferner *אמר ר' יוחנן כל הכינויין לקרוע על הכינויין*. Auch kennt der Jerusalemische Talmud die ehemaligen Sittenzustände in Judäa ganz genau. Auf die Frage *מזה משרבו הגירסנים פסקו מלקרוע* erfolgt die Antwort: *לקרוע בזמן הזה*, „Seit die Gotteslästerer zunahmen an Zahl, stellte man die Sitte ab, beim Anhören einer Gotteslästerung die Kleider zu zerreißen“. Es ist hier auf die revolutionären Zeiten der Sikarier hingewiesen; wie man damals (nach Sota IX, 9) wegen des Zunehmens der Mordthaten das Darbringen des Sühnkalbes, wegen der Zunahme des Ehebruchs das Trinken des Prüfungswassers abgestellt, so stellte man auch wegen der Zunahme der Gotteslästereien die Sitte ab, beim Anhören einer Gotteslästerung die Kleider zu zerreißen. Der Jer. folgert auch daraus, dass jetzt, wo Gotteslästereien selten vorkommen, man beim Hören einer solchen das Kleid zerreißen müsse; *הדא אמרה קורעין על הכינויין וקורעין בזמן הזה*.

Herr Dr. N. beruft sich noch auf Rabina's Ausspruch in Pesach. 50 a. Abgesehen davon, dass von Rabina in höherem Grade das über Rab Joseph und den Talmud Babli überhaupt Gesagte gilt, ist die Stelle schon deshalb nicht beweiskräftig, weil sie zu viel beweisen würde; sie würde auch beweisen, dass *אזכרה* gar nicht den *שם המיוחד* bedeute, sondern das Gegentheil zu demselben bilde. Und Herr Dr. N. kann und will ja nicht bestreiten, dass *אזכרה* mindestens (neben anderen Gottesnamen) auch das Tetragrammaton bedeute. Derselbe folgert aus dem Worte Rabina's, dass *אזכרה* (eigentlich müsste er sagen, das Gegentheil von *שמי*), so gut wie *זכרי*, von welchem es abgeleitet sei, das Aussprechen des Gottesnamens mit der Umschreibung *אדני* bedeute. Wieso kommt er denn dazu, es anders wie *זכרי* zu erklären, von dem es doch abgeleitet sein soll?

Er beschränkt sich auf die Schlussfolgerung, dass sich אזכרה nicht mit שם המפורש decke.

Wenn es von זכיר abgeleitet ist, und dies die Umschreibung des Tetragrammaton durch אֱלֹהֵי bedeutet; so müsste doch wohl אזכרה ebenfalls nur diese Umschreibung bedeuten? — Wenn Herr Dr. N. eingesehen, dass diese Folgerung, obwohl logisch richtig, doch thatsächlich falsch wäre, so musste er einsehen, dass sein ganzer Beweis falsch ist, weil er zu viel beweist.

Und der Beweis ist falsch, weil אזכרה von dem Hiphil הזכיר abzuleiten ist (wie הצליח von הצליח, und רחוק nicht von רחוק, sondern von רחיק, und הרכב nicht von רכב, sondern von הרכיב).

Nach meinem verehrten Herrn Gegner musste die Midrasch-stelle in Schemoth r. אביתר הזכיר עליו השם והרגו r. bedeuten: „R. Abjathar sagte: er tödtete ihn, indem er die Umschreibung des Gottesnamens durch Adonai über ihm nannte“.

Das kann aber mein verehrter Herr Gegner nicht behaupten wollen; denn nur dieser ausdrücklichen Nennung des Tetragrammaton ward jene mystische Wirkung zugeschrieben, den Aegypter zu tödten.

Geht nun aus unsrer Stelle hervor, dass הזכיר der terminus geworden für die ausdrückliche Nennung des Tetragrammaton, sieht man ferner aus Mischna und Thargumen, wie aus dem Syrer, dass הזכיר את השם das Nämliche bedeutet, wie הזכיר את השם; sieht man ferner, dass die שבע אזכרות in Ps. 92, die תשעה אזכרות in 1. Sam. 2 nur das Tetragrammaton bezeichnen: so ist der Schluss nicht abzuweisen, dass שם המפורש die aram. Uebersetzung von אזכרה ist.

Ich weiss ferner nicht, wie Herr Dr. N. zu der Vermuthung kommen kann, in den von mir citirten Thargum- und Midraschstellen scheine מפורש in engstem Zusammenhange zu stehen mit Tharg. Schir II, 17, wo מפורש bedeute: in 70 Namen erklärt; ich verstehe es nicht recht. Aus dieser späten Ueberbietung des R. Simon b. Jochai in Mysticismus soll wahrscheinlich werden, dass Th. Onkelos und Jer. meinen, der Gotteslästerer sei nur dann straffällig, wenn er erst alle 70 Namen Gottes gelästert? Auch die Stelle in Midrasch Koheleth kann nicht auf die 70 Gottesnamen bezogen werden, sondern nur auf das Tetragrammaton.

Es bleibt also die These bewiesen und unwiderlegt, dass שם המפורש den ausdrücklich genannten Gottesnamen bedeutet, und eine Uebersetzung von אזכרה ist.

Nur insoweit muss ich meine anfängliche Behauptung begrenzen — und ich bin meinem Herrn Collegen zum Danke verpflichtet, dass er mich dazu veranlasst hat —, dass in späteren Jahrhunderten, nachdem die Uebersetzung שם המפורש das Wort אזכרה verdrängt hatte im gewöhnlichen Leben, und insbesondere im persischen Reiche, man nun das alterthümlich gewordene אזכרה nicht mehr genau verstand, und es bald für das Tetragrammaton nahm, bald für die übrigen Gottesnamen.

Nachtrag.

Herr Dr. Nager hätte für seine Behauptung auch noch Ber. r. § 2 zu 1. B. M. 3, 14 und Jerusch. Chagiga Ende anführen können; aber auch diese Stellen beweisen nur so viel, dass in späterer Zeit die Bedeutung von **אזכרה** nicht mehr allgemein bekannt war.

Erstere Stelle lautet: **א"ר יהודה בר סימן בשם ר' הושעיה** מתחילת הספר ועד כאן שבעים ואחת אזכרות מגיד שזידון בסנהדרין „R. Juda ben Simon sagte im Namen des R. Hoschaja: vom Anfange der Bibel bis hierher (c. 3 v. 14) sind einundsiebzig **אזכרות**; das zeigt an, dass sie (die Schlange) durch ein vollzähliges Sanhedrin (von einundsiebzig Richtern) verurtheilt worden“. Diese 71 **אזכרות** erhält man nur, wenn auch **אלהים** jedesmal mitgezählt wird.

Aber die Hypostasirung der Schlange weist auf eine späte Zeit hin, wo man über die Bedeutung von **אזכרה** nicht mehr im Klaren gewesen.

Die andre Stelle lautet: „Die dreiundneunzig silbernen und goldenen Tempelgefäße, welche (nach Tamid III, 4) von den dienstthuenden Priestern täglich aus der Geräthekammer geholt wurden, entsprechen den dreiundneunzig **אזכרות**, welche in den Propheten Haggai und Malachi vorkommen (Secharia ist nämlich nach der richtigen Bemerkung des R. Lippmann Heller zu Tamid III, 4 zu streichen); so R. Samuel b. Nachman im Namen des R. Jonathan. Hierauf bemerkt R. Chona, er habe die betreffenden **אזכרות** gezählt, und es seien deren nur dreiundachtzig; und diese 83 **אזכרות** entsprächen den 83 Unterzeichnern (in Nehem. 10, 2—28), von welchen jeder Einzelne den Namen des einzigen Gottes bekannt und es mit Namensunterschrift besiegelt habe“.

In der That kommt das Tetragrammaton in Haggai und Malachi nur dreiundachtzigmal vor; wenn R. Samuel b. Nachman dreiundneunzig **אזכרות** zählt, so ist dies ziemlich willkürlich. R. Lippmann Heller zwar meint **צבאות** sei nicht mitgezählt, obwohl er zu den Gottesnamen zähle, die nach Schebuoth 35a nicht ausgelöscht werden dürfen, und zwar desshalb nicht mitgezählt, weil er hier immer nur in Verbindung mit dem Tetragrammaton vorkomme, also mit demselben Eins bilde.

Aber die übrigen Gottesnamen, die nicht ausgelöscht werden dürfen, seien von Samuel b. Nachman mitgezählt. Das ist aber unrichtig; denn der Name **אלהים**, **אלהי**, **אלהים** im Sinne des einzigen Gottes kommt dort schon zehnmal vor (Haggai Cap. 1 V. 12 zweimal; und V. 15; Malachi Cap. 2 V. 15. 16. 17; Cap. 3 V. 8. 14. 15. 18); so ist also **אל** (Mal. 1, 9 und 2, 10) und **לאדני** (Mal. 1, 14) nicht mitgezählt.

So ist also diese Stelle bezeichnend für die Willkür, welche man sich in der späteren Zeit mit dem Wort **אזכרה** erlaubte; bald wird **אל** mit darunter verstanden, bald nicht.

Aber das Wort des Samuel ben Nachman kennzeichnet sich auch als eine verfehlte Nachahmung von Jer. Berach. IV, 3, Jer. Taanith IV, 4. Dort ist der Grund einleuchtend: man wählte 18 Benediktionen, jede schliessend ברוך אתה ה', weil in Ps. 29 eben dieser Gottesname (יהוה) achtzehnmal gebraucht ist mit der Aufforderung, Gott zu preisen. Man wählte sieben Benediktionen am Sabbath, jede mit . . . ברוך אתה ה' schliessend, weil im Psalmlied für den Sabbathtag dieser Name siebenmal genannt ist mit der Aufforderung, Gott zu preisen. Für das Neujahrsfest oder den hohen Gerichtstag (יום הדין) wählte man neun Benediktionen, weil in dem Gebete der Hanna (1. Sam. 2), welches mit den Worten schliesst: „Gott richtet die Enden der Erde“, dieser Gottesname neunmal vorkommt, und Gott so oft darin gepriesen wird. — In diesen Begründungen ist ein innerer Zusammenhang; hier sehen wir Ursprünglichkeit und Geist; hier auch das richtige Verständniss von אזכרה.

Aber welchen inneren Zusammenhang haben die 93 Tempelgefässe mit dem 93mal vorkommenden Gottesnamen in jenen zwei Propheten? Hier ist offenbar nur eine zufällige, äussere Aehnlichkeit; aber keine Spur einer Begründung. Und das ist das Kennzeichen der geistlosen Nachahmung, dass nur auf das Zufällige und Aeusserliche gesehen wird, der innere Zusammenhang aber unberücksichtigt bleibt. Daher muss hier auch das zehnmal vorkommende אלהים auch gegen die richtige Bedeutung als אזכרה zählen, während doch אל und אדני (man weiss nicht, warum nicht ebenso gut, wie אלהים) nicht als אזכרה zählen.

R. Chona rügt auch dieses; er urgirt die Bedeutung von אזכרה als nur dem Tetragrammaton geltend; er rügt ferner den Mangel eines inneren Zusammenhanges der 93 Geräthe mit jenen 93 Gottesnamen. Wohl aber, sagt er, ist ein innerer Zusammenhang dieser 88 אזכרות in diesen zwei nachexilischen Propheten mit den 88 Unterzeichnern, weil jeder Einzelne derselben die Einheit Gottes bekannt und mit seiner Unterschrift besiegelt hat, שהיה כל אחד מהם מיוחד שמו כל הק' בה וחותם.

Aus Allem geht hervor: weil der Ausdruck אזכרה durch die Uebersetzung שם המפוש verdrängt worden und man dann אזכרה nur im Plural noch gebrauchte (für die vorkommenden Tetragramme), war die Bedeutung von אזכרה bei Vielen in's Schwanken gekommen; die ursprüngliche Bedeutung war bei Vielen vergessen worden, und man begriff dann ausser dem Tetragrammaton bald auch אל und אלהים darunter, bald bloss אלהים mit Ausschluss von אל.

Ueber das Mānava-Gr̥hya-Sūtra.

Von

P. v. Bradke.

Die vorliegende Abhandlung beruht im Wesentlichen auf den einleitenden Arbeiten zu einer Edition des Mānava-Gr̥hya-Sūtra.

Sie wird in erster Linie festzustellen suchen, ob in der That die Sūtra-Çākhā der Mānavās, wie die indische Ueberlieferung lehrt, zur Saṃhitā-Çākhā der Māitrāyaṇīyās gehöre; ob insonderheit innere Beziehungen der Mānava-Sūtra zur Māitrāyaṇī-Saṃhitā die behauptete Zugehörigkeit bestätigen.

Es wird manchem vielleicht nicht unwillkommen sein, wenn ich dieser Untersuchung einige Mittheilungen über das von mir benutzte handschriftliche Material, sowie über den Inhalt von Goldstücker's Mānava-Kalpa-Sūtra, vorausschicke.

Auch glaube ich das Verhältniss des Mānava-Dharma-Çāstra zu den Mānava-Sūtra nicht unberücksichtigt lassen zu dürfen, da gerade dieses Verhältniss den letzteren eine Bedeutung für die indische Geschichtsforschung verleiht, welche die rituellen Sūtra im Allgemeinen nicht werden beanspruchen können.

Dass ich im Verlaufe dieser Abhandlung das Mānava-Gr̥hya-Sūtra vorangestellt habe, findet seine Erklärung einerseits in der intimeren Aufmerksamkeit, die ich diesem Werke von Anfang an habe widmen müssen, andererseits in dem Umstande, dass mir das Çrāuta-Sūtra in weit mangelhafterer handschriftlicher Ueberlieferung vorlag.

Wir betrachten zuvörderst:

1. Die Beziehungen des Mānava-Dharma-Çāstra zu den Mānava-Sūtra.

Bereits im ersten Bande der Indischen Studien¹⁾ sprach Weber die Vermuthung aus, „dass das Mānavam dharmaçāstram in einem engen Zusammenhange mit dem Mānavam sūtram, etwa mit seinem gr̥hya-Theil stände“.

1) S. 69. Anm. cf. Weber, Indische Literaturgeschichte² S. 21. 112. 295 f. Bd. XXXVI.

Derselben Ansicht ist seither, in mehr oder weniger modificirter Form, und mit grösserer oder geringerer Bestimmtheit, wiederholt Ausdruck gegeben worden.

Im citirten Bande der Indischen Studien ¹⁾ bespricht Stenzler die von Weber angeregte Frage und kommt zu dem Resultate: „die Vermuthung liege nahe, dass die einzelnen Dharma-Çāstra in engem Zusammenhange mit den gleichnamigen Sūtra stehen“.

Max Müller, *History of Ancient Sanskrit Literature*, S. 133 f. (cf. 200), stellt zunächst fest, dass die Dharma-Sūtra in weit höherem Grade, als die Gr̥hya-Sūtra, die Quelle der Dharma-Çāstra seien; und fährt dann fort (S. 134): „There can be no doubt that all the genuine metrical Dharmaçāstras which we possess now, are, without any exception, nothing but more modern texts of earlier Sūtra-works or Kuladharmas belonging originally to certain Vedic Caran̥as“ ²⁾.

Mit derselben Bestimmtheit tritt uns diese Anschauung bei Johaentgen, *Ueber das Gesetzbuch des Manu*, S. 100, entgegen, wenn er sagt: „Das Gesetzbuch heisst nicht „Mānava-Gesetzbuch“, weil es von Manu abgeleitet wird, sondern weil das ursprüngliche Werk einer Schule angehörte, welche den Namen der Mānava führt“ ³⁾.

Suchen wir die in den angeführten Aussprüchen enthaltene Ansicht zu formulieren; so erhalten wir die folgende These: Als Quelle des Mānava-Dharma-Çāstra und der übrigen metrischen Dharma-Çāstra sind die gleichnamigen Dharma- und Gr̥hya-Sūtra zu betrachten.

Die indische Ueberlieferung weiss von einem Zusammenhange der metrischen Dharma-Çāstra mit gleichnamigen Sūtra-Schulen nichts zu berichten; sie schreibt das Mānava-Dharma-Çāstra dem Manu, das Yājñavalkya-Dharma-Çāstra dem Yājñavalkya zu.

Die späteren Inder hätten demnach, die Richtigkeit unserer These vorausgesetzt, den Ausgangspunkt ihrer Gesetzbücher aus den Augen verloren.

Ein derartiger Riss in der Ueberlieferung wäre, besonders bei der Art der indischen Tradition, allerdings nicht undenkbar; auch fiel es nicht schwer, mehr oder weniger glaubwürdige Hypothesen zu ersinnen, welche die Loslösung der Gesetzbücher von den vedischen Schulen, denen sie ihre Entstehung verdanken, erklären sollen.

1) S. 244. cf. *Ztschr. d. D. M. G.* 7, 528. 530.

2) cf. S. 61; zu vgl. Johaentgen, *Ueber das Gesetzbuch des Manu*, S. 108; West and Bühler, *Digest of Hindu Law I*, S. XVIII ff.; Bühler, *Introduction zu Āpastamba and Gautama*.

3) cf. S. 113. Aehnlich L. v. Schröder, *Monatsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1879, S. 700; *Māitrāyaṇī Saṃhitā I*, S. XVIII f.

Recht und Gesetz eines Stammes oder einer Schule werden sich, wie ich glaube, da sie ja die Aufgabe haben, den Verkehr der Menschen unter einander zu regeln, leichter über Gebiete ausbreiten, die ihnen ursprünglich fremd waren, als liturgische Formeln, welche, speciell bei den Indern, einen mehr privaten, intimen Character zu haben scheinen. Das Gesetzbuch der *Mānavās* z. B. mochte in weitem Umkreise gebräuchlich werden, ohne dass deren Ritualbücher neue Anhänger gewannen. Trat nun durch irgend welche Ereignisse diese Schule in den Hintergrund, so konnte der Zusammenhang des Gesetzbuches, das sich inzwischen eingebürgert hatte, mit den *Mānavās* in Vergessenheit gerathen; und das Gesetzbuch der *Mānavās* wurde zum Gesetzbuche *Manu's*.

Oder die *Mānavās* mochten den Anspruch auf die Autorschaft ihres Gesetzbuches opfern, weil sie nur so demselben den Nimbus verleihen konnten, als stamme es vom Urvater der Menschheit her; weil sie ferner nur mit diesem Nimbus ihrem Gesetz zwingende Gewalt auch über alle anderen Schulen und Stämme Indiens verschaffen konnten“ (L. v. Schröder, Monatsber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1879, S. 702; cf. Johaentgen, a. a. O. S. 119. 100).

Bevor wir aber der Erörterung dieser oder ähnlicher Hypothesen näher treten, erscheint es nothwendig, die Grundlage zu prüfen, auf welcher die oben formulirte These ruht.

Soweit ich sehen kann, stützt sich dieselbe vornehmlich auf drei Gründe:

Erstens auf den Gleichklang der Namen: der Name eines *Dharma-Çāstra* ist häufig mit dem einer *Sūtra*-Schule identisch ¹⁾.

Zweitens auf die Gleichartigkeit des Inhaltes: in den metrischen *Dharma-Çāstra* werden im Allgemeinen dieselben Gegenstände, wie in den *Dharma*- und *Gr̥hya-Sūtra*, behandelt ²⁾.

Drittens auf den Umstand, dass die metrischen *Dharma-Çāstra* moderner als die *Sūtra* zu sein scheinen; insonderheit dürfte die metrische Form derselben jünger als die Form des *Sūtra* sein ³⁾.

Fragen wir zunächst nach der Tragweite des ersten dieser drei Punkte, welcher für die Begründung unserer These der bedeutsamste ist, so dürfte es nicht unnöthig erscheinen, uns die

1) Ind. Stud. 1, 244; Johaentgen, a. a. O. S. 108, Anm. 165; cf. West and Bühler, a. a. O. XXXV.

2) Max Müller, History S. 132 f.; dazu Johaentgen a. a. O.; cf. West and Bühler, a. a. O. XXVIII.

3) Müller, a. a. O. S. 68 ff. 132 ff.; West and Bühler, a. a. O. XXVI; — die Sprache der metrischen *Dharma-Çāstra* ist der Sprache der *Dharma-Sūtra* sehr ähnlich; wir finden in den ersteren eine Reihe von *Çlōkas* und *Gāthās* aus den *Dharma-Sūtra* wieder, und zwar zum Theil in modificirter Form S. XXVIII ff.; — einige Stellen der metrischen *Dharma-Çāstra* sind augenscheinlich versificirte *Sūtra* S. XXX.

Art und Weise in's Gedächtniss zurückzurufen, wie sich der Inder den Rechten und Pflichten des Autors gegenüber zu verhalten pflegt.

Es ist eine allgemein anerkannte Thatsache, dass dem sonst so hoch begabten indischen Volke der Sinn für geschichtliche Zusammenhänge in einem Grade fehlte, der dem Europäer oft kaum glaublich erscheint. Dem entsprechend ist auch der Begriff des literarischen Eigenthums in Indien nicht zur Ausbildung gelangt. Der einzelne verfügte mit naiver Souverainität über die literarischen Schätze seines Volkes; und hielt sich wiederum für berechtigt, seine eigenen Geisteskinder mit den Namen von berühmten Männern und Heiligen der Vorzeit, ja selbst von Göttern, zu schmücken.

In gewissem Sinne machen davon die vedischen Schriften eine Ausnahme. Hier widersetzt sich die in Dingen des kirchlichen Ceremoniels pedantische Genauigkeit des brahmanischen Inders bis zu einem gewissen Grade der willkürlichen Auflösung des Zusammenhanges zwischen dem Verfasser und seinem Werke. Das Einzelindividuum tritt zwar auch hier meist in den Hintergrund; aber die geistige Gesamtarbeit der Schule concentrirt sich in den Schriften dieser Schule, und wird mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit innerhalb derselben weiter überliefert. Was hier denselben Namen trägt, kann man also im Allgemeinen als zusammengehörig betrachten; ja selbst die Tradition über die nähere oder fernere Verwandtschaft der einzelnen Schulen unter einander scheint, wie wir weiter unten sehen werden, einigen Anspruch auf Glaubwürdigkeit zu haben.

Die metrischen Dharma-Çāstra gehören aber nicht mehr der vedischen Literatur an ¹⁾.

Wir werden zwar die Regelmässigkeit, mit der die Namen der Gesetzbücher denen vedischer Schulen entsprechen, nicht dem Zufalle zuschreiben dürfen. Die Möglichkeit ist aber nicht abzuweisen, dass das eine oder andere der metrischen Gesetzbücher von seinem Verfasser einem berühmten Heiligen in den Mund gelegt ist, in der Absicht, jenem dadurch zu grösserem Ansehen zu verhelfen, ohne dass es zu der vedischen Schule, welche sich von demselben Heiligen (oder einem Heiligen gleichen Namens) herleitet, in Beziehung zu stehen brauchte. Diese Möglichkeit wird naturgemäss um so mehr in den Vordergrund treten müssen, je allgemeiner die Verehrung des Heiligen ist, dem ein Gesetzbuch zugeschrieben wird.

Zu den ältesten und weitgeehrtesten Heiligen der Inder gehört der angebliche Verfasser des *Mānava-Dharma-Çāstra*. Schon im *R̥g-Vēda* wird „Vater Manu“ (*mānush pitā*), der Sonnensohn (*vāivasvata*), genannt und gepriesen; unser Gesetzbuch feiert ihn als

1) Müller, a. a. O. S. 67 ff.

den Erzeugten des, der durch sich selbst ward (*svāyambhuva*); das Menschengeschlecht verdankt ihm Ursprung und Namen.

Der Gedanke musste nahe liegen, ein Gesetzbuch, das für Alle verbindlich sein sollte, dem zuzuschreiben, des Stammes alle Menschen sind, auch wenn es zu der Schule des schwarzen Yajus, die den Namen „*Mānavās*“ trug, keinerlei Beziehung hatte.

Aber selbst da, wo der Name eines metrischen Gesetzbuches mit grösserer Deutlichkeit auf den Zusammenhang desselben mit einer bestimmten vedischen Schule hinzuweisen scheint, dürfte es kaum zulässig sein, aus diesem Umstande ohne Weiteres den Schluss zu ziehen, dass die Quelle des in Rede stehenden Gesetzbuches in den *Dharma-* und *Grhya-Sūtra* jener Schule zu erkennen sei.

Ausser denjenigen Gesetzbüchern, welche durchgängig die Form des *Ṣlōka* zeigen, und die wir daher κατ' ἐξοχήν die „metrischen“ nennen, ist uns eine Reihe juristischer Werke erhalten, welche in *Sūtren*, zum Theil mit grösserer oder geringerer Beimischung metrischer Elemente, abgefasst sind.

Da nun das *Sūtra* — dessen Anwendung in wissenschaftlichen und religiösen Werken aller Wahrscheinlichkeit nach älter ist, als der durchgängige Gebrauch des *Ṣlōka* — zugleich die obligatorische Form der ältesten rituellen Compendien, der *Ṣrānta-* und *Grhya-Sūtra*, ist, mithin die, wahrscheinlich älteste, Form der juristischen Compendien mit derjenigen identisch ist, in welcher die ältesten rituellen Compendien verfasst sind; — da ferner die indischen Gesetzbücher in der Regel einen Namen tragen, welcher auch als Name einer Ritualschule überliefert ist, oder wenigstens zu einer solchen in naher Beziehung steht: so werden wir allerdings einen gewissen Parallelismus in der ersten Entwicklung der juristischen und rituellen Literatur vermuthen dürfen.

Andrerseits aber nehmen, soweit die Ueberlieferung zurückreicht, nicht nur alle diejenigen Gesetzbücher, welche in *Ṣlōken* verfasst sind, sondern auch ein bedeutender Theil derjenigen, welche ganz oder partiell die Form des *Sūtra* bewahrt haben, eine von den vedischen Schulen unabhängige Stellung ein.

Wenngleich demnach die juristischen und rituellen Systeme sich in ihrer Kindheit parallel entwickelt haben mögen, so scheint, wenigstens in der Mehrzahl der Fälle, die weitere Entwicklung derselben frühe divergirt zu haben.

Einige im *Sūtra*-Stile abgefasste Gesetzbücher sind uns als integrierender Bestandtheil des *Kalpa-Sūtra* vedischer Schulen überliefert ¹⁾. Ob hier eine Bewahrung des ursprünglichen Zustandes, und nicht vielmehr eine secundäre Entwicklung vorliegt, dürfte zweifelhaft erscheinen. Es ist jedenfalls bemerkenswerth, dass

1) West and Bühler, a. a. O. XXI; Bühler, Introduction to *Āpastamba* (and *Gautama*) XV f. XXII Anm. 1.

diese Gesetzbücher sämtlich einem einzigen grösseren Complexe der vedischen Literatur, den Tāittirīyās, angehören.

Indem die Gesetzbücher sich von den Fesseln der Schultradition befreiten und Anspruch auf allgemeinere Geltung erhoben, gingen sie der minutiösen Conservirung ihres Bestandes, wie sie die Schule ihren heiligen Schriften angedeihen zu lassen pflegt, verlustig. Sprache, Stil und Inhalt sind jetzt in weit höherem Grade Aenderungen ausgesetzt; nicht nur Entlehnungen einzelner Capitel aus Werken verwandten Inhaltes, sondern auch vollständige Bearbeitungen sind wesentlich erleichtert. Und indem die Stellung der Rechtsliteratur sich mit der Zeit immer freier gestaltete, konnten, wenn die Umstände es begünstigten, neue Formulierungen des Rechtes entstehen, die sich, wenn auch vielleicht aus einer bestimmten Schule hervorgegangen, doch nicht so sehr an die Rechtsüberlieferungen dieser Schule, als an diejenigen älteren Gesetzbücher anlehnten, welche bis dahin den grössten Einfluss gewonnen hatten, oder den Absichten der neuen Gesetzgeber am meisten entsprachen.

In der That können wir bereits an denjenigen Gesetzbüchern, welche den älteren Sūtra-Stil zeigen, Aenderungen betrachten.

So stimmt, nach Bühler's Untersuchungen¹⁾, die Sprache des Gāutama-Dharma-Çāstra mit Pāṇini's Regeln genauer überein, als die Dharma-Sūtra des Āpastamba und Bāudhāyana, obgleich die beiden letzteren wahrscheinlich jünger sind, als das erstere²⁾. Der Grund dieser Erscheinung mag, wie auch Bühler andeutet³⁾, darin liegen, dass die Dharma-Sūtra des Āpastamba und Bāudhāyana als Theile des Kalpa-Sūtra einer vedischen Schule dem conservirenden Einflusse der Schultradition unterworfen waren, während Gāutama's Gesetzbuch eine von derselben unabhängige Stellung einnahm.

Ferner hat Bühler wahrscheinlich gemacht, dass Vāsishṭha ein ganzes Capitel dem Bāudhāyana entnommen hat, welches letzterer zuvor dem Gāutama entlehnt hatte⁴⁾.

Sind nun die durchgängig in Çlōken verfassten Gesetzbücher nur stilistischen Veränderungen und gelegentlichen Einschaltungen unterworfen gewesen? in ähnlicher Art, wenn auch in höherem Grade, wie wir solche soeben an den Gesetzbüchern des Gāutama, Bāudhāyana und Vāsishṭha beobachteten; haben wir in ihnen nichts weiter als metrische Bearbeitungen älterer Sūtra-Werke des gleichen Namens zu erkennen? Oder dürfen wir vermuthen, dass wenigstens in einigen derselben moderne Formulierungen vorliegen, wie wir sie oben als möglich hingestellt haben?

1) Bühler, Introduction to Āpastamba and Gautama S. LV.

2) a. a. O. S. XLIX ff.

3) a. a. O. S. LV.

4) a. a. O. S. XLIX, L f., LIV.

Das Aufkommen des *Ṣlōka*-Stiles in Werken religiösen und wissenschaftlichen Inhaltes kennzeichnet den Beginn einer neuen Periode der indischen Literatur. Während sich der *Sūtra*-Stil allem Anscheine nach innerhalb der vedischen Schulen ausgebildet hat, während sein Verständniss eine gelehrte Erziehung voraussetzt, sein Gebrauch sich demnach auf Werke, die von Gelehrten für Gelehrte verfasst waren, beschränken musste, scheint der *Ṣlōka*-Stil seine Entstehung einer popularisirenden Richtung zu verdanken, die sich an alle Gebildeten wandte.

Wenn dem so ist, und wenn wir der oben dargelegten Ansicht über die Entwicklung der indischen Rechtsliteratur einige Wahrscheinlichkeit zugestehen dürfen, so liegt die Vermuthung nahe, dass unter den Verfassern der metrischen Gesetzbücher wenigstens einige bei der rein formalen Redaction eines bestehenden Gesetzbuches nicht stehen geblieben sind, sondern es vielmehr versucht haben, durch Zusammenfassung derjenigen Rechtsanschauungen, welche damals die grösste Verbreitung hatten und das meiste Ansehen genossen, und durch Anschluss an die bewegenden Ideen ihrer Zeit, ein Werk zu schaffen, das nicht nur allgemeine Geltung unter allen brahmanischen Indern beanspruchte, sondern auch Aussicht hatte, diesen Anspruch zu verwirklichen.

Auch in einem solchen Falle konnte sich allerdings das neue Gesetzbuch enger an eine bestimmte Ritualschule, der es dann auch den Namen entlehnte, anschliessen, ohne dass darum die *Sūtra* jener Schule seine alleinige, oder auch nur hauptsächliche Quelle gewesen zu sein brauchten.

Die Namensgleichheit eines metrischen Gesetzbuches und einer vedischen Schule könnte aber ebensowohl auf einem Acte der Courtoisie seitens des Verfassers des Gesetzbuches beruhen, welcher sein Werk damit dieser Schule gleichsam dedicirte; wozu ihn ein derzeitiges Ueberwiegen derselben, oder der Umstand, dass er selbst dieser Schule angehörte — vielleicht eine Combination beider Motive ganz wohl hätte veranlassen können.

Betrachten wir beispielshalber aus dem soeben beschriebenen Gesichtspunkte das *Yājñavalkya-Dharma-Ṣāstra*.

Es giebt wohl kein metrisches Gesetzbuch, dessen Name deutlicher auf eine bestimmte Gruppe vedischer Ritualschulen hinwiese, wie das des *Yājñavalkya*. Innerhalb der vedischen Literatur ist Name und Wirksamkeit dieses Heiligen durchaus auf den weissen Yajus beschränkt. Ausserdem identificirt sich der *Yājñavalkya* dieses Gesetzbuches ausdrücklich mit demjenigen *Yājñavalkya*, welchem die Sonne das *Āraṇyaka* offenbart habe (Y. 3, 110); und in diesem *Āraṇyaka* ist wohl mit dem Commentar das *Brhadāraṇyaka* des weissen Yajus zu erkennen (Müller, History, S. 330, Anm. 1; West and Bühler, Digest XXXII).

Gleichwohl scheint *Yājñavalkya's* Gesetzbuch in erster Linie von Gesetzbüchern abhängig zu sein, in denen sich Beziehungen

zum weissen Yajus bisher nicht haben nachweisen lassen, während eine Reihe von Beobachtungen auf den Zusammenhang derselben mit Schulen des schwarzen Yajus hindeutet: ich meine die Gesetzbücher *Manu's* ¹⁾ und *Vishṇu's* ²⁾.

Ueber das Verhältniss des *Yājñavalkya-Dharma-Çāstra* zu *Manu* sagt Stenzler in der Vorrede zu seiner Ausgabe des *Yājñavalkya* (S. VIII f.): „Die vielfache Uebereinstimmung beider Gesetzbücher in Sachen wie in Ausdrücken führt zu der Annahme, dass *Manu's* Gesetzbuch dem Gesetzbuche des *Yājñavalkya* als Grundlage gedient habe“; ferner: „Wer das eigentliche Recht und das gerichtliche Verfahren bei beiden Gesetzgebern vergleicht, wird nicht nur im Allgemeinen bei *Yājñavalkya* einen Fortschritt zu grösserer Schärfe und Bestimmtheit wahrnehmen, sondern auch in vielen einzelnen Punkten, in welchen beide wesentliche Verschiedenheiten zeigen, *Yājñavalkya's* Standpunkt als einen späteren erkennen“.

In Betreff des Stoffes, welchen *Yājñavalkya* dem *Vishṇu-Sūtra* entlehnt zu haben scheint, verweise ich auf Müller, *History*, S. 331 Anm.; Jolly, *Institutes of Vishṇu*, S. XX f.

Dieses Verhältniss kann, wie ich glaube, ganz wohl dadurch zu Stande gekommen sein, dass der Verfasser des *Yājñavalkya-Dharma-Çāstra* zwar Beziehungen zum weissen Yajus hatte, sich aber inhaltlich nicht so sehr an die *Sūtra* dieser Schule, als vielmehr an ältere, dem Anscheine nach aus Schulen des schwarzen Yajus hervorgegangene Gesetzbücher anschloss.

Wenn es sich allerdings wahrscheinlich machen liesse, dass *Yājñavalkya's* Gesetzbuch die Bearbeitung eines dem weissen Yajus angehörigen *Sūtra* sei; so müssten wir annehmen, dass bereits dieses *Dharma-Sūtra* im Verhältniss eines jüngeren Bruders zu der oder den Quellen unseres *Manu* und zum *Vishṇu-Sūtra* gestanden habe; wie ja *Samhitā* und *Brāhmaṇa* des weissen Yajus die jüngeren Geschwister der entsprechenden heiligen Bücher des schwarzen Yajus zu sein scheinen.

Es fragt sich nun, ob wir mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln in der That eine derartige Abhängigkeit *Yājñavalkya's* von einem *Dharma-Sūtra* des weissen Yajus wahrscheinlich machen können.

Das vorzüglichste dieser Mittel scheint mir, bei der Abwesenheit eines zum weissen Yajus gehörigen *Dharma-Sūtra*, die Vergleichung der im *Yājñavalkya-Dharma-Çāstra* vorkommenden Mantra mit denen der *Vājasaneyi-Samhitā* zu sein.

Wenn wir nachzuweisen vermöchten, dass *Yājñavalkya* die in der *Vājasaneyi-Samhitā* vorkommenden Mantra, und nur diese, als bekannt voraussetzt, indem er die Mantra der *Vājasaneyi-Samhitā*

1) S. unten.

2) Jolly, *Dharmasūtra des Vishṇu etc.* in den Sitzungsber. d. philos.-philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München 1879. II. S. 22 ff.

mit den Anfangsbuchstaben, alle übrigen aber vollständig citirt, so dürften wir daraus schliessen, dass entweder unser Gesetzbuch oder seine Quelle für die Anhänger dieser Samhitā verfasst sei. Da nun das Gesetzbuch selbst allem Anscheine nach für weitere Kreise bestimmt war, so hätten wir in demselben die populäre Bearbeitung eines älteren, für die Vājasanēyinas verfassten Gesetzbuches zu erkennen, für welches wir, wenn die Folgerung aus analogen Fällen gestattet ist, die Form des Sūtra voraussetzen dürften.

Ueberblicken wir die im Yājñavalkya-Dharma-Çāstra vorkommenden Mantra ¹⁾, so ist zunächst zu bemerken, dass ich keines der in diesem Gesetzbuche vollständig citirten Mantra ²⁾ in irgend einer der bisher veröffentlichten Samhitās habe nachweisen können.

Unter den mit den Anfangsworten citirten Sprüchen finden wir vierzehn ³⁾ ebensowohl in den heiligen Büchern der Tāittirīyās, wie in der Vājasanēyi-Samhitā; vier ⁴⁾ scheinen nur der Vājasanēyi-Samhitā, und nicht den Tāittirīyās; und ebensoviele ⁵⁾ nur den Tāittirīyās, nicht aber der Vājasanēyi-Samhitā eigen zu sein.

Ich darf hier nicht unbetont lassen, dass unter den neun, in den beiden Çlōken Y. 1, 299. 300 mit den Anfangsbuchstaben citirten Sprüchen einer (der zweite in 1, 299: *imaṃ dēvāḥ*) sich nur in der Vājasanēyi-Samhitā nachweisen liess; ferner, dass unter

1) Von den drei Versen, die West and Bühler a. a. O. XXXII Anm. beibringen, kommen zwei, Y. 1, 232 (so zu lesen statt 231) und 238 nicht nur VS., sondern auch TS. vor; 1, 229 nur VS. (und RV.).

2) cf. Y. 1, 280. 281. 282. 290 (diese 4 auch Mān. Gr̥. 2, 14; s. unten). 245 (= Manu 3, 259). 2, 101. 102. 104. 110.

3) Y. 1, 232 = VS. 19, 70. TS. 2, 6, 12. TB. 2, 6, 16. RV. AV.; Y. 1, 237: *idam viśvpuḥ* = VS. 5, 15. TS. 1, 2, 13, 1. TB. 3, 1, 3, 3. RV. SV. AV.; Y. 1, 238: *madhu vātāḥ* = VS. 13, 27. TS. 4, 2, 9, 3. 5, 2, 8, 6. TA. 10, 39, 2. RV.; Y. 1, 246 = VS. 9, 18. 21, 11. TS. 1, 7, 8, 2. 4, 1, 11, 4. 2, 11, 3. 7, 12, 1. RV.; Y. 1, 253 = VS. 19, 45, 46. TB. 2, 6, 3, 4; Y. 1, 299: *ā kṛshpēna* = VS. 33, 43. 34, 31. TS. 3, 4, 11, 2. RV.; *agnir mūrdhā divaḥ kakut* = VS. 3, 12. 13, 14. 15, 20. TS. 1, 5, 5, 1. 4, 4, 4, 1. TB. 3, 5, 7, 1. RV. SV.; *ud budhyasva* = VS. 15, 54. 18, 61. TS. 4, 7, 13, 5; Y. 1, 300: *br̥haspate atiyad aṛyaḥ* = VS. 26, 3. TS. 1, 8, 22, 2. RV.; *annāt parisrutāḥ* = VS. 19, 75. TB. 2, 6, 2, 2; *çaṃ nō dēvīḥ* = VS. 36, 12. TB. 1, 2, 1, 1. 2, 5, 8, 5. TA. 4, 42, 4. RV. SV. AV. (cf. Y. 1, 230); *kāṇḍāt* = VS. 13, 20. TS. 4, 2, 9, 2. 5, 2, 8, 3. TA. 10, 1, 7; *kētum kṛpvan* = VS. 29, 37. TS. 7, 4, 20, 1. TB. 3, 9, 4, 3. RV. SV. AV.; Y. 3, 3 = VS. 35, 6. TA. 6, 10, 1. 11, 1. Pār. Gr̥. 3, 10, 19. RV. AV.

4) Y. 1, 229 = VS. 7, 34. RV.; Y. 1, 233 = VS. 19, 58; Y. 1, 299: *imaṃ dēvāḥ* = VS. 9, 40. 10, 18; Y. 3, 247 (= 303) = VS. 39, 10.

5) Y. 1, 231 = TB. 2, 7, 15, 4; Y. 3, 278 = TA. 1, 30, 1; Y. 3, 281 = TA. 2, 18. Pār. Gr̥. 3, 12, 9; Y. 3, 282 = TA. 2, 18. Pār. Gr̥. 3, 12, 10. AV. — Die Sprüche Y. 1, 136; 1, 230: *yavō Śsi* (*dhānyarājō Śsi* ca Comm.); 3, 279: *mayi tējaḥ*; habe ich in keiner Samhitā nachzuweisen vermocht. — Dass ich Citate, wie *sāvitrī* Y. 3, 279; *yamasūkta* (= RV. 10, 14) Y. 3, 2; *sahasraçīrshā-jāpī* (RV. 10, 90) Y. 3, 305; *abliṅgāni* (RV. 10, 9, 1—3) Y. 3, 30; unberücksichtigt gelassen habe; bedarf wohl keiner Erklärung.

den vier Mantra des Yājñavalkya-Dharma-Çātra, die ich nicht in der Vājasanēyi-Samhitā, wohl aber bei den Tāittirīyās wieder gefunden habe, zwei (Y. 3, 281. 282 = Pār. Gr. 3, 12, 9. 10) auch im Pāraskara-Gr̥hya-Sūtra in extenso citirt sind.

Nehmen wir aber Alles in Allem, so glaube ich, dass sich das Verhältniss der in Yājñavalkya's Gesetzbuch vorkommenden Mantra zur Vājasanēyi-Samhitā zwar nicht als Argument gegen, aber ebensowenig als Argument für die Annahme verwerthen lässt, dass das Yājñavalkya-Dharma-Çātra die Bearbeitung eines vorausgesetzten Dharma-Sūtra des weissen Yajus sei.

Zwischen Yājñavalkya's Gesetzbuch und dem zum weissen Yajus gehörigen Gr̥hya-Sūtra des Pāraskara scheinen in der That verwandtschaftliche Beziehungen zu bestehen; insonderheit zeigt Pār. Gr. 3, 10 eine beachtenswerthe Aehnlichkeit mit Y. 3, 1 ff. ¹⁾.

Es dürfte aber, wenigstens beim gegenwärtigen Stande der Frage, gewagt sein, aus Berührungen dieser Art eine Abhängigkeit Yājñavalkya's von den Sūtra des weissen Yajus zu folgern, die über die gegebenen Fälle hinausginge. Wir werden sogleich sehen, dass sich ähnliche Beziehungen, vielleicht noch intimeren Characters, zwischen Yājñavalkya und dem Mānava-Gr̥hya-Sūtra, welches zweifellos einer Schule des schwarzen Yajus angehört, nachweisen lassen.

Zu den Partien des Yājñavalkya-Dharma-Çātra, denen weder aus Manu und Vishṇu (Stenzler in der Vorrede zu seiner Edition des Yājñavalkya, S. IX; Jolly, Introduction zu den Institutes of Vishṇu, S. XXI), noch aus dem Pāraskara-Gr̥hya-Sūtra etwas Entsprechendes gegenübergestellt werden kann, gehört die Verehrung des Vināyaka Gaṇēça (1, 270 ff.). Diese Ceremonie finden wir, zum Theil wörtlich übereinstimmend, im Mānava-Gr̥hya-Sūtra 2, 14 wieder; mit dem Unterschiede, dass hier nicht der Vināyaka Gaṇēça, sondern vier namentlich genannte Vināyakās erscheinen; und dass die Beschreibung der Ceremonie nicht in Çlōken, sondern im prosaischen Sūtra-Stile abgefasst ist.

Behufs bequemerer Vergleichung stelle ich dem Texte von Mānava-Gr̥hya-Sūtra 2, 14 die entsprechende Stelle des Yājñavalkya (1, 270 ff.), nach Stenzler's Ausgabe, gegenüber.

1) Stenzler in der Ztschr. d. D. M. G. 7, 527 ff., besonders 540; — sehr beachtenswerth ist die vorsichtige Bemerkung Stenzler's S. 530: „Man könnte sich die Uebereinstimmungen zwischen Yājñavalkya's Dharma-Çātra und Pāraskara's Gr̥hya-Sūtra erklären aus der nahen Beziehung, in welcher Yājñavalkya's Name zur Vājasanēyi-Samhitā steht, da sich aber auch zwischen einzelnen Gr̥hya-Sūtra, welche zu verschiedenen Vedas gehören, oft wörtliche Uebereinstimmung findet, so ist es gerathener, ein Urtheil darüber zurückzuhalten, bis es möglich sein wird, diesen Zweig der Literatur in weiterem Umfange zu prüfen.

Mān. Gr. 2, 14 ¹⁾.

athātō vināyakān vyākhyāsyāmaḥ | 1 |
 çālakataṅkataç ca kūshmāṇḍarājaputraç cōsmitaç ca ²⁾ dēva-
 yajanaç cēty | 2 |
 ētāir adhigatānām ³⁾ imāni rūpāṇi bhavanti | 3 |
 lōshṭam mṛdnāti ⁴⁾ | 4 |
 tṛṇāni chinatty | 5 |
 aṅgēshu lēkhān (!) likhaty | 6 |
 apaḥ svapnē ⁵⁾ paçyati | 7 |
 muṇḍān paçyati | 8 |
 jaṭilān paçyati | 9 |
 kāshāyavāsasaḥ paçyaty | 10 |
 ushṭrān | 11 |
 sūkarān | 12 |
 gardabhān | 13 |
 divākīrtyādīn | 14 |
 anyān vā prayutān ⁶⁾ svapnān paçyaty | 15 |
 antarikshaṁ krāmati | 16 |
 adhvānaṁ vrajan manyatē pṛshṭhatō mē kaçcid anuvrajaty | 17 |
 ētāiḥ khalu vināyakāir āviṣṭā rājaputrā lakṣhaṇavantō rājyaṁ
 na labhantē | 18 |

Yājñ. 1, 270 ff.

Zu 1. 2: vināyakaḥ karmavighnasiddhyartham viniyōjitaḥ | ga-
 ṇānām ādhipatyē ca rudrēṇa brahmaṇā tathā | 270 |

Zu 3: tēnōpasprṣṭhō yas tasya lakṣhaṇāni nibōdhata |

Zu 7. 8: svapnē Svagāhatē Styartham jalam muṇḍāṁç ca paç-
 yati | 271 |

Zu 10—14: kashāyavāsasaç (kāshāya⁰ B. C.) cāiva kravyā-
 dāṁç cādbirōhati | antyajair gardabhair ushṭraiḥ sahāikatrāvatish-
 ṭhatē | 272 |

Zu 17: vrajann api tathātmānam manyatē Snugatam parāiḥ |
 vimanā viphalārambhaḥ samsīdaty animittataḥ | 273 |

Zu 18: tēnōpasprṣṭhō labhatē na rājyaṁ rājanandanaḥ.

1) Ueber die Mss. und ihre Bezeichnung s. unten sub 2. A. a. — Die Numerirung der einzelnen Sūtra beruht nur theilweise auf dem Commentar; der Bequemlichkeit halber habe ich sie — natürlich zunächst provisorisch — durchgeführt.

2) °cāsmītaç ca M 1; Sūtra 35 liest: svāhōsmitāya M 1, svāhē⁰ B 1. M 2, svāhā || smitāya B 5; entscheidend ist om usmitāya in der von mir sub 2 beschriebenen Paddhati (P 2).

3) cf. adhīnātasya 35, adhishṭhitē 39.

4) mṛdnāti B 5 (cf. mṛdhnanti Kāty. Çr. 22, 3, 45), mṛshṇāti B 1. M 2. 1.

5) Conjectur; — apaḥ svapnaṁ B 5, apa svapnaṁ B 1. M 2. 1.

6) pratyatān B 1. M 2; anyāṅç ca prathamān M 1.

Mān. Gr.

kanyāḥ patikāmā lakṣaṇavatyo bhartṛn na labhantē | 19 | ¹⁾
 striyaḥ prajā[pati]kāmā lakṣaṇavatyaḥ prajāṃ na labhan-
 tē | 20 | ²⁾
 strīṇām ācāravatīnām apatyāni mriyantē ³⁾ | 21 |
 çrōtriya adhyāpaka ⁴⁾ ācāryatvaṃ na prāpnōty | 22 |
 adhyētṛṇām ⁵⁾ adhyayanē mahāvighnāni bhavanti | 23 |
 vaṇijaḥ ⁶⁾ vaṇikpathō vinaçyati | 24 |
 kṛshikarāṇām kṛshir alpaphalā bhavati | 25 |
 tēshām prāyaçcittam | 26 |
 mṛgākharakulāya ⁷⁾ mṛttikārōcanāguggulāç ⁸⁾ (!) | 27 |
 caturbhyaḥ prasravaṇēbhyaç catura ⁹⁾ udakumbhān avyaṅgān
 āharēt | 28 |
 sarvagandhasarvarasasarvāushadhīḥ | 29 |
 sarvaratnāni cōpakalpya | 30 |
 pratisaram ¹⁰⁾ dadhi madhu ¹¹⁾ ghṛtam ity | 31 | ¹²⁾
 ētān sambhārān saçsṛjya | 32 |
 ṛshabhacarmanya ārōhya | 33 |
 athāinaç snapayanti ¹³⁾ || sahasrākshaç çatadhāram ṛshibhiḥ pā-
 vanam kṛtam | tābhish tvābhishicāmi pāvamāniḥ punantu tvāṃ ||
 agninā dattā | indrēṇa dattā | sōmēna dattā | varuṇēna dattā | vā-

Yājñ.

Zu 19. 20: kumārī na ca bhartāram apatyam garbham añ-
 ganā | 274 |
 Zu 22. 23: ācāryatvaṃ çrōtriyaç ca na çishyō Sdhyayanam
 tathā |
 Zu 24. 25: vaṇig lābham na cāpnōti kṛshim cāpi kṛshī-
 valaḥ | 275 |
 Zu 26: snapanam tasya kartavyam puṇyē Shni vidhipūrvakam |
 gāurasarshapakalkēna sājyēnōtsāditasya ca | 276 |
 277—279 zu 27—33: sarvāushadhāiḥ sarvagandhāir vilipta-
 çirasas tathā | bhadraśanōpavishtasya svasti vācyā dvijā çubhāḥ | 277 |
 açvasthānād gajasthānād valmīkāt saṅgamād dhradāt | mṛtti-
 kām rōcanām gandhān guggulum cāpsu nikshipēt | 278 |
 yā āhṛtā hyēkavarṇāiç caturbhiḥ kalaçair hradāt | carmanya
 ānaḍuhē raktē sthāpyam bhadraśanam tataḥ | 279 |

1) Sūtra 19 fehlt B 1. M 2. 1. 2) Sūtra 20 lesen B 1. M 2. 1: lakṣaṇa-
 vatyaḥ striyaḥ prajā (prajāṃ B 1) na labhantē | . 3) çriyantē B 1. M 2. 1
 4) ādhyāyaka M 1. 5) adhyēshihṛṇām B 1. M 2. 1. 6) vāṇijāni M 1; fehlt
 B 1. M 2. 7) P 2, Comm. zu B 1. M 1; kulāpa B 5; kulāla B 1. M 2. 1.
 8) gaggulāç B 1. M 2; guggulāç B 5. 9) Conjectur; die Hss. lesen catur.
 10) Conj.; die Hss.: pratisara. 11) cf. Gr. S. 2, 6: sarvagandhasarvarasa-
 sarvāushadhisarvaratnāni cōpakalpya pratisaradadhimagdhumōdakasvastikanandyā-
 vartavatyaṃ (sc. vēdyākṛtāu). 12) Sūtra 27—31 augenscheinlich corrup-
 pirt. 13) snāpayati B 5.

Mān. Gr.

yunā dattā | vishpunā dattā | bṛhaspatinā dattā | ¹⁾ viçvāir dēvāir ²⁾ dattā | sarvāir dēvāir ³⁾ dattā | ōshadhaya āpō varuṇasaṃmitāḥ | tābhish tvābhishiñcāmi pāvamāniḥ punantu tvēti sarvatrānusha-jati || 1 ||

yat tē kēçēshu dāurbhāgyaṃ sīmantē ⁴⁾ yac ca mūrdhani | lalāṭē karṇayōr akshṇōr āpas tad ⁵⁾ ghnantu tē sadā || 2 ||

bhagam tē varuṇō rājā bhagaṃ sūryō bṛhaspatiḥ | bhagam indraç ca vāyuç ca bhagaṃ saptarshayō daduḥ || 3 || ⁶⁾ ity | 34 |

adhisnātasya niçāyāṃ sadyaḥpiḍitasarshapatāilam āudumbarēṇa sruvēṇa mūrdhani catasra āhutīr juhōti | ōṃ ⁷⁾ çālakatañkaṭāya svāhā kūshmāṇḍarājaputrāya svāhōsmitāya ⁸⁾ svāhā dēvayajanāya svāhēty | 35 |

ata ūrdhvaṃ grāmacatuspathē nagaracatuspathē nigamaca-tushpathē ⁹⁾ vā sarvatōmukhān darbhan āstīrya | 36 |

navē çūrpē balim upaharati | phalīkṛtāṃs taṇḍulān aphalīkṛtāṃs taṇḍulān āmaṃ māṃsam pakvaṃ māṃsam āmān matsyān pakvān matsyān āmān apūpān pakvān apūpān piṣṭhān gandhān apishṭhān gandhān ¹⁰⁾ gandhapānam madhupānam āirēyapānaṃ surāpānam mu-ktam mālyam grathitam ¹¹⁾ mālyaṃ raktaṃ mālyaṃ çuklaṃ mālyaṃ

Yājñ.

Zu 34, 1: sahasrākshaṃ çatadhāram ṛshibhiḥ pāvanam kṛtam | tēna tvām abhishiñcāmi pāvamānyaḥ punantu tē | 280 |

Zu 34, 2: yat tē kēçēshu dāurbhāgyam sīmantē yac ca mūrdhani | lalāṭē karṇayōr akshṇōr āpas tad ghnantu sarvadā, (ghnantu tē sadā A.) | 282 |

Zu 34, 3: bhagam tē varuṇō rājā bhagam sūryō bṛhaspatiḥ | bhagam indraç ca vāyuç ca bhagam saptarshayō daduḥ | 281 |

Zu 35: snātasya sārshapaṃ tāilam sruvēṇāudumbarēṇa tu | juhuyān mūrdhani kuçān savyēna parigrhya tu | 283 |

Zu 35: mitaṃ ca saṃmitaṃ cāiva tathā çālakatañkaṭān | kūshmāṇḍō rājaputraç cēty antē svāhāsamanvitāiḥ | 284 |

Zu 36. 37: nāmabhir balimantrāiç ca namaskārasamanvitāiḥ | dadyāc catuspathē sūrpē kuçān āstīrya sarvataḥ | 285 |

Zu 37: kṛtākṛtāms taṇḍulāṃç ca palalāudanam ēva ca | matsyān pakvāms tathāivāmān māṃsam ētāvad ēva tu | 286 |

1) B 5. P 2; agninā dattā indrēṇa dattā vāyunā dattā (vāyunā dattā fehlt B 1. M 2) varuṇēna dattā vishpunā dattā sōmēna dattā bṛhaspatinā dattā B 1. M 2. 1. 2) viçvēdēvāir B 1. M 2. 1. 3) sarvēdēvāir M 1; sarvāir fehlt M 2. 4) sīmantē B 1. M 2. 5) Conj.; ta B 1. M 2. 1, tava B 5. 6) Vers 3 fehlt B 5. 7) ōṃ fehlt B 1. M 2. 1. 8) S. Anm. 2 zu Sūtra 2. 9) B 5. P 2; nirgama B 1. M 2. 1. 10) apishṭhān gandhān fehlt B 1. M 2. 1. 11) gran-thitam B 5. M 1. 2.

Mān. Gr̥.

raktapītaçuklakṛshṇanīlaharītacitravāsāṃ si māshakulmāsha¹²⁾ mūla-phalam ity | 37 |

atha dēvānām āvāhanam | vimukhaḥ çyēnō bakō²⁾ yakshaḥ kalahō bhīrur vināyakaḥ kūshmāṇḍarājaputrō³⁾ yajñāvikshēpi⁴⁾ kulāṅgāpamārī⁵⁾ yūpakēçī sūparakrōḍī⁶⁾ hāimavatō⁷⁾ jambhakō virūpākshō lōhitākshō⁸⁾ vāiçravaṇō mahāsēnō mahādēvō mahārāja⁹⁾ ity || ētē mē dēvāḥ prīyantām | prītā māṃ prīṇayantu¹⁰⁾ | tṛptā māṃ tarpayantv ity | 38 |

adhisht̥hitē¹¹⁾ Śrdharātrē ācāryō gr̥hān upatishthātē¹²⁾ || bhagavati bhagaṃ mē dēhi | varṇavati varṇaṃ mē dēhi | rūpavati rūpaṃ mē dēhi | tējasvini¹³⁾ tējō mē dēhi | yaçasvini¹³⁾ yaçō mē dēhi | putravati¹⁴⁾ putrān mē dēhi | sarvavati¹⁵⁾ sarvān kāmāṃç ca dēhi mē¹⁶⁾ | 39 |

ata ūrdhvam udita ādityē vimalē sumuhūrtē¹⁷⁾ sūryapūjā-pūrvakam arghyadānam¹⁸⁾ upasthānaṃ ca || namas tē astu bhagavan çataracmē tamōnuda | jahi mē dēva dāurbhāgyaṃ sāubhāgyēna māṃ saṃyōjayasvety¹⁹⁾ | 40 |

atha brāhmaṇatarpaṇam | 41 |

ṛshabhō dakṣiṇā | 42 | || 14 ||

Yājñ.

Zu 37: pushpaṃ citraṃ sugandhaṃ ca surām ca trividhām api | mūlakam pūrikāpūpāṃs tathāivōṇḍērakasrajaḥ | 287 |

Zu 38: dadhy annaṃ pāyasaṃ cāiva guḍapishṭhaṃ samōdakam | ētān sarvān upāhṛtya bhūmāu kṛtvā tataḥ çiraḥ | 288 |

Zu 39: vināyakasya janānīm upatishthēt tatō Śmbikām | dūrvā-sarshapapushpāṇām dattvārghaṃ (arghyaṃ C) pūrṇam añjalim | 289 |

Zu 39: rūpaṃ dēhi yaçō dēhi bhagaṃ bhavati (bhāgyaṃ bhagavati C; bhagava B) dēhi mē | putrān dēhi dhanam dēhi sarvān kāmāṃç ca dēhi mē | 290 |

Zu 41: tataḥ çuklāmbaradharāḥ çuklamālyānulēpanaḥ | brāhmaṇān bhōjayēd dadyād vastrayugmaṃ gurōr api | 291 |

1) Comm. z. B 1. M 1; kalmāsha B 5. 1. M 2. 1. 2) B 5. P 2. M 2; vakō B 1. M 1. 3) ōṃ kūshmāṇḍāya svāhā 8 rājaputrāya svāhā 9. P 2. 4) B 5. P 2; °kshēpaḥ B 1. M 2. 1. 5) B 5. P 2; kulāṅgōmārī B 1. M 2. 1. 6) P 2(?); sūparakrōḍī B 5; suparakrāuṇḍī M 1; sūparakrīḍā- B 1; suparakrīḍā M 2. 7) B 5. P 2; hēma° B 1. M 2. 1. 8) lōhitākshāya svāhā P 2. 9) °rājāya svāhā P 2; rājēty B 5. 1. M 2. 1. 10) prīṇayantu B 5. 11) Die Has. lesen: adhisht̥hitē. 12) °ti P 2. 13) °vinī B 1. M 2. 1. 14) °vatī M 2. 15) sarvapati B 5. 16) dēhi mēhy B 1. M 2. 1; kāmāç | ca mē dēyahy B 5; kāmān mē dēhi P 2. 17) mūhūrtē satī B 5; mūhūrte P 2. 18) arghadādanam B 5. 19) māṃ yōjayisva P 2; ist vielleicht zu lesen: māṃ yōjaya svāhēty | ? — cf. Mān. Gr̥. 1, 19 a. Ende.

Mān. Gr. 2, 14, 1. Jetzt wollen wir die Ceremonie zur Besänftigung der Vināyakas besprechen.

2. Die Vināyakas heissen: Çālakatañkaṭa, Kūshmāṇḍarājaputra, Usmita und Dēvayajana.

3. An den von ihnen besessenen zeigen sich folgende Erscheinungen:

4. er zerreibt einen Erdkloss,
5. reisst Grashalme ab,
6. ritzt Linien(?) auf seine Glieder(!);
7. er sieht im Traume Wasser;
8. er sieht Männer mit geschorenen Köpfen,
9. mit Flechten,
10. mit rothbraunen Gewändern;
11. er sieht Kameele,
12. Eber,
13. Esel,
14. Caṇḍālas und ähnliches Gelichter,
15. oder andere wirre(?) ¹⁾ Träume;
16. er schreitet (im Traume) durch die Luft;
17. wenn er einen Weg geht, so meint er, jemand komme hinter ihm drein.

18. Von diesen Vināyakas ergriffen, erlangen Prinzen mit guten Vorzeichen nicht die Herrschaft;

19. Mädchen mit guten Vorzeichen, die einen Gatten wünschen, keine Männer;

20. Frauen mit guten Vorzeichen, die Nachkommenschaft wünschen, keine Nachkommenschaft.

21. Tugendhaften Frauen sterben die Kinder;

22. ein vedakundiger Unterweiser erreicht die Lehrerwürde nicht;

23. Schülern stellen sich beim Studium grosse Hindernisse entgegen;

24. Kaufleuten geht ihr Geschäft zu Grunde;

25. Ackerbauern wirft der Ackerbau wenig ab. —

26. Die Sühnungsceremonie für sie geschieht folgendermassen:

27. Erde von der Höhle eines wilden Thieres und von einem Neste(?), Gōrōcanā und Bdellion;

28. aus vier Quellen bringe er vier(?) unbeschädigte Krüge mit Wasser (d. h. aus je einem Quell je einen Krug Comm.);

29. nachdem er allerlei Wohlgerüche, Leckerbissen und Kräuter,

30. sowie Kleinodien aller Art beschafft hat,

31. Brezel(?), saure Milch, Honig und Schmelzbutter.

32. All diese Dinge mischen sie untereinander,

33. und legen sie auf ein Stierfell.

34. Jetzt baden sie ihn, mit den drei Sprüchen: sahasrāksham

1) Zu 2 yu + pra?

(cf. Yājñ. 1, 280), yat tē kēçeshu (282) und bhagam tē varuṇaḥ (281) [indem sie ihn bei jedem Verse mit je einem Krüge begiessen; mit dem vierten Krüge tūshṇīm Comm.].

35. In der Nacht nach dem Bade giesst er ihm mit einem Löffel von Udumbara-Holz frisch gepresstes Senföl in vier Opfergüssen auf's Haupt, mit den Sprüchen: ōṃ çālakataṇkaṭāya svāhā! kūshmāṇḍarājaputrāya svāhā! usmitāya svāhā! dēvayajanāya svāhā!

36. Darauf streut er auf dem Kreuzwege eines Dorfes, einer Stadt oder eines Fleckens nach allen Seiten hin Darbhagras,

37. und bringt in einem neuen Korbe die Gabe dar: enthülste und unenthülste Reiskörner, rohes und gebackenes Fleisch, rohe und gebackene Fische, rohe und gebackene Kuchen, gemahlene und ungemahlene Wohlgerüche, wohlriechendes Getränk, Meth, Āirēya und Branntwein, ungeflochtene und geflochtene, rothe und weisse Kränze, rothe, gelbe, weisse, schwarze, dunkelblaue, grüne und bunte Gewänder, Bohnen, die Körnerfrucht mit Namen Kulmāsha, Wurzeln und Früchte.

38. Jetzt folgt die Einladung an die Götter: etc.

Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass diese beiden Formen der Vināyaka-Ceremonie, wie sie uns im Yājñavalkya-Dharma-Çāstra und im Mānava-Gr̥hya-Sūtra überliefert sind, in historischem Zusammenhange stehen; und zwar liegt uns im Mānava-Gr̥hya-Sūtra augenscheinlich die ältere Gestalt vor.

Sehen wir auch davon ab, dass in zweifelhaften Fällen bei einem Gegenstande, wie dem vorliegenden, die prosaische Form den grösseren Anspruch auf Alterthümlichkeit haben dürfte; dass ferner die Umwandlung der vier Vināyakās in den einen Vināyaka Gaṇēça die leichtere Annahme zu sein scheint: — so erhellt die höhere Alterthümlichkeit der im Mānava-Gr̥hya-Sūtra überlieferten Form der Ceremonie aus einigen stilistischen Verschiedenheiten beider Redactionen: dem selteneren divākīrtyādayaḥ Mān. Gr̥. 2, 14, 14 entspricht Yājñ. 1, 272 antyajāḥ; dem adhyētar Mān. Gr̥. 2, 14, 23 entspricht Yājñ. 1, 275 çishya; die beiden Sprüche in Mān. Gr̥. 2, 16, 34 (1) und 39 hat der Verfasser des Yājñavalkya-Dharma-Çāstra (1, 280 u. 290) in correcte Çlōken umgewandelt; und im ersteren das ältere pāvamānīḥ durch pāvamānyaḥ, im letzteren bhagavati durch bhavati ersetzt.

Ob allerdings der Verfasser des Yājñavalkya-Dharma-Çāstra in diesem Falle direct aus dem Mānava-Gr̥hya-Sūtra geschöpft hat, oder beide Redactionen der Vināyaka-Ceremonie auf eine gemeinsame Grundlage zurückzuführen sind; diese Frage wird, wenigstens für jetzt, unentschieden bleiben müssen.

Das zweite Buch des Mānava-Gr̥hya-Sūtra ist, wie ich glaube, in seiner gegenwärtigen Zusammenstellung ziemlich jung. Zwar enthält es eine Reihe von Capiteln, die einen verhältnissmässig

alterthümlichen Eindruck machen; aber den einzelnen Capiteln scheint, im Gegensatze zum ersten Buche, hier im Allgemeinen eine nähere Beziehung zu einander zu fehlen; und mitten unter ihnen finden wir solche, wie besonders 2, 6, deren Stil und Habitus auf eine recht späte Zeit hindeuten dürften.

Fassen wir das Resultat der soeben angestellten Untersuchung zusammen; so werden wir zunächst gern zugestehen, dass die Theorie von der Entstehung der metrischen Gesetzbücher aus den gleichnamigen Sūtra eine ausserordentlich fruchtbare Hypothese genannt werden kann.

Sie ist nicht nur der erste Versuch der europäischen Wissenschaft, sich von den Fabeln der einheimischen Ueberlieferung über die Entstehung der indischen Gesetzbücher zu emancipiren und den letzteren die ihnen gebührende Stellung in der Geschichte der brahmanischen Literatur anzuweisen, sondern es wird auch, wie ich glaube, eine jede Untersuchung über die historische Stellung eines bestimmten metrischen Gesetzbuches dieser Theorie einen ihrer Gesichtspunkte entnehmen müssen.

Wir sind aber nicht in der Lage, die Geltung der soeben besprochenen Theorie für das Verhältniss eines bestimmten metrischen Gesetzbuches zu den Sūtra derjenigen Schule, auf welche sein Name hinweist, anzuerkennen, bevor die Abhängigkeit grade dieses Gesetzbuches von diesen Sūtra durch eine Specialuntersuchung nachgewiesen ist.

Neben einer solchen Vergleichung mit den namensverwandten Sūtra und der namensverwandten Samhitā darf als ein Gegenstand besonderer Wichtigkeit für die Erkenntniss der Stellung, welche ein Gesetzbuch in der indischen Literaturgeschichte einnimmt, das Verhältniss dieses Gesetzbuches zu den übrigen Gesetzbüchern angesehen werden; wofür die Untersuchungen von Stenzler und Max Müller, und neuerdings von Bühler und Jolly Zeugniss ablegen.

Endlich mag mitunter, wie die soeben dargelegte Uebereinstimmung des Yājñavalkya-Dharma-Çāstra mit dem Mānava-Grhya-Sūtra zeigt, zur Aufhellung der Art, wie ein Gesetzbuch entstanden ist, die Betrachtung auch solcher Ritual-Sūtren beitragen, deren Namen keinerlei Anlass zu der Vermuthung geben, dass zwischen ihnen und diesem Gesetzbuche irgend ein schulmässiger Zusammenhang bestanden habe.

Wir wenden uns jetzt zu dem Mānava-Dharma-Çāstra.

Bevor wir zu der Untersuchung der Frage übergehen, in welchem Verhältnisse Manu's Gesetzbuch zu den Sūtra der Mānavās steht, wollen wir einen Blick auf die Composition unseres Gesetzbuches werfen, um zu beobachten, ob uns diese vielleicht einigen Aufschluss über die Art seiner Entstehung giebt.

Manu's Gesetzbuch scheint in der uns vorliegenden Gestalt aus einer Reihe mehr oder weniger heterogener Elemente zu bestehen, deren Vereinigung aller Wahrscheinlichkeit nach das Resultat

mehrerer Redactionen ist¹⁾. Wie weit es gelingen wird, diese verschiedenen Redactionen mit einiger Sicherheit von einander zu sondern, erscheint zunächst fraglich; ich werde mich an dieser Stelle darauf beschränken, einige mehr in's Auge fallende Punkte zu berühren.

Gleich im ersten Buche finden wir zwei Berichte über die Schöpfung der Welt und die Abfassung des Gesetzbuches, die nicht unwesentlich von einander abweichen.

Die erste Erzählung (V. 5—59) wird von Manu, die zweite von Bhṛgu vorgetragen.

Es ist bemerkenswerth, dass Manu im ganzen Gesetzbuche nur hier, am Anfange des ersten Buches, redend auftritt; sonst gilt, soweit überhaupt der Erzähler namhaft gemacht wird, Bhṛgu als Verkünder des *Mānava-Dharma-Çāstra*, das auch am Schlusse ausdrücklich „von Bhṛgu verkündet“ (bhṛguprōktaṃ 12, 126) genannt wird.

Schon dieses Verhältniss Manu's zu Bhṛgu legt die Vermuthung nahe, dass von den beiden differirenden Berichten der Manu's einer späteren Redaction angehöre.

Dazu kommt, dass Bhṛgu (1, 102; cf. 118 f.) die Abfassung des Gesetzbuches dem Manu zuschreibt; Manu aber dasselbe von Svayambhū verfasst werden lässt, der es dann ihm gelehrt habe (1, 58). Es erschiene unerklärlich, zu welchem Zwecke ein späterer Redactor in einem Werke, das *Mānava-Dharma-Çāstra* heisst, nach den einleitenden Worten Manu's die Person Bhṛgu's eingeschoben haben sollte; was ihn dazu hätte veranlassen können, das Gesetzbuch, welches nach Manu's Ausspruch dem Ursprung alles Sein's die Entstehung verdankt, gleichsam zu degradiren, indem er bereits bei Manu selbst stehen blieb. Gesetzt dagegen, dass das *Mānava-Dharma-Çāstra* einst mit Bhṛgu's Verkündigung begann, so lag der Gedanke nahe, dieser Verkündigung dadurch grössere Autorität und höhere Weihe zu verleihen, dass man dem Bhṛgu den Auftrag zur Verkündigung des Gesetzbuches durch Manu selbst ertheilen liess. Auf diese Weise kam Manu an die Spitze des Gesetzbuches, das bereits seinen Namen trug, er eröffnete es gleichsam in eigener Person; und es konnte dem Ansehen des Gesetzbuches nur förderlich sein, wenn Manu bei dieser Gelegenheit erklärte, nicht er, sondern der Schöpfer aller Dinge sei der eigentliche Verfasser des *Mānava-Dharma-Çāstra*; ihm gebühre nur die Ehre, der erste Schüler seines Vaters gewesen zu sein.

Der philosophische Standpunkt beider Berichte scheint im Ganzen diese Auffassung ihres gegenseitigen Verhältnisses zu bestätigen; Johaentgen a. a. O. sagt S. 15: „Wie wir im ersten Buche des *Mānava-Gesetzes* zwei Erzähler, Manu und Bhṛgu, unter-

1) Johaentgen, a. a. O. 97 ff.

scheiden, so auch zwei verschiedene Darstellungen der Weltentwicklung. Die einfachere ist die des Bhṛgu (cf. dazu die folgenden Seiten und S. 23 ff.).

Wir werden demnach der Vermuthung, dass die Verkündigung des Gesetzbuches durch Bhṛgu älter sei, als Manu's Prolog, eine gewisse Wahrscheinlichkeit zusprechen dürfen.

Sind nun Anzeichen vorhanden, die darauf schliessen lassen, dass auch Bhṛgu's Verkündigung dem ursprünglichen Werke noch nicht angehört?

Die Thatsache, dass als Verkündiger von Manu's Gesetzbuch Bhṛgu auftritt, ist schon an sich einigermaßen befremdend. Erwägen wir ferner, dass „*Mānava-Dharma-Çāstra*“ jedenfalls auch „Gesetzbuch der *Mānavās*“ bedeuten kann, so ist a priori die Möglichkeit nicht zu bestreiten, dass die Person Bhṛgu's ihre Stellung in diesem Gesetzbuche erst einer späteren Redaction verdanke. Wenn also Bhṛgu im ersten Buche unseres *Dharma-Çāstra* eingeführt wird, um nach einer Auseinandersetzung über die Bedeutung des Manu Svāyambhuva, der übrigen Manu, der Manu-Perioden u. s. f. zu erklären, Manu Svāyambhuva habe das Gesetzbuch verfasst (1, 102. 118) und ihm (Bhṛgu) mitgetheilt (V. 119): so könnte diese Erzählung ganz wohl eine tendenziöse Erfindung späterer Zeit sein, die den Zweck haben mochte, dem Namen „*Mānava-Dharma-Çāstra*“ eine neue Deutung zu geben.

Betrachten wir jetzt die Stellen unseres Gesetzbuches, an denen Bhṛgu als Verkündiger desselben auftritt. In dieser Eigenschaft finden wir ihn:

Erstens: am Anfange der zweiten Schöpfungsgeschichte im ersten Buche; mithin, wenn der Bericht Manu's als späterer Zusatz angesehen werden darf, am einstigen Anfange des ganzen Werkes;

Ferner: am Beginne und Schlusse des zwölften (u. letzten);

Endlich: am Anfange des fünften Buches.

Die Stellung Bhṛgu's im *Mānava-Dharma-Çāstra* beruht also wesentlich auf dem ersten und letzten Buche dieses Werkes.

Gerade diese beiden Bücher weichen inhaltlich bedeutend von den anderen Büchern unseres *Dharma-Çāstra* ab; während hier vorzugsweise die Verhältnisse des gewöhnlichen Lebens, Fragen des Rechtes, der gesellschaftlichen Ordnung und des häuslichen Rituals behandelt werden; sind Buch 1 und 12 hauptsächlich philosophisch-theologischer Speculation, in Verbindung mit hierarchischen Theorien, gewidmet.

Wenn wir erwägen, dass der Inder bei der Bearbeitung älterer Werke Neuerungen und Zusätze lieber an den Anfang oder Schluss derselben verlegt, als in deren Mitte einschaltet, so dürfte der Zweifel an der Zugehörigkeit des ersten und zwölften Buches zu dem ursprünglichen *Dharma-Çāstra* nicht unberechtigt erscheinen.

Ausser in diesen beiden Büchern erscheint Bhṛgu in der

Function eines Verkündigers des *Mānava-Dharma-Çāstra* am Anfange des fünften Buches.

Hier richten die Ṛshi an Bhṛgu die Frage, wie der Tod über Brāhmanen, die ihrer Pflicht nachkommen und die heiligen Schriften kennen, Gewalt erlange (V. 1. 2). Mit einer gewissen Feierlichkeit antwortet Bhṛgu: Der Tod nahe den Brāhmanen, wenn sie das Studium der Vēdas vernachlässigen und das Herkommen verletzen, wenn sie lässig sind und die Speisegesetze übertreten (V. 3. 4). Daran schliesst sich (von V. 5 an) eine trockene Aufzählung von Speise- und Reinheitsregeln. Die vier ersten Verse weichen, wie mir scheint, in Ton und Habitus so schroff von den Versen ab, die unmittelbar auf sie folgen, dass ich geneigt wäre, sie für eine, nicht gerade geschickte Interpolation zu halten ¹⁾.

Noch einmal ²⁾ wird im *Mānava-Dharma-Çāstra* Bhṛgu's Name genannt. Wir lesen 3, 16: *çūdrāvēdī pataty atrēr utathyatana-yasya ca | çāunakasya sutōtpattyā tadapatyatayā bhṛgōḥ |* „Nach Atri und Gāutama geht ein (Dvijāti) seiner Kaste verlustig, wenn er eine Çūdrā heirathet; nach Çāunaka, wenn ihm dieselbe einen Sohn gebiert; nach Bhṛgu, wenn dieser Sohn Kinder hat“.

Der hier gemeinte Bhṛgu kann meiner Meinung nach nicht mit dem Verkündiger unseres Gesetzbuches identisch sein. In ihm haben wir vielleicht den Verfasser einer besonderen Smṛti zu erkennen; wir finden wenigstens neben der *Manu-Smṛti* eine *Bhṛgu-Smṛti* citirt (im *Padma-Purāṇa*, nach *Colebrooke's Digest of Hindu Law I*, S. XVIII citirt v. Stenzler, *Ind. Stud.* 1, 233; *Aufrecht's Verz. d. Oxf. Skr. Mss.* 266 b, 1).

Für eine solche Auffassung scheint mir ebenso sehr der Zusammenhang, in dem der angeführte Vers steht, wie innerhalb des Verses der Parallelismus der vier Namen zu sprechen. Dazu kommt, dass sich unser Gesetzbuch, wenn eine Lehrmeinung in autoritativer Weise als orthodox hingestellt werden soll, sonst nie auf Bhṛgu, sondern ausschliesslich auf *Manu* beruft (cf. 8, 139; ferner 3, 222. 8, 204. 242. 292. 5, 41. 131 etc. *Johaentgen a. a. O.* S. 82, Anm. 128).

Von den Commentatoren ³⁾ scheint keiner auch nur auf den Gedanken gekommen zu sein, den M. 3, 16 citirten Bhṛgu mit dem Verkündiger des *Mānava-Dharma-Çāstra* zu identificiren. *Mēdhātithi* führt Bhṛgu's Ansicht ausdrücklich auf eine andere Smṛti zurück: *çāunakasya sutōtpattyā | çāstrāntaram idam | tada-*

1) M. 5, 3a = 12, 2a.

2) Kavi M. 3, 198 ist wohl nicht, wie Kullūka will, = bhṛgu, sondern mit dem *Petersburger Wörterbuch* a. Kavi 3 als besonderer Eigenname aufzufassen.

3) Die Commentare des *Mēdhātithi*, *Gōvindarāja*, *Rāghavānanda* und *Nārāyaṇa* zu M. 3, 16 verdanke ich der gütigen Mittheilung des Herrn Prof. Jolly in Würzburg.

patyatayā bhṛgōr | idam api smṛtyantaram | . Kullūka¹⁾, Gōvin-darāja und Rāghavānanda stellen die Aussprüche der Weisen (ma-harshimatatraya Kull.) neben einander, ohne Bhṛgu's Ansicht irgend-wie zu bevorzugen; Kullūka will die drei in unserem Verse ge-gebenen Regeln der Reihe nach auf die drei Kasten der Dvijāti bezogen wissen.

Eine ganz abweichende Auffassung unserer Stelle finden wir bei Nārāyaṇa, welcher, gestützt auf ein Citat aus dem Bhavishya-Purāṇa²⁾, folgendermassen interpretirt: Ein Mann aus dem Ge-schlechte des Gōtama, der eine Čūdrā zum Weibe genommen hat, geht durch die Geburt eines Sohnes seiner Kaste verlustig; ein Mann aus dem Geschlechte des Čāunaka oder Bhṛgu durch die Geburt eines Enkels³⁾.

Diese Erklärung kann, wie ich glaube, für ein wirkliches Ver-ständniss unseres Člōka nicht in Betracht kommen, da sie allem Anscheine nach von Gesichtspunkten ausgeht, die ausserhalb einer philologischen Exegese liegen⁴⁾.

Recapituliren wir die soeben besprochenen Momente, so er-halten wir im Wesentlichen das folgende Resultat: Bhṛgu tritt im Mānava-Dharma-Čāstra, ausser an einer anscheinend interpolirten Stelle, nur im ersten und letzten Buche, die auch dem Inhalte nach von den zwischen ihnen liegenden Büchern abweichen, als Verkündiger des Gesetzbuches auf; daneben finden wir im Mānava-Dharma-Čāstra einen Bhṛgu citirt, in dem aller Wahrscheinlich-keit nach eine vom Verkündiger des Gesetzbuches verschiedene Person, vielleicht der Verfasser einer unabhängigen Smṛti, zu er-kennen ist.

Ich halte es für nicht gerade wahrscheinlich, dass diese beiden Bhṛgu's von Anfang an in unserem Gesetzbuche friedlich neben-einander existirt haben.

Nun finden wir zwar in Buch 2—11 des Mānava-Dharma-Čāstra wiederholentlich, bei Uebergängen zu einem neuen Gegen-stande⁵⁾, Ausdrücke, wie „vernehmet“ (nibōdhata M. 2, 25. 68. 3, 193. 5, 146. 6, 86, 9, 31. 11, 71. 247) oder „ich werde ver-künden“ (pravakshyāmi 3, 266. 5, 57. 8, 266. 278. 9, 56. 11, 98) angewandt, die auf einen vorausgesetzten Erzähler hinweisen. Dass aber Bhṛgu dieser Erzähler sei, müssten wir erst aus Buch 1 und

1) atyādigrahanam ādarārtham Kull.

2) putrasya putram āśādyā čāunakāḥ čūdratām gataḥ | bhṛgvādayōṣpy ēvam ēva patitatvam avāpnuyuḥ || .

3) utathyatanayō gōtamas tadgōtrajasyēti sutōtpattyēty anēna vyavahitēnān-vitam | čāunakasyēty api tadapatyatayēty anēnānvitam | tēna gōtamagōtrasya pu-trōtpattyā čāunakabhṛgvādīnām tu putrōtpattyā (zu lesen: putraputrōtpattyā?) čūdratulyatvahetur | dvijātidharmahānirūpaṁ pātityam ity arthaḥ |

4) Cf. ferner Zeitschr. d. D. M. G. 31, 129.

5) Besonders am Anfange und Ende eines Buches, so am Anfange von Buch 2, 7, 9; am Ende von Buch 3, 6, 9, 10.

12 erschliessen; und an solchen Stellen, wie M. 9, 31¹⁾, wo die Zuhörer aufgefordert werden, den Ausspruch der alten Weisen zu vernehmen, dürfte es sogar nicht ganz leicht sein, in dem Erzähler denselben Bhṛgu wiederzuerkennen, der nach 1, 60. 12, 2 (= 5, 3) den versammelten Weisen das Gesetzbuch mittheilt.

Unter diesen Umständen erscheint es nicht ganz unwahrscheinlich, dass die Person Bhṛgu's dem ursprünglichen *Mānava-Dharma-Çāstra* fernstand, und ihr Auftreten in diesem Werke eine spätere Phase in der Entwicklung des Gesetzbuches kennzeichnet.

Wenn aber Bhṛgu's Verkündigung in der That erst das Resultat einer Uebersetzung unseres Gesetzbuches sein sollte, so hätten wir das Motiv zu dieser Uebersetzung vielleicht in dem Bestreben zu erkennen, durch Bhṛgu's Vermittelung ein Gesetzbuch der *Mānava's*, welches bereits weite Verbreitung und grosses Ansehen gewonnen haben mochte, in ein von Mann verfasstes Gesetzbuch umzudeuten.

Der vorliegende Versuch, die Composition des *Mānava-Dharma-Çāstra* aus einem bestimmten Gesichtspunkte zu analysiren, hat sich auf einige, auch der oberflächlichen Beobachtung zugängliche Verhältnisse beschränken müssen.

Einer detaillirten Analyse bleibt hier fast alles zu thun übrig; ihre Aufgabe wird es sein, weiter in die Tiefe dringend die Divergenzen in möglichster Vollständigkeit zu sammeln und, gestützt auf eine sorgfältige Vergleichung mit den übrigen Gesetzbüchern und den *Gr̥hya-Sūtra*, die einzelnen Fälle gegen einander abzuwägen. Eine solche Untersuchung hätte sich auch mit Johaentgen's Ansicht (a. a. O. S. 82), dass eine Reihe von Stellen des ersten und zwölften Buches die älteren Anschauungen enthielten, zu beschäftigen, und die Correctheit und Tragweite derselben zu prüfen.

Wir werden uns hier mit dem, allerdings bescheidenen, Ergebnisse begnügen müssen, dass, soweit wir bis jetzt sehen können, die Composition des *Mānava-Dharma-Çāstra* eher für, als gegen die Entstehung desselben aus den *Mānava-Sūtra* zu sprechen scheint.

Fragen wir nun nach dem positiven Beweismaterial für die Abhängigkeit des *Mānava-Dharma-Çāstra* von den *Mānava-Sūtra*, so tritt uns in erster Linie der Umstand entgegen, dass ein *Dharma-Sūtra* der *Mānava-Schule* bisher nicht aufgefunden ist. Ferner hat eine, allerdings wenig in's Détail gehende, Vergleichung des *Dharma-Çāstra* mit dem *Mānava-Gr̥hya-Sūtra* dasselbe Resultat ergeben, zu dem Jolly (Sitzungsber. d. philos.-philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München, 1879. II. 81 f.) bereits gelangt war: ich habe zwischen beiden Werken keinerlei Uebereinstimmung von irgend massgebender Bedeutung entdecken können.

Unter diesen Umständen gewinnt für uns der Versuch Jolly's

1) Cf. pravadanti manīṣhīṇaḥ 5, 55 pūrvavidō viduḥ 9, 44; auch Stellen, wie āhuḥ 5, 18. 8, 100. 290 pracakṣatē 9, 147 wären zu berücksichtigen.

erhöhte Bedeutung, auf indirectem Wege die Abhängigkeit des Mānava-Dharma-Çāstra von den Mānava-Sūtra, insonderheit von einem vorausgesetzten Mānava-Dharma-Sūtra, wahrscheinlich zu machen ¹⁾).

Jolly's Raisonement lautet etwa folgendermassen: In Erwägung, dass

1. die Māitrāyaṇī-Samhitā mit dem Kāṭhakam aufs Engste verwandt ist ²⁾;

2. das Mānava-Gr̥hya-Sūtra dem Kāṭhaka-Gr̥hya-Sūtra näher steht, als irgend einem anderen bisher bekannten Gr̥hya-Sūtra ³⁾;

3. Manu mit Viṣṇu mehr gemein hat, wie mit den übrigen Gesetzbüchern ⁴⁾;

da ferner

4. das Kāṭhakam die Samhitā des Kāṭhaka-Gr̥hya-Sūtra ⁵⁾, sowie

5. die Māitrāyaṇī-Samhitā die Samhitā des Mānava-Gr̥hya-Sūtra ist ⁶⁾; und

6. das Viṣṇu-Sūtra in Folge seiner Beziehungen zum Kāṭhakam, besonders aber zum Kāṭhaka-Gr̥hya-Sūtra mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit für eine viṣṇuitische Bearbeitung des Kāṭhaka-Dharma-Sūtra angesehen werden darf ⁷⁾:

so ist es für wahrscheinlich zu erachten, dass das Mānava-Dharma-Çāstra, dessen Name zudem auf die Schule der Mānavās hindeutet, die metrische Bearbeitung eines Mānava-Dharma-Sūtra sei. Mit anderen Worten: da die Māitrāyaṇī-Samhitā und das Mānava-Gr̥hya-Sūtra in ähnlichem Verhältnisse zu dem Kāṭhakam und Kāṭhaka-Gr̥hya-Sūtra stehen, wie Manu zu Viṣṇu; und Viṣṇu mit dem Kāṭhakam und Kāṭhaka-Gr̥hya-Sūtra verwandt ist, so sollen nun auch die Māitrāyaṇī-Samhitā und das Mānava-Gr̥hya-Sūtra in einem ähnlichen Verhältnisse zu Manu stehen, wie das Kāṭhakam und Kāṭhaka-Gr̥hya-Sūtra zu Viṣṇu (= Kāṭhaka-Dharma-Sūtra); d. h. Manu beruht auf einem Mānava-Dharma-Sūtra.

Ich kann nicht läugnen, dass dieses Raisonement etwas überaus verführerisches hat; verleiht es doch einer Hypothese, die wir von vornherein mit günstigen Augen zu betrachten geneigt sind, eine starke, wenn auch vielleicht mehr äusserliche Plausibilität.

Versuchen wir gleichwohl, mit Ruhe den Gang desselben zu analysiren, und die Tragweite des gewonnenen Resultates zu prüfen,

1) Sitzungsber. S. 81: „Umgekehrt erhält die bisher nur aus dem Namen erschlossene Zusammengehörigkeit des Mānava-Māitrāyaṇīya-Gr̥hyasūtra mit Manu eine unerwartete und nicht unnöthige Bestätigung.“ Institutes of Viṣṇu XXV ff.

2) Schröder in d. Monatsber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1879, S. 675 ff.; Ztschr. d. D. M. G. 33, 201 ff.

3) Jolly, Sitzungsber. S. 75 ff.

4) Jolly, Sitzungsber. S. 74; Institutes of Viṣṇu XXII ff.

5) S. oben.

6) cf. Caranavyūha, Ind. Stud. 3, 258; den Nachweis s. weiter unten sub 3.

7) Jolly, Sitzungsber. S. 22 ff.; Institutes of Viṣṇu X ff.

so werden wir insonderheit den Satz berücksichtigen müssen, dass dem Ergebnisse einer Schlussfolgerung aus Vordersätzen, welche zwar mehr oder weniger wahrscheinliche, aber nicht völlig sichere Aussagen enthalten, ein geringerer Grad von Wahrscheinlichkeit, als jedem einzelnen dieser Vordersätze, zukommt, und dass der Wahrscheinlichkeitsgrad in umgekehrtem Verhältnisse zur Anzahl solcher Vordersätze steht.

Wenn wir mit Gewissheit behaupten könnten:

1. dass Vishṇu und Manu einander sehr nahe stehen, ohne dass eines dieser Werke vom anderen abhängig wäre;

2. dass Vishṇu identisch mit dem Dharma-Sūtra der Cārāyaṇīya-Kāthās ist,

so dürften wir daraus mit Sicherheit den Schluss ziehen, dass das juristische Werk, welches die Quelle, oder wenigstens eine der Hauptquellen unseres Manu bildete, in enger Beziehung zu den Kāthās gestanden haben müsse.

Die wahrscheinliche Priorität des Sūtra vor dem Çlōka-Stile in Werken wissenschaftlichen Inhalts liesse uns weiter vermuthen, dass dieses juristische Werk ein Dharma-Sūtra gewesen sei; und das Zusammentreffen der Thatsache, dass zwischen den Kāthās und den Māitrāyaṇīya-Mānavās eine nahe Verwandtschaft bestand, mit dem Umstande, dass unser Gesetzbuch den Namen „Mānava-Dharma-Çāstra“ trägt, legte sodann die Annahme sehr nahe, dass dieses Dharma-Sūtra ein Dharma-Sūtra der Mānavās gewesen sei. Wir sind aber nicht einmal in der Lage, die beiden ersten Sätze dieser Schlusskette ganz stricte hinzustellen.

Wir werden allerdings anerkennen dürfen, dass Manu mit Vishṇu mehr gemein hat, wie mit irgend einem anderen Gesetzbuche, und zwar in der Art, dass seine Çlōken nicht nur vielfach die entsprechenden Çlōken ¹⁾, sondern mitunter selbst die entsprechenden Sūtra (?) ²⁾ Vishṇu's an Alterthümlichkeit zu übertreffen scheinen; eine Abhängigkeit Manu's von Vishṇu also unwahrscheinlich ist. Ich glaube aber nicht, dass die Möglichkeit einer solchen Abhängigkeit Manu's von Vishṇu, ebenso wie von andern verwandten Texten, als ausgeschlossen gelten darf ³⁾.

1) Jolly, Institutes of Vishṇu XXII f.

2) a. a. O. XXIV.

3) cf. in Betreff derjenigen Çlōken, in denen Jolly Manu's Lesarten „decidedly older and better, than Vishṇu's“ nennt (a. a. O. XXII), S. XXIII: „But these instances do not prove much, as all the passages in question may have been tampered with by the Vishṇuitic editor, and as in some other cases the version of Vishṇu seems preferable“; ferner ist zu vergleichen: „What is more important, the Vishṇu-sūtra does not only contain a number of verses in the ancient Trisṭubh metre, whereas Manu has none, but it shows those identical three Trisṭubhs of Vāśiṣṭha and Yāska, which Dr. Bühler has proved to have been converted into Anuṣṭubh Çlōkas by Manu (2, 114. 115. 144 cf. Introduction to Bombay Digest I, p. XXVIII seq.); and Manu seems to have taken

Sodann ist Vishṇu nicht identisch mit dem Kāṭhaka-Dharma-Sūtra, sondern besten Falles eine vishṇuitische Bearbeitung dieses Werkes; und selbst dass er in diesem Verhältnisse zu einem vorausgesetzten Dharma-Sūtra der Cārāyaṇīya-Kāṭhās steht, ist eine zwar wahrscheinliche, aber keineswegs zweifellos sichere Annahme.

Dessen ungeachtet werden wir gern zugestehen, dass dieser Versuch, in indirecter Weise Aufklärung über das Verhältniss des Mānava-Dharma-Çāstra zur Mānava-Schule zu erhalten, von grosser Bedeutung ist.

Die Behauptung, Manu's Gesetzbuch sei aus einem Mānava-Dharma-Sūtra hervorgegangen, beruhte bisher einzig und allein auf einem Namensgleichklange, der ohne Zweifel auch zufällig sein konnte, und der im besten Falle nicht mehr als einen nicht näher bestimmbaren Zusammenhang unseres Gesetzbuches mit den Mānavās, nicht aber seine Entstehung aus ihrem Dharma-Sūtra, zu beweisen vermochte.

Die von Jolly angestellten Untersuchungen beziehen sich dagegen auf den Inhalt des Werkes, und wenn sie auch nicht im Stande waren, der vorausgesetzten Abhängigkeit des Mānava-Dharma-Çāstra von einem Mānava-Dharma-Sūtra eine überwältigende Wahrscheinlichkeit zu verleihen, so konnten sie ihr doch eine neue Stütze geben, der wir in Anbetracht des Zustandes der indischen Geschichtswissenschaft und der Schwierigkeiten, mit der sie besonders in Bezug auf diese Periode zu kämpfen hat, eine gewisse relative Festigkeit nicht werden absprechen dürfen.

Um zu grösserer Gewissheit über das Verhältniss unseres Gesetzbuches zur Mānava-Çākhā zu gelangen, stehen uns, soweit ich sehen kann, nur noch wenige Mittel zu Gebote.

Ob wir von einer detaillirteren Vergleichung des Mānava-Dharma-Çāstra mit den Mānava-Sūtren ein positives Resultat erwarten dürfen, erscheint, bei dem Mangel eines Mānava-Dharma-Sūtra, fraglich. Gleichwohl wird sich eine solche Vergleichung, besonders mit dem Grhya-Sūtra, nicht umgehen lassen, da ja auch ein negatives Ergebniss nicht ohne Interesse wäre.

Grössere Hoffnung können wir vielleicht auf das Resultat einer Vergleichung unseres Gesetzbuches mit derjenigen Samhitā-Çākhā setzen, zu welcher die Sūtra-Çākhā der Mānavās gehört.

Die indische Ueberlieferung nennt als solche die Māitrāyaṇī-Samhitā; die Zuverlässigkeit dieser Angabe zu prüfen, wird die Aufgabe der folgenden Untersuchung sein.

the substance of his three Çlōkas from this Work more immediately, because both he (2, 144) and Vishṇu (30, 47) have the reading āvr̥ṇōti for ātr̥ṇatti, which truly Vedic form is employed both by Vāsishṭha and Yāska" etc. — Die Beispiele, welche XXIV dafür angeführt werden, dass in einigen Fällen auch Sūtra-Partien Vishṇu's einen weniger alterthümlichen Character, als die entsprechenden Çlōken Manu's haben, scheinen mir nicht von grossem Gewichte zu sein.

Zuvor dürfte aber eine kurze Uebersicht über das handschriftliche Material, welches mir für das Mānava-Gr̥hya- und Çrāuta-Sūtra vorgelegen hat, nicht ganz überflüssig erscheinen.

2. Das Mānava-Gr̥hya- und Çrāuta-Sūtra.

A. Mānava-Gr̥hya-Sūtra.

a. Handschriften.

Für das Mānava-Gr̥hya-Sūtra hat mir ein recht reichhaltiges handschriftliches Material vorgelegen.

Der Liberalität der Direction verdanke ich die Möglichkeit, in zwei, der Münchner Hof- und Staatsbibliothek gehörige, Manuscripte Einsicht zu nehmen:

1) Skr. Mss. 51 (codd. Haug 56), eine nicht schlechte, ganz moderne Hs. mit Commentar, datirt samvat 1920. (Von mir bezeichnet M 1.);

2) Skr. Mss. 50 (codd. Haug 55), eine sehr mittelmässige, ganz moderne Hs. ohne Commentar; mit Pariçisṭas (5 Paragraphen) in Versen, die sich grössten Theils auch in den Khālikāni sūktāni des Ṛg-Vēda finden (M 2).

Das folgende Manuscript gelangte durch die Liberalität der Universität Bombay in die Hände des Herrn Dr. L. v. Schröder (cf. Monatsber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1879, S. 701); die Freundlichkeit des Herrn Dr. Rost in London hat mir die Erlaubniss zur fernerer Benutzung desselben ausgewirkt:

3) ein modernes, mittelmässiges Ms., sehr calligraphisch geschrieben, mit Commentar und Pariçisṭas; 29×18 Cm., Text 33 Bl., Comm. 125 Bl. à 9 Zeilen. (B 1).

Die folgenden vier Manuscripte verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Prof. Kielhorn in Poona (jetzt in Göttingen). Sie sind sämmtlich auf losen Blättern geschrieben.

Zuvörderst 3 Hss. des ersten Adhyāya:

4) auf dem Umschlage bezeichnet: No. 20. brāhmaṇasya. sam 1879/80; eine alte, äusserst calligraphisch, ja schnörkelig geschriebene Hs., datirt samvat 1623. 25¹/₄×10 Cm., 12 Bl. à 12—13 Zeilen; beginnt auf Bl. 1 a. Ziemlich fehlerhaft, und von andrer Hand nach einem besseren Ms. durchcorrigirt (B 2);

5) auf dem Umschlage bezeichnet No. 125. brāhmaṇasya. sam 1880/81; im Ganzen die beste Hs. des ersten Adhyāya, gut geschrieben; datirt samvat 1824. 26¹/₂×12¹/₄ Cm. 18 Bl. (von denen Bl. 2 fehlt) à 10 Zeilen. (B 3);

6) auf dem Umschlage bezeichnet: No. 124. brāhmaṇasya. sam 1880/81; datirt samvat 1831. 26×11¹/₂ Cm. 19 Bl. (von denen 5 fehlen) à 9—10 Zeilen (B 4).

Sodann eine Handschrift des zweiten Adhyāya:

7) auf dem Umschlage bezeichnet: No. 126. brāhmaṇasya.

sam 1880/81; ein recht gutes Ms.; datirt samvat 1828. 15 Bl.; das letzte Drittel von Khaṇḍa 17 und Khaṇḍa 18 fehlen. Die Datirung auf einem besonderen, mit der Zahl „15“ bezeichneten Blatte. (B 5).

Dazu kommen zwei Paddhati:

1) eine Paddhati zum ersten Adhyāya, von Herrn Rājēndralāla Mitra dem Herrn Dr. v. Schröder, dessen Freundlichkeit wiederum mir ihre Benutzung überliess, zugeschickt; ganz moderne, ad hoc gefertigte Abschrift von einem Calcuttaer Ms.; behandelt die 16 saṃskāra. Augenscheinlich identisch mit der Ztschr. d. D. Morg. Ges. 2, 341 erwähnten Paddhati (?); cf. Weber, Indische Literaturgeschichte², S. 112. (In der Ausgabe der Māitrāyaṇī-Saṃhitā I, S. XLII als M Paddh. I bezeichnet);

2) eine alte, undatirte Paddhati des zweiten Adhyāya, die ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Prof. Kielhorn in Poona verdanke. 48 Bl. (3 Bl. fehlen) à 14—12 Zeilen. $24\frac{3}{4} \times 9\frac{1}{2}$ Cm. „Sie citirt wiederholt grössere Stücke aus Māitr. S. und zwar mit vortrefflichen Lesarten“ (Ausg. d. Māitr. S. I, S. XLII; dort als M Paddh. III bezeichnet).

Von den Handschriften des Textes gehen M 2 und B 1 nebst den beigegeführten Pariṣiṣṭas auf dieselbe Quelle zurück; und diese ist wiederum dem Texte von M 1 nahe verwandt. Dieser Gruppe gegenüber scheinen die drei Bombayer Manuscripte des ersten Adhyāya enger zusammenzugehören.

Auch die den Handschriften M 1 und B 1 beigegeführten Commentare entstammen derselben Quelle; und zwar sind beide allem Anscheine nach ziemlich sorgfältige Copien einer sehr corrupten Urhandschrift.

Mit diesem Commentare scheint ein Commentar zum Mānava-Gr̥hya-Sūtra, den Stenzler, Ind. Hausregeln II, S. 66 (Uebersetzung des Pāraskara 2, 11, 2, Anm. 2) erwähnt, identisch zu sein; wenigstens findet sich die dort citirte Stelle auch in dem mir vorliegenden Commentar (zu Mān. Gr̥. 1, 4).

Ein Blick auf diese Uebersicht zeigt, dass der zweite Adhyāya gegenüber dem ersten in Bezug auf die Anzahl der Handschriften stiefmütterlich behandelt ist; ausser der Gruppe M 1—M 2 B 1 habe ich nur noch eine, nicht ganz vollständige Handschrift (B 5) benutzen können. Hier vor Allem wäre neues handschriftliches Material dringend erwünscht.

Aber auch für den ersten Adhyāya erschiene solches nicht unnöthig; denn von den drei Handschriften, die nur den ersten Adhyāya enthalten, kann zwar eine (B 3) ziemlich correct genannt werden; die Hs. B 4 aber ist nicht nur recht fehlerhaft, sondern zeigt auch viele Lücken, und die Hs. B 2, das einzige ältere Ms., das mir überhaupt vom Mānava-Gr̥hya-Sūtra vorlag, ist zwar calligraphisch recht schön geschrieben, aber incorrect.

Die Mantra sind im Mānava-Gr̥hya-Sūtra oft entsetzlich cor-

rumpirt; ein betrübender Umstand, der leider zu den berechtigten Eigenthümlichkeiten der Gr̥hya-Literatur zu gehören scheint ¹⁾. Wie weit wir hier von etwaigem neuen handschriftlichen Material Abhülfe erwarten dürfen, erscheint zweifelhaft, da die bis jetzt vorhandenen Mss. betreffs der Mantra nur zu oft gerade in den Corruptelen übereinstimmen.

Nicht zum wenigsten wird aber der europäische Herausgeber eines Sūtra-Werkes das Fehlen eines Commentares bedauern, der den Text Sūtra um Sūtra erläuternd begleitet; ein jeder, der mit dieser Literaturgattung einigermaßen vertraut ist, wird mir nachempfinden können, wie sehr ein solcher Mangel den gedeihlichen Fortgang der Editions-Arbeiten auf Schritt und Tritt hemmen muss.

Der mir vorliegende, beide Adhyāya des Werkes umfassende Commentar (in den Hss. M 1 B 1) ist am Anfange eines jeden Adhyāya von ermüdender Weitschweifigkeit; trotzdem finden gerade diejenigen Punkte, über welche der Europäer am dringendsten der Aufklärung bedarf, oft genug keine Beachtung. Bald verfällt der Commentator in's entgegengesetzte Extrem, indem er sich, unter mancherlei Auslassungen, einer wahrhaft lakonischen Kürze befleißigt. Nach dem Bombayer Ms. (B 1) umfasst die Erklärung zum 1.—4. Khaṇḍa des ersten Adhyāya fast 28 Blätter, zu den übrigen 19 Khaṇḍa nur circa 43 Bl.; die Erklärung zum 1. u. 2. Khaṇḍa des zweiten Adhyāya nimmt beinahe 23 Bl. ein, zu den übrigen 16 Khaṇḍa nur 31 Bl. Dazu kommt noch, dass die gemeinsame Quelle beider Abschriften bereits überaus corruptirt gewesen sein muss.

Ueber die Existenz einiger anderen Manuscripte, die theils den Text des *Mānava-Gr̥hya-Sūtra*, theils Erläuterungsschriften zu demselben enthalten, bin ich durch indische Cataloge, gelegentliche Bemerkungen in anderen Werken oder briefliche Mittheilung unterrichtet, ohne dass ich bisher Einsicht in dieselben hätte nehmen können:

1. Herr Prof. Bühler in Wien war so freundlich, mir mitzutheilen, dass er im Besitze einer „modernen, aber recht guten Handschrift des Textes und Commentares sei, die er im Jahre 1865—66 in Nasik habe machen lassen“; der Besitzer war zugleich so liebenswürdig, mir die Benutzung derselben anzubieten.

2. Bühler berichtet an Chatfield, Ahmedabad 8. Juni 1880, S. 3, er habe „the *Mānavagr̥hyasūtra* partly with a commentary, and six treatises on the sacrificial and funeral rites of that Vedic school“ gekauft.

3. Bühler, Catal. of Mss. from Gujerat I, p. 188, No. 266: eine Hss. des *Mān. Gr̥.*, 80 Bl., im Besitze von Kṛṣṇarāva Bhīmā-ṣaṅkara in Vaḍōdarā.

1) cf. Stenzler, Ind. Hausregeln, II Pāraskara, Heft 2 (Uebersetzung), Vorrede S. V.

4. Kielhorn, A classif. alph. Catal. of scr. Mss. in Bombay Presid. p. 10, No. 32: eine Hs. des *Mān. Gr̥.*, 9 Bl., im Besitze von Limaye in Ashte. Copiren erlaubt.

b. Inhalt¹⁾.

Das *Mānava-Gr̥hya-Sūtra* besteht aus zwei *Adhyāya* oder *Purusha* (!), und beginnt, ebenso wie das *Kāṭhaka*²⁾- und *Hiraṇyakēci-Gr̥hya-Sūtra*³⁾ mit dem *upanayanam*.

Der erste *Purusha* umfasst alle Obliegenheiten des brahmanischen Inders von dem Momente an, wo er in die Lehre getreten ist, bis zu der Zeit, wo er seinen Sohn in die Lehre giebt; also die Obliegenheiten des *upanīta* und des *snātaka*, das *svādhyāyōpākaraṇam* und den *utsargaḥ* (*Khaṇḍa* 1—6); Werbung und Hochzeit nebst dem *Madhuparka* (*Kh.* 7—14); endlich die Ceremonien vor und bei der Geburt (15—17), und in der ersten Jugend des Kindes bis zum Eintritte in die Lehre (18—22); welch letztere Ceremonie, die im siebenten oder neunten Jahre stattfindet, in *Kh.* 22 ausführlich geschildert wird. Daran schliesst sich *Kh.* 23 die *dīkshā cāturhōtrī, āgnikī* und *ācvaṃēdhikī*, sowie das *trāīvidyakam*.

Der zweite *Purusha* schildert zuvörderst die Anlegung des häuslichen Feuers, den *sthālīpāka*, den *paçukalpa*, die *Ashtakās*, den Hausbau, das *vāiçvadēva*, den *shashthīkalpa*⁴⁾ u. A. (1—12); daran schliessen sich die *prāyaçcittāni* für die *vināyakāḥ* (14), für böse Träume und Unglücksfälle (15), Schlangen (16), für eine in's Haus geflüchtete Taube (17), und endlich Opferhandlungen zur Erzielung eines Sohnes (18). — Der *dhruvāçvakalpa* (2, 6) weicht durch Anwendung langer *Dvandvacomposita* von dem sonst im *Mānava-Gr̥hya-Sūtra* üblichen Stile ab.

B. *Mānava-Çrāuta-Sūtra*.

a. Handschriften.

Für den Text des *Mānava-Çrāuta-Sūtra* haben mir zwei der kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München gehörige Manuscripte vorgelegen:

1. Skr. Mss. 45 (codd. Haug 50), eine alte, schöne und correcte Hs.; datirt *samvat* 1521 (?); enthält nur den ersten Abschnitt, den *prāksōmākhyā*. (Von mir M 1 bezeichnet.)

1) cf. Jolly in d. Sitzungsber. d. philos.-philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München, 1879, II., S. 75 ff.

2) a. a. O.

3) Verzeichniss d. orient. Hss. a. d. Nachlasse des Prof. Dr. Haug II, sub No. 46.

4) Die beim *shashthīkalpa* vorgeschriebenen Verse finden sich zum Theil in den *Khālikāni sūktāni* des RV. wieder.

2. Skr. Mss. 48 (codd. Haug 53), eine nicht üble, ganz moderne Hs., mit vielen Schreibfehlern; dem Anscheine nach vollständig. In Bezug auf die Eigenthümlichkeiten der *Çākhā* ist diese Handschrift im Ganzen zuverlässiger, wie die im Uebrigen weit bessere Hs. M 1 (bez. M 2).

Ausserdem hat mir eine Paddhati zum *Mānava-Çrāuta-Sūtra* vorgelegen, die ganz moderne Abschrift einer Calcuttar Hs., welche Herr Rājēndralāla Mitra für Herrn Dr. L. v. Schröder hat anfertigen lassen; dieselbe behandelt auf 12+66 Bl. die sieben *sōmasamsthā*, insonderheit den *agnishṭōma* (*Mān. Gr. II*); am Anfange und Schlusse ist sie als der *Māitrāyaṇīya*-Schule angehörig bezeichnet. (In der Ausgabe der *Māitrāyaṇī-Samhitā* I, S. XLII als M Paddh. II aufgeführt.)

b. Inhalt.

Da von den beiden mir vorliegenden Handschriften des *Mānava-Çrāuta-Sūtra* die ältere nur den ersten Hauptabschnitt enthält, so ist die Inhaltsübersicht, die ich hier von diesem Werke gebe, im Wesentlichen nichts weiter, als eine Uebersicht über den Inhalt des von mir M 2 genannten Manuscriptes.

Ein kurzes Inhaltsverzeichniss dieser Hs. findet sich in dem Verzeichnisse d. orient. Hss. a. d. Nachlasse ds. Prof. Dr. Haug II sub 53 (S. 25); dasselbe weicht von dem hier gegebenen darin ab, dass es den „*paçuḥ*“ als zweiten Hauptabschnitt bezeichnet, während ich denselben nach der Autorität beider Mss. als achten *Adhyāya* des ersten (*prāksōma*) aufführe; in Folge dessen verschieben sich natürlich die darauf folgenden Nummern der Hauptabschnitte. Diese Correctur findet sich auch in der Ausgabe der *Māitrāyaṇī-Samhitā* Bd. I, S. XLI f.

In der Hs. M 2 beginnt die Zählung der *Adhyāyas* mit jedem Hauptabschnitte von Neuem. Die einzelnen Hauptabschnitte sind im Ms. nicht numerirt; der Uebersichtlichkeit halber bezeichne ich sie mit lateinischen Ziffern; diese klammere ich ein, ebenso wie die arabischen Ziffern solcher Unterabtheilungen, welche in der Hs. nicht numerirt sind. Der Umfang der einzelnen Abschnitte ergibt sich aus der beigefügten Blattzahl der Hs. M 2.

Für den ersten Hauptabschnitt gebe ich den Inhalt detaillirter an; in Beziehung auf den Rest des Werkes habe ich mich im Ganzen auf die Wiedergabe der Ueber- und Unterschriften des Ms. beschränkt.

Das *Mānava-Çrāuta-Sūtra* beginnt im Ms. M 2 mit dem

(I) *prāksōma*; dieser Theil auch M 1; cf. Ind. Stud. 5, 15.

Adhy. 1—3 *darçapūrṇamāsa* (Bl. 1 b—22 b): Ind. Stud. 10, 329. A. Hillebrandt, das altindische Neu- und Vollmondsopfer; — I, 1, 2 enthält den *piṇḍapitṛyajña*: Ind. Stud. 10, 336. O. Donner, *Piṇḍapitṛyajña*.

Adhy. 4 (3 Khaṇḍa) Obliegenheiten des Yajamāna, besonders die Anumantraṇa desselben (Bl. 23 a—27 a); cf. Māitr. S. 1, 4: yajamānabrāhmaṇam, und Verzeichniss d. orient. Hss. a. d. Nachlasse des Prof. Dr. Haug II, sub N. 52 (S. 24); Āpastamba-Çrāuta-Sūtra, praçna 4: yājamānam.

Adhy. 5 (6 Khaṇḍa) agnyādhēya (Bl. 28 a—34 a): Ind. Stud. 10, 327.

Adhy. 6, 1 agnihōtra: a. a. O. 328.

Adhy. 6, 2—3 agnyupasthāna, cf. Māitr. S. 1, 5 Kāty. Çr. 4, 12.

Adhy. 6, 4. āgrayaṇa: Ind. Stud. 10, 343.

Adhy. 6, 5 punarādhēya: a. a. O. 328 (bis Bl. 40 b).

Adhy. 7 Cāturmāsyāni (Bl. 40 b—51 a): a. a. O. 337.

Adhy. 7, 1—2 vāicvadēva.

Adhy. 7, 3—4 varuṇapraghāsāḥ.

Adhy. 7, 5—7 sākamēdhāḥ.

Adhy. 7, 8 çunāsīrya: a. a. O. 342. Der 7. und 8. Khaṇḍa des 7. Adhyāya bilden M 2 einen einzigen Khaṇḍa.

Adhy. 8 (6 Khaṇḍa) paçu (Bl. 51 a—59 a): a. a. O. 10, 344.

(II) agnishtōma. 5 Adhy. (Bl. 59 b—102 a): a. a. O. 346. cf. Ind. Stud. 5, 13.

(III) prāyaçcittāni (für den Brahman). 1 Adhy. 8 Khaṇḍa. (Bl. 103 a—113 b).

(IV) pravargyakalpa. 1 Adhy., 8 Khaṇḍa (Bl. 114 a—123 a). cf. Haug, Aitarēya-Brāhm. II, Anm. z. S. 41 ff; Ind. Stud. 9, 218 ff; Garbe in d. Ztschr. d. D. Morg. Ges. 34, 319 ff.

(V) ishtīkalpa. 2 Adhy. (Bl. 123 b—153 a).

(VI) cayanakalpa. 2 Adhy. (Bl. 153 b—173 a): Ind. Stud. 13, 217; cf. 5, 14, wo 5 Adhy. (!).

(VII) vājapēyasūtra. 2 Adhy. Der erste Adhyāya in drei Khaṇḍa schliesst. || 1 || iti vājapēyē ādhyāyaḥ ||; der zweite in acht Khaṇḍa: || iti vājapēyē çaturthōṣādhyāyaḥ || vājapēyasūtra samāpta || (Bl. 173 a—187 b).

(VIII) anugrahāḥ. 1 Adhy., 26 Khaṇḍa (Bl. 188 a—201 a).

(IX) rājasūyasūtra. 5 Adhy. (Bl. 201 b—235 a).

(X) çulbasūtra (Bl. 236 a—249 b).

Adhy. (1) çulbasūtra (Bl. 236 a—238 a).

Adhy. (2) uttarēṣṭaka, 5 Khaṇḍa, der 5. Khaṇḍa in Çlōken (Bl. 238 a—242 b).

Adhy. (3) vāishṇava, 7 Khaṇḍa, in der Regel Çlōken (Bl. 242 b—249 b).

(XI) pariçishta (Bl. 250 a—268 a).

(1) pratigrahakalpa (die Ueberschrift unrichtig: athātaḥ parigrahakalpaṃ vyākhyāsyāmaḥ), 2 Khaṇḍa (Bl. 250 a—251 a).

(2) mūlādiçātāntividhi (bis Bl. 252 a).

(3) yamaçānti (bis Bl. 253 a).

(4) āçlēshāvidhi (bis Bl. 253 b).

(5) vishṇudharmōktā dantōtpattiṇāntiḥ ¹⁾, in Çlōken (bis Bl. 254 a).

(6) Beginnt: akālaprasavā nāryaḥ kālātītaprajās tathā ||, und schliesst: iti pravavē (lies prasavē?) kṛtaṇāntiḥ ||, meist Çlōken (bis Bl. 254 b).

(7) rudrajapakalpa, 3 Khaṇḍa, schliesst: iti mānavagrhya-pariṇiṣṭhē rudrajapavidhānam sa(mā)ptam || (bis Bl. 258 a) cf. Catal. d. Berl. Skr. Hss. p. 38, Chambers 792, i: ein rudrādhyāya, aussen bezeichnet āpastambīyarudrajapa; im Anfange das Çatarudriyam, entsprechend Tāitt. S. 4, 5, 1—11. cf. Ind. Stud. 2, 16 ff.

(8) pravārādhyāya, 10 Khaṇḍa (Bl. 258 b—268 a).

Ich darf hier nicht unerwähnt lassen, dass der sub VI meines Inhaltsverzeichnisses citirten Handschrift No. 761 der Bibliothek der Asiat. Soc. of Bengal, welche das agnicayanam enthält (Ind. Stud. 5, 14), ein, allerdings unvollständiges, Inhaltsverzeichniss des Mānava-Çrāuta-Sūtra beigelegt ist, das eine wesentlich abweichende Reihenfolge der Hauptabschnitte aufweist; nämlich:

- 1) prāksōmabhāgaḥ, in M 2: I,
- 2) iṣṭīkalpabhāgaḥ, in M 2: V,
- 3) agniṣṭōmabhāgaḥ, in M 2: II,
- 4) rājasūyabhāgaḥ, in M 2: IX,
- 5) cayanabhāgaḥ, in M 2: VI.

Diese Hs. ist samvat 1657 datirt, während die Hs. M 2 ganz modern zu sein scheint; es wäre daher nicht unmöglich, dass hier Reste einer ursprünglicheren Zählung vorliegen.

Da aber diese Zählung fragmentarisch ist, und ausserdem der Bestätigung bedarf; so erscheint es aus practischen Gründen rathsam, bis auf Weiteres in der von mir dargelegten Weise nach der Hs. M 2, der einzigen vollständigen Hs. des Mānava-Çrāuta-Sūtra, welche bis jetzt dem Europäer zugänglich ist, zu citiren.

c. Ueber Goldstücker's sogenanntes Mānava-Kalpa-Sūtra.

Während uns der Text des Mānava-Çrāuta-Sūtra bisher nur in handschriftlicher Ueberlieferung vorliegt, ist ein Commentar zu einem Theile dieses Werkes bereits vor zwanzig Jahren unter Goldstücker's Auspicien facsimilirt worden. Der Titel „Mānavakalpa-sūtra: being a portion of this ancient work on Vaidik rites, together with the commentary of Kumārilasvāmin“ ist, wie schon Weber, Ind. Stud. 5, 12 f. klargelegt hat, nicht ganz zutreffend. Das facsimilirte Manuscript ist in Wirklichkeit die recht incorrecte und lückenhafte Abschrift eines Commentares zu den sieben ersten Adhyāyas des prāksōmabhāga des Mānava-Çrāuta-Sūtra; und „ob die Worte am Schluss: „Kumārēlabhāshyam samāptam“ wirklich

1) Der Text liest: vishṇōdharmōktāu dantōtpattiṇāntiḥ.

besagen, dass der Commentar von Kumārilasvāmin ¹⁾ stamme, ist wohl auch noch nicht ganz sicher“ (Weber, Ind. Liter. ² 110, Anm. 106).

Auf S. 4 der Einleitung zu diesem „*Mānava-kalpa-sūtra*“ giebt Goldstücker eine Inhaltsangabe: die Handschrift umfasse die vier ersten Bücher des *Mānava-kalpa-sūtra*; und zwar das 1. oder *Yājñamāna*-Buch in zwei Capiteln (Bl. 1—54 a und 54 a—55 b), das 2. über das *Agnyādhāna* (Bl. 55 b—84 b), das 3. über das *Agni-hōtra* (Bl. 84 b—106 a), und das 4. über die *Cāturmāsya*-Opfer, in sechs Capiteln (Bl. 106 a—108 a, von da bis zum Ende von Bl. 109 a, Bl. 109 b—112 a, von da bis Bl. 113 a, Bl. 113 a—115 a, und von da bis zum Schlusse des Ms.).

Dieser Inhalt ist von vorn herein ein wenig auffällig. Obschon die Commentatoren sich in der Regel im Beginne grösserer Ausführlichkeit zu befeissigen, und später kürzer zu fassen pflegen, so erscheint doch die Länge des ersten Capitels des *Yājñamāna*-Buches (fast die Hälfte des ganzen Manuscriptes) gegenüber dem nur 1½ Blatt umfassenden zweiten Capitel abnorm.

In der That ergibt eine Vergleichung mit dem jetzt zugänglichen Texte des *Sūtra*, dass in dem aus einzelnen Bruchstücken bestehenden Commentare die Ueber- und Unterschriften Goldstücker irre geleitet haben. Der Abschreiber des facsimilirten Manuscriptes hat vielleicht eine Handschrift vor sich gehabt, der hin und wieder ein oder mehrere Blätter fehlten, und, ohne diesen Uebelstand wahrzunehmen, fortlaufend weitergeschrieben.

Das facsimilirte Manuscript beginnt, wie Goldstücker richtig gesehen hat, mit dem Anfange des *Sūtra*, und giebt von *Adhyāya* 1 des *Prāksōmabhāga* (Hauptabschnitt I) *Khaṇḍa* 1, 2 und etwas über ein Viertel des 3. (und letzten) *Khaṇḍa* (bis Bl. 27 b); von *Adhy.* 2 die *Khaṇḍa* 2, 3 und sechs Siebentel des 4. *Khaṇḍa* (bis Bl. 42 a); daran schliesst sich, mit Ausnahme seines ersten Viertels, der 5., und der ganze 6. (und letzte) *Khaṇḍa*, sowie von *Adhy.* 3. c. das erste Drittel des ersten *Khaṇḍa* (bis Bl. 52 b); *Adhy.* 3, *Kh.* 2—5 fehlen. Von *Adhy.* 4 (dem *yājñamānam*), *Kh.* 1 fehlt c. die zweite Hälfte, ausser den letzten Worten und der Unterschrift: *yājñamānē prathamah shaṇḍaḥ samāptaḥ* (Bl. 54 a); daran schliesst sich auf c. 2½ Zeilen der, wie es scheint lückenhafte, 2. *Khaṇḍa*, und weiter der 3. (und letzte; bis Bl. 55 b), mit der Unterschrift: *ṛikumārakṛtē kalpabhāshyē yājñamānam samāptam*.

Jetzt folgen bis Bl. 84 b die 6 *Khaṇḍa* des 5. (*ādhāna*-) *Adhyāya*, mit dem Schlusse: *samāptam ādhānam*. Daran schliesst sich *Adhy.* 6, 1 bis Bl. 99 a, c. die erste Hälfte des 3. *Khaṇḍa* bis Bl. 100 b, und der 4. *Kh.* bis Bl. 106 a; *Kh.* 5 fehlt. Endlich *Adhy.* 7, 1 bis Bl. 108 a, Schluss: *cāturmāsyaabhāshyē prathamah*

1) Preface zum *Mānava-Kalpa-Sūtra* p. 1, 9.

shaṇḍaḥ; Kh. 2 bis Bl. 109 a, schliessend: cā⁰shyē dvitīya shaṇḍaḥ samāptaḥ vāiçvadēva prathamam parva samāptaḥ : Khaṇḍa 3, Bl. 109 b—112 a, schliesst: cā⁰shyē tṛtīyashaṇḍē varuṇapraghāsa-parvaṇi; Kh. 4, bis Bl. 113 a, schliesst: cā⁰shyē caturthaḥ khaṇḍaḥ varuṇapraghāsanāma dvitīyam parva samāptaḥ; Kh. 5, bis Bl. 115 a, schliesst: cā⁰shyē pañcamah shaṇḍaḥ; Kh. 6 bis 117 b; Kh. 7 bis 118 b; Kh. 8 bis zum Ende (120 b). Das facsimilirte Manuscript enthält mithin einen recht lückenhaften Commentar zu den sieben ersten Adhyāya des ersten Hauptabschnittes vom *Mānava-Çrāuta-Sūtra*. Der achte (und letzte) Adhyāya, der Paçuḥ, fehlt.

Preface p. 5 Anm. unter den in Text und Commentar vorkommenden Worten für „sacrifices, sacrificial and other acts connected with them“ begegnen wir zweimal (sub agnihōtra und daçahōtrāgnihōtra) dem Worte daçahōtrāgnihōtra. Mir ist diese Combination nur Bl. 94 b vorgekommen, wo es heisst: daçahōtrāgnihōtram citti srug¹⁾ iti daçahōtēti vakshyati | tēna prāktaram sādītam abhimṛçēd agnihōtrārtham unnītam dravyam ; der Commentar trennt also deutlich den Instrumental vom Accusativ. Die Stelle ist die Erläuterung zu Mān. Çr. 1, 6, 1: paçūn mē yachēti darbhēshu sādāyati | prāktarāṃ vā daçahōtrāgnihōtram unnītam abhimṛçati ; wozu man vergleiche Māitr. S. 1, 9, 5: daçahōtrāgnihōtrām unnītam abhimṛçēd | daçahōtrā vāi dēvā agnihōtrām asṛjanta . wo deutlich zu trennen ist: daçahōtrā agnihōtrām; das Wort daçahōtrāgnihōtra wäre mithin zu streichen.

C. Verhältniss der beiden *Mānava-Sūtra* zu einander.

Das *Mānava-Gṛhya* und *Çrāuta-Sūtra* scheinen stilistisch einander sehr nahe zu stehen. Diese Gleichartigkeit des Stiles in beiden Werken zeigt sich besonders auch darin, dass eine Anzahl von Redensarten, die im *Çrāuta-Sūtra* — und zwar grössten Theiles im ersten Abschnitte, dem prāksōmabhāga — vorkommen, sich wörtlich im *Gṛhya-Sūtra* wiederfindet. Einige dieser Redensarten lasse ich hier folgen, wobei ich den Text des *Çrāuta-Sūtra* voranstelle und die Abweichungen des *Gṛhya-Sūtra* in Klammern beifüge.

Çr. S. 1, 1, 2. = Gr. S. 2, 2: pavitrāntarhitē Spa āniya taṇḍulān ōpya mēkshaṇēna prasavyam (Gr. S.: pradakshinam) paryāyuvan²⁾ jīvatāṇḍulaṃ çrapayati | ghṛtēnānutpūtēna navaṇītēna vōtpūtēna çṛtam abhighārya dakshināta (Gr. S.: abhighāryōttarata) udvāsayati . — Von jīvatāṇḍulaṃ ab findet sich dieselbe Stelle mit den Lesarten des Gr. S. auch Çr. S. 1, 5, 1.

Çr. S. 1, 3, 2 = Gr. S. 2, 2: aṅguṣṭhaparvamātrāny avadānāny avadyati (Gr. S.: sthālīpākasyāvadyati) madhyāt³⁾ pūrvārdhād

1) Māitr. S. 1, 9, 1.

2) So Mān.-Kalpa-S. ed. Goldstücker. Bl. 20 b; alle Hss. des Çr. u. Gr. S. lesen: paryāyuvam.

3) madhyāt prathamam Gr. S. M 1.

dvitīyam | paṇḍārdhāt tṛtīyaṃ yadi pañcāvadānasyā | 'vattam abhi-
ghārya || yad avadānāni tē etc. iti purōdācam (Gr. S.: abhighārya |
sthālīpākam) pratyabhighārayati |.

Çr. S. 1, 3, 2 — Gr. S. 2, 2: svishtakṛtē samavadyaty | utta-
rārdhāt sakṛd dvimātram | dvir vā yadi pañcāvadānasyā | 'vattam
dvir abhighārya | nāta ūrdhvaṃ (Gr. S.: sthālīpākam) pratyabhi-
ghārayaty | agnayē svishtakṛtē Śnubṛūhīty anuvācayaty | āçrāvya
pratyāçrutē ¹⁾ Śgniṃ svishtakṛtaṃ yajēti prēshyaty | (Gr. S.: agnayē
svishtakṛtē svāhēty) asaṃsaktam uttarārdhapūrvārdhē juhōti |.

Çr. S. 2, 1, 1 = Gr. S. 1. 11: catasṛbhir darbhēshikābhiḥ
çarēshikābhir vā samuñjābhiḥ satulābhir ity ēkāikayā trāikakubha-
syāñjanasya ²⁾ samnikṛshya ³⁾ vṛtrasyāsi kanīnikēti dakṣiṇam (Gr. S.:
⁴⁾ti bhartur dakṣiṇam) akṣhi trir (Gr. S.: triḥ prathamam) āṅktē |.

Çr. S. 1. 7, 4: dhāmnō dhāmna iti tisṛbhiḥ parōgōshṭham ⁴⁾
mārjayantē | Śnapēkshamāṇāḥ ⁵⁾ pratyāyanti (soweit = Gr. S. 2, 1
= 17) | ata ēva samidhāv āharanty | (von hier an = Gr. S. 1, 1
= 1, 11 = 2, 2) ēdhō Śsy ēdhishīmāhīti samidham ādadhāti |
samid asi samēdhishīmāhīti dvitīyam | apō adyānvacārisham ⁶⁾ ity
upatishṭhantē ⁷⁾.

Çr. S. 9, 5, 1 = Gr. S. 2, 9: catuspathē (Gr. S.: catus-
patham gatvā ⁸⁾ Śngaçō gām kārayēd | yō ya āgachēt tasmāi tasmāi
dadyāt ⁸⁾ | çvō Śnyām kārayitvā brāhmaṇān bhōjayēt (Gr. S.: çvō
Śnyām kārayēt) |.

An dieser Stelle genügt es, die stilistische Aehnlichkeit der
beiden in Rede stehenden Werke klar gestellt zu haben ⁹⁾.

1) āçrāvyaṅniṃ (pratyāçrutē fehlt) Çr. S. M 1.

2) trāikakumbhasyā ⁰ Çr. S. (M 2); Gr. S. M 1. 2. B 1. 3.

3) ⁰karishya Çr. S. (M 2); ⁰karshya Gr. S. B 2; samnikṛshya Gr. S. M 2. B 1.

4) parōgōshṭham Çr. S. M 1; parēgōshṭham Gr. S. 2, 17. M 1.

5) Śnavēkshamāṇāḥ Çr. S. M 2; Śnavēkshya ⁰ Gr. S. 2, 1. 17. B 1. M 1. 2;
Śnapēksha ⁰ Çr. S. M 1. Gr. S. 2, 1. B 5 und Paddh. 2; cf. ausserdem Çr. S.
6, 1, 5: iti tisṛbhiḥ parōgōshṭham mārjayantē | anapēkshamāṇāḥ pratyāyanti.
VIII, 20: anapēkshamāṇā pratyāyanti. 25: anapēkshamāṇō vrajati; u. Māitr. S.
in Anm. 4.

6) ⁰cārsham Çr. S. M 1; Gr. S. 1, 11: B 3. 4; 2, 2: B 5.

7) ⁰shṭhatē Gr. S. 1, 1. 2, 2. Eine ähnliche Stelle erscheint Māitr. S.
1, 10, 13 a. E. = 4, 8, 5 a. E.: ānapēkshamāṇā āyanti vāruṇasyānanvavāyāya |
parōgōshṭham mārjayantē | parōgōshṭham evā vāruṇam nirāvadayantā | ēdhō Śsy
ēdhishīmāhīti | nirvaruṇā evā bhūtvāidhitum ūpayanti | samid asi sāmēdhishī-
mahīti sāmiddhyā evā |. — Bis nirāvadayantē kehrt dieselbe Stelle 1, 10, 20
(wo statt vāruṇasya, vāruṇam — rudrāsya, rudrām) und 3, 2, 4 (wo statt dessen
nīrttyāḥ, nīrttyam steht) wieder.

8) pradadyāt Gr. S. M 1. 2. B 1.

9) Wie das Ācv. Gr. S. (2, 5, 3. 10, 1) und das Pār. Gr. S. (1, 1, 4. 18, 1)
bezieht sich auch das Mān. Gr. S. wiederholt auf sein Çrāuta-Sūtra zurück.
Dass der rudrajapakalpa, der in der Unterschrift ausdrücklich mānavagr̥hya-
pariçishṭa genannt wird, unter den pariçishṭa des Çrāuta-Sūtra (sub XI, 7) seine
Stelle gefunden hat, dürfte zufällig sein.

Eine Reihe redactioneller Eigenthümlichkeiten, die beide Sūtra mit der Māitrāyaṇī-Saṃhitā theilen, beabsichtige ich weiter unten geeigneten Ortes zu erörtern.

3. Verhältniss der Mānava-Sūtra zur Māitrāyaṇī-Saṃhitā.

A. Zeugniss des Caranavyūha über die Stellung der Mānavās. Alter und Glaubwürdigkeit des Caranavyūha.

Der Caranavyūha, eine systematische Darstellung der vedischen Schulen und ihres Verhältnisses zu einander, lehrt, dass die Mānavās eine Unterabtheilung der Māitrāyaṇīyās seien, welche ihrerseits den Carakās, einer bedeutenden Schule des Yajurveda, angehören ¹⁾.

Auf diese Notiz hat Weber bereits im ersten Bande seiner Ind. Studien (p. 68, Anm.) hingewiesen, und auf ihre Autorität hin ist seither die Schule der Mānavās zu den Māitrāyaṇīyās gerechnet worden ²⁾.

Ueber Alter und Glaubwürdigkeit des Caranavyūha liegen uns die Aeussereien von zweien unserer ersten Autoritäten auf diesem Gebiete vor.

A. Weber, Ind. Liter. ³⁾, S. 157, sagt: „Der Caranavyūha, eine Aufzählung der zu den einzelnen Vēda gehörigen Schulen, ist von geringem Werthe: was er giebt, mag meist richtig sein, aber es ist höchst unvollständig, und das Ganze offenbar eine ganz moderne Zusammenstellung.“ In der Einleitung zu seiner Edition des Caranavyūha, Ind. Stud. 3, 247 f. führt er diesen Gedanken weiter aus; er constatirt zunächst, unter Hinweisung auf die soeben angeführte Stelle, dass er den Caranavyūha schon früher als eine „moderne Zusammenstellung“ bezeichnet habe, und fährt dann fort: „In der That findet sich im Dānakhaṇḍa von Hēmādri's Caturvargacintāmaṇi (s. Catalog der Berl. Sansk. Handschr. p. 343. Chamb. 488 = A, 434 = B, leider Beides schlechte Handschriften) bei Gelegenheit des vēdadānam eine längere Stelle aus dem Dēvī-Purāṇa ³⁾ angeführt, welche bis auf die metrische Form auf das Allergenaueste der Anordnung, dem Inhalte und dem Wortlaute nach mit dem Caranavyūha übereinstimmt. Wenn somit dieses auch im Ganzen nur von „geringem Werthe“ ist, und insbesondere über die älteren, verloren gegangenen vedischen Schulen wenig oder gar keinen Auf-

1) cf. Weber's Edition des Caranavyūha, Ind. Stud. 3, 258; Max Müller, History, S. 370.

2) Johaentgen, Gesetzbuch des Manu, S. 110 f., dem sich Schröder, Monatsber. d. kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1879, S. 700 ff. anschliesst.

3) In der Ausgabe des Caturvargacintāmaṇi in der Bibl. Ind. (die, wenigstens für diese Stelle des Dēvīpurāṇa, leider einen überaus corrupten Text giebt) vol. I p. 519 ff.

schluss ertheilt (die Pāṅgin, Kāushītakin, Bhāllavin etc. sind nicht einmal genannt), so enthält er doch theils immerhin manche schätzbare Notiz, theils giebt er wenigstens eine systematische Darstellung von dem, was die Inder selbst zur Zeit ihrer Purāṇa noch von den vedischen Schulen gewusst haben.“

Wenn ich Weber recht verstehe, so sieht er eine Bestätigung seiner Ansicht, dass uns im Caranavyūha eine „moderne Zusammenstellung“ vorliegt, in dem Umstande, dass eine Partie des Dēvī-Purāṇa bis auf die metrische Form auf das Allergenauenste mit dem Caranavyūha übereinstimmt; und zieht aus diesem Verhältnisse des Caranavyūha zum Dēvī-Purāṇa den Schluss, dass der Caranavyūha der Zeit der Purāṇa angehöre.

Weber scheint demnach im Dēvī-Purāṇa die Quelle des Caranavyūha zu erkennen. Die Gründe, welche ihn zu dieser Annahme bewogen haben, sind mir nicht deutlich. A priori erschiene es ebensowohl möglich, dass der Caranavyūha die Quelle des Dēvī-Purāṇa sei, oder beide Werke auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen; und ich gestehe, dass mir von den drei möglichen Fällen die beiden letzteren grössere Wahrscheinlichkeit, als der erstgenannte, zu haben scheinen. Der Text des Dēvī-Purāṇa, wie er uns im Caturvargacintāmaṇi vorliegt, ist womöglich noch corrupter, als der des Caranavyūha; insonderheit wäre ich aber geneigt, die fast durchgängig metrische Form der uns im Dēvī-Purāṇa vorliegenden Redaction für jünger zu halten, wie die aus Sūtra und Çlōka gemischte Form des Caranavyūha ¹⁾.

Günstiger als Weber urtheilt Max Müller über Alter und Glaubwürdigkeit des Caranavyūha; er sagt History, S. 367: „This Pariṣiṣṭa (sc. the Caranavyūha) is a document of a comparatively late period, though it may be one of the oldest works belonging to this class of literature. It is, therefore, no good authority as to the number of the old Sanhitā-caranas and Brāhmaṇa-caranas, many of which were lost or merged into others during the Sūtraperiod; but it is of interest as the first attempt at a complete enumeration of all Caranas, and may be trusted particularly with regard to the Sūtra-caranas, which, at the time of its composition, were still of recent origin.“

Max Müller ist also der Meinung, dass wir im Caranavyūha vielleicht eines der ältesten Pariṣiṣṭas besitzen; dass die Zeit seiner Abfassung der Sūtra-Periode nahe stehe, der Caranavyūha mithin gerade in Bezug auf die Sūtra-Caranas recht zuverlässig sei.

Die Begründung dieser Ansicht finden wir a. a. O. p. 250 ff: Die Pariṣiṣṭas ständen am Ende der vedischen Periode; ihr Stil

1) Bei der Erzählung der Schulen bedient sich der Caranavyūha durchgängig der prosaischen Form des Sūtra. Einige seiner metrischen Stellen finden sich auch in Çāunaka's anuvākānukramaṇī, der sie nach Weber's Ansicht entlehnt sind; andere sind nur in einem oder zwei Manuscripten überliefert.

sei dem Stile der Sūtras näher verwandt, als der Stil solcher Werke, wie das *Mānava-Dharma-Çāstra*, die *Paddhatī* und die jüngeren *Purāṇa*; in letzteren kämen wörtliche Citate aus den *Parīṣiṣṭas* vor. Einige derselben würden Verfassern zugeschrieben, deren Namen der Sūtra-Periode angehörten; so der *Caranavyūha* dem *Çāunaka*, das *Chandōgaparīṣiṣṭa* dem *Kātyāyana* etc.

Es ist, wie mir scheint, mindestens eine offene Frage, ob die beiden brahmanischen Literatur-Complexe, welche wir die vedische und classische Literatur zu nennen pflegen, auch Perioden im chronologischen Sinne des Wortes genannt werden können; d. h., ob die ältesten Werke der classischen Literatur jünger sind, als die letzten Ausläufer der vedischen. Wenn also die *Parīṣiṣṭas* am Schlusse der vedischen Literatur stehen, so ergiebt sich daraus meiner Meinung nach nur der *terminus a quo*, nicht der *terminus ad quem*.

Wenn die *Parīṣiṣṭas* ihrem Stile nach den Sūtra näher stehen, als Werke, wie das *Mānava-Dharma-Çāstra*, so scheint es mir zweifelhaft, ob wir daraus schliessen dürfen, dass sie älter sind, wie diese. Die Verwendung des Stiles zur Fixirung des Alters eines Werkes ist, wie ich glaube, nicht immer frei von Bedenken. Es wäre ganz wohl möglich, dass gewisse Factoren, z. B. Gemeinsamkeit theologischer Schultradition, die gewöhnlich mit einer gewissen Gleichartigkeit des Zweckes und des Publicums Hand in Hand geht, mitunter solchen Werken, die zeitlich von einander ziemlich entfernt sind, eine Aehnlichkeit des Stiles verleihen, die wir, in Abwesenheit dieser Factoren, auch bei zeitlich einander näher stehenden Werken vergeblich suchen würden. Manche lutherische Predigt, die heutzutage gehalten und gedruckt wird, steht den Predigten Dr. Martin Luther's in Stil und Habitus näher, wie etwa Schiller's prosaische Schriften. — Nun scheinen die *Parīṣiṣṭas* sich der Sūtra-Literatur ergänzend anzuschliessen; indem sie solche Gegenstände theologischer oder ritueller Art behandeln, welche in den Sūtra keine genügende Darstellung gefunden haben (cf. Müller a. a. O. 257). Sie sind die Nachfolger der Sūtra auf dem Gebiete vedischer Schultradition; ihr Zweck ist, die noch vorhandenen Lücken im Systeme derjenigen Veden, denen sie angehören, auszufüllen.

Anders verhält es sich mit Werken, wie das *Mānava-Dharma-Çāstra*. Diese stehen selbstständig da; wenn sie von einer vedischen Schule ausgegangen sein sollten, so ist der Zusammenhang mit dieser zerrissen. Sie wenden sich nicht mehr an einen beschränkten Kreis; die ganze grosse Gemeinschaft aller brahmanischen Inder wollen sie lehren, was ihre religiöse Ordnung, ihr Recht und ihre Sitte ist, oder doch sein soll.

Dürfte es uns unter solchen Umständen Wunder nehmen, dass die *Parīṣiṣṭas* ihrem Stile nach den Sūtra näher stehen, als etwa

das Mānava-Dharma-Çāstra; selbst wenn jene sich der Zeit nach weiter von den Sūtra entfernen sollten, als dieses?

Was endlich den Umstand anbetrifft, dass der Verfasser eines Pariçishṭa's mitunter denselben Namen trägt, wie ein Sūtra-Verfasser, so ist zuvörderst zu bemerken, dass die indische Tradition in ihren hierauf bezüglichen Angaben nicht frei von Schwankungen ist. So wird als Verfasser des Caranavyūha nicht nur Çāunaka, sondern auch Kātyāyana und Vyāsa genannt (Müller a. a. O. S. 253 Anm. 1; Ind. Stud. 3, 248). Soweit wir aber diesen Angaben der einheimischen Ueberlieferung Glauben schenken dürfen, haben wir wohl in den Trägern des gleichen Namens Angehörige derselben Schule zu erkennen. Zur Annahme, dass derselbe Name hier jedesmal denselben Mann bezeichne, scheint mir kein Grund vorzuliegen; vielmehr ist nach Max Müller die stilistische Differenz zwischen Pariçishṭas und Sūtras bedeutend genug, um einer Identificirung ihrer Verfasser entgegenzutreten; er sagt darüber History, S. 259: „The technical and severe language of the Sūtras was exchanged for a free and easy style, whether in prose or metre; and however near in time the Brahmans may place the authors of the Sūtras and some of the Pariçishṭas, certain it is that no man who had mastered the Sūtra style would ever have condescended to employ the slovenly diction of the Pariçishṭas.“

Nach den soeben besprochenen allgemeinen Erwägungen über die Stellung der Pariçishṭas wendet sich Max Müller zur Erörterung eines speciellen Falles, der seiner Meinung nach die aus dem Vorhergehenden gewonnene günstige Ansicht über das Alter einiger Pariçishṭas bestätige. Diese Erörterung ist für uns von besonderem Interesse, da sie sich mit einer Stelle des Caranavyūha (Cap. 2, § 19. Ind. Stud. 3, 262¹⁾) beschäftigt. Max Müller sagt History, S. 251: „Besides the Mss. of the Caranavyūha, there is a printed edition of it in Rāja Rādhakānta Dēva's Çabdakalpadruma. This printed text is evidently taken from more modern Mss. It quotes seventeen instead of fifteen Çākhās of the Vājasaneyins; whereas the original number of fifteen is confirmed by our Mss. of the Caranavyūha, by the Pratijñā-pariçishṭa, and even by so late a work as the Viṣṇu-purāṇa. We may therefore suppose that at the time when the Pariçishṭa, called the Caranavyūha, was originally composed, these two additional Çākhās did not yet exist. Now

1) Die prācyōdīcyanāirṛtyavājasaneyāḥ sind doch wohl = „östliche, nördliche (oder „nordöstliche“? dafür spräche die Lesart des Dēvī-Purāṇa; sonst ist allerdings prācyōdīcyā nicht nachweisbar) und südwestliche Vājasaneyas“; und im Dēvī-Purāṇa ist mit der Hs. B (und der Calc. Ausg.): Vājasaneyās zu lesen. Dazu stimmten die Angaben des Pratijñāpariçishṭam und Rāmakaṣha's. — Auch udīcyāḥ: Vāyu-Purāṇa in Aufrecht's Catal. d. oxf. skr. Mss. 55 a, 10. 11 heisst, wie ich glaube „östliche“, cf. Viṣṇu-Pur., transl. Wilson, ed. F. Hall, vol. III, S. 52 Anm. Anders Petersb. Wört., Nachtrag I sub udīcyā.

one of them is the Çākhā of the Kātyāyanīyas, a Çākhā, like many of those mentioned in the Purāṇas, founded on Sūtras, not on Brāhmaṇas. The fact, therefore, of this modern Çākhā not being mentioned in the original Caranavyūha serves as an indication that at the time of the original composition of that Pariçishta, sufficient time had not yet elapsed to give to Kātyāyana the celebrity of being the founder of a new Çākhā."

Der Gang dieser Argumentation wäre in Kürze etwa folgender:

1. Die jüngeren Mss. des Caranavyūha nennen 17 Çākhās der Vājasanēyin.

2. Dass aber die Vājasanēyin ursprünglich 15 Çākhās gezählt haben, ist durch die übereinstimmenden Angaben der älteren Mss. des Caranavyūha, des Pratijñā-Pariçishta und selbst eines so späten Werkes, wie des Vishṇu-Purāṇa ¹⁾ gesichert.

3. Da die älteren Mss. des Caranavyūha ²⁾ die beiden neu hinzugekommenen Çākhās, deren eine die Sūtra-Çākhā der Kātyāyanīyas ist, nicht nennen, so haben diese zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Caranavyūha noch nicht bestanden.

4. Mithin war zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Caranavyūha noch nicht Zeit genug über das Kātyāya-Sūtra dahingegangen, um Kātyāyana das Ansehen des Gründers einer neuen Çākhā zu verschaffen.

Ich gestehe, dass ich dieser Argumentation nicht zu folgen vermag. Dieselben Gründe, welche dafür angeführt werden, dass das Kātyāya-Sūtra zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Caranavyūha noch nicht als anerkannte Çākhā bestanden habe, scheinen mir gleichermassen dem Nachweise dienen zu können, dass das Kātyāya-Sūtra auch zur Zeit der Abfassung eines so späten Werkes, wie das Vishṇu-Purāṇa, noch keine anerkannte Çākhā war.

In der That dürfte der Umstand, dass uns im Vishṇu-Purāṇa ebensowohl, wie im Caranavyūha und Pratijñā-Pariçishta die Zahl „15“ für die Schulen der Vājasanēyin entgegentrat, eher darauf hinweisen, dass wir es hier mit einer conventionellen Zahl zu thun haben, die sich, ohne Rücksicht auf den jeweiligen factischen Bestand, durch die Jahrhunderte fortgeerbt haben mag ³⁾.

Selbst wenn aber der Satz, dass zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Caranavyūha noch nicht Zeit genug über das Kātyāya-

1) III, 5; cf. Vishṇu-Purāṇa, transl. Wilson, ed. F. Hall, vol. III, S. 57. — Dieselbe Zahl erscheint auch im Vāyu-Purāṇa, cf. Aufrecht's Catal. d. oxf. skr. Mss. 55 a; Vishṇu-Purāṇa a. a. O. Anm.; ferner im Dēvī-Purāṇa und bei Rāmakaṛṣṇa, cf. Ind. Stud. 3, 262 f.

2) Die älteste datirte Hs. unter den von Weber in seiner Edition benutzten Mss., die Hs. C, trägt das Datum: samvat 1643, cf. Ind. Stud. 3, 248.

3) cf. im Vāyu-Purāṇa (Aufrecht's Catal. p. 55 a) bei der Herzzählung der Yajus-Schulen die Zahlen „86, 15, 101“ (86 Schulen des Yajurveda im Caranavyūha, Ind. Stud. 3, 256; 101 im Mahābhāshya, Ind. Stud. 13, 430; 15 der Vājasanēyins).

Sūtra dahingegangen war, um Kātyāyana das Ansehen des Gründers einer neuen Schule zu verschaffen, den Thatsachen entsprechen sollte, so ergäbe sich, wie ich glaube, aus demselben doch nichts irgend Gewisses über das Alter des Caranavyūha; da wir keineswegs darüber unterrichtet sind, wie lange Zeit mitunter verfliessen mochte, ehe ein neues Sūtra allgemein unter den selbständigen Çākhās mitgezählt wurde.

Versuchen wir nunmehr festzustellen, was sich mit einiger Sicherheit über das Alter des Caranavyūha sagen lässt.

Aus dem Umstande, dass wir im Caranavyūha jüngere Sūtra-Schulen, wie die Āçvalāyana, Āpastambīya und Hiranyakēçin erwähnt finden; dürfen wir folgern, dass die uns vorliegende Redaction des Caranavyūha frühestens in die Zeit der letzten Sūtra-Werke zu setzen sei.

Ferner scheint der Caranavyūha unter den erhaltenen Verzeichnissen vedischer Schulen das älteste zu sein; wenigstens machen die Darstellungen, welche uns im Vāyu- und Vishṇu-Purāṇa gegeben werden, einen jüngeren Eindruck, als diejenige, welche uns in Caranavyūha vorliegt.

Die Kaṭhās und Māitrāyaṇīyās gehören, wie besonders durch die Forschungen L. v. Schröder's nachgewiesen ist, zu den ältesten Schulen des Yajurvēda; der Caranavyūha zählt sie zu den Carakās¹⁾. Weder im Vāyu- noch im Vishṇu-Purāṇa finden wir die Kaṭhās und Māitrāyaṇīyās erwähnt; von den Carakās wissen beide nichts weiter zu berichten, als eine ziemlich ungesalzene Legende, welche die Carakās den Vājasaneyinas gegenüber herabsetzen soll, während sie die Vājasaneyinas und ihre Schulen ausführlicher behandeln. Trotzdem schimmert selbst in dieser Legende das Bewusstsein hindurch, dass die Carakās die alten Ueberlieferungen des Yajurvēda treuer bewahrt haben, als ihre jüngeren Nebenbuhler. Im Caranavyūha finden wir die Carakās vorangestellt, und ihre Schulen mit grösserer Ausführlichkeit behandelt, wie die der Vājasaneyinas. Daraus geht, wie ich glaube, hervor, dass uns im Caranavyūha ein älteres Document über die Schulen des Vēda vorliegt, als in den Darstellungen des Vāyu- und Vishṇu-Purāṇa.

In Bezug auf das im Dēvī-Purāṇa gegebene Verzeichniss der vedischen Schulen haben wir bereits gesehen, dass wir nicht genöthigt sind, demselben ein höheres Alter zuzuschreiben, als dem Caranavyūha; und die Posteriorität des Vāyu- und Vishṇu-Purāṇa gegenüber dem Caranavyūha wäre geeignet, uns der Vermuthung geneigt zu machen, dass wir auch im Dēvī-Purāṇa ein späteres Product zu erkennen haben.

1) Jetzt, wo uns bald eine vollständige Ausgabe der Māitr. S. vorliegen wird, ist es vielleicht an der Zeit, an die Notiz Webers, Ind. Stud. 3, 454 zu erinnern, dass das Çatap. Br. mehrfach ceremonielle Eigenthümlichkeiten der Carakās erwähne; Māitr. S. 3, 10, 1a Ende (= TS. 6, 3, 9, 6) scheint zu Çatap. Br. 3, 8, 2, 24 zu stimmen.

Angaben über die Schulen des Veda enthält ferner das Mahābhāshya (Ind. Stud. 13, 430). Dieses Werk giebt aber kein Namensverzeichniss derselben, wie die früher genannten Schriften; sondern theilt einfach mit, wieviel Schulen jeder Veda umfasse. Und zwar kennt das Mahābhāshya:

101 Schulen des Yajurvēda gegenüber 86 des Caranavyūha,
1000 Schulen des Sāmavēda gegenüber 1000 des Caranavyūha,

21 Schulen des Rgvēda gegenüber 5 des Caranavyūha,

9 Schulen des Atharvavēda gegenüber 9 des Caranavyūha.

Es scheint mir wenig wahrscheinlich zu sein, dass diese Zahlen ohne jede thatsächliche Grundlage sein sollten. Abgesehen davon, dass das Mahābhāshya einer Zeit anzugehören scheint, die der Sūtra-Periode nicht gar fern stand; so finden wir die Zahl 9 für die Schulen des Atharva-Vēda durch den Caranavyūha bestätigt, welcher 9 Schulen dieses Werkes namentlich aufführt; und die Zahl 1000 für die vartmāni des Sāma-Vēda erweist sich durch den Bericht des Caranavyūha, der Sāma-Vēda habe 1000 bhēdās gehabt, von denen nur noch Reste vorhanden seien, wenigstens als eine auf älterer Ueberlieferung beruhende Angabe.

Denn dass der Caranavyūha diese Zahl dem Mahābhāshya entlehnt hätte, erscheint unwahrscheinlich; in diesem Falle würde er wohl auch seine Mittheilungen über den Yajur- und Rg-Vēda mit der Notiz eingeleitet haben, dass diese früher 101, resp. 21 Schulen gehabt hätten.

Ebensowenig kann aber für die Schulen des Atharva- und Sāma-Vēda der Caranavyūha als Quelle des Mahābhāshya angesehen werden. Wenn Patañjali seine Angaben über den Atharva- und Sāma-Vēda dem Caranavyūha verdankte, so hätte er wohl auch die Zahlen für die Schulen der beiden anderen Vēden demselben Werke entnommen. Wir haben aber gesehen, dass er in Bezug auf den Yajur- und Rg-Vēda vom Caranavyūha abweicht.

Die Angaben des Mahābhāshya über die Anzahl der vedischen Schulen sind also wahrscheinlich einer Quelle entnommen, die mit unserem Caranavyūha nicht identisch ist.

Es entsteht jetzt die Frage, ob wir in dieser Quelle des Mahābhāshya oder im Caranavyūha das ältere Werk zu erkennen haben.

Ich darf an dieser Stelle einen Umstand nicht unerwähnt lassen, der vielleicht darauf hinweisen könnte, dass bereits dem Mahābhāshya die Priorität gegenüber dem Caranavyūha zukomme.

Nach L. v. Schröder's wahrscheinlicher Hypothese (cf. Zeitschr. D. M. G. 33, 202 ff.) wären die im Caranavyūha genannten Māitrāyaṇīya mit den Kālāpa des Mahābhāshya identisch; die letzteren hätten später den Namen „Māitrāyaṇīya“ angenommen. Nun würde doch wohl Patañjali solche Beispiele, wie grāmē grāmē Kālāpakam Kāṭhakam ca prōcyatē (Ind. Stud. 13, 440) kaum benutzt haben, wenn das Kālāpakam zu seiner Zeit bereits den Namen Māitrāyaṇī-

Samhitā geführt hätte. Wenn also die erwähnte Hypothese richtig ist, so wäre mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit der Caranavyūha in eine spätere Zeit zu setzen, als das Mahābhāshya.

Wie dem aber auch sein mag; so scheint wenigstens diejenige Quelle, welcher das Mahābhāshya seine Angabe über die Anzahl der R̥gvēda-Schulen entnommen hat, älter als der Caranavyūha oder seine Quelle zu sein.

Das Mahābhāshya giebt für die Schulen des R̥gvēda die Zahl 21 an, während der Caranavyūha deren nur 5 kennt.

Die Differenz zwischen diesen beiden Zahlen lässt sich, wie mir scheint, schwerlich allein auf subjective Momente zurückführen. Zwar mag der Verfasser des einen Verzeichnisses mitunter zwei einander nahe stehende Schulen, wie die Āitarēyin und Āçvalāyana (cf. Müller, History, S. 180), zusammengefasst haben, welche der Verfasser des anderen vielleicht gesondert gab. Eine solche Voraussetzung wäre aber nicht im Stande, eine so bedeutende Differenz wie die uns vorliegende, ausreichend zu erklären. Meiner Meinung nach liegt es am nächsten, den hauptsächlichen Grund dieser Verschiedenheit in einer Altersdifferenz der beiden in Rede stehenden Verzeichnisse zu suchen.

Wir haben gesehen, dass der terminus a quo für die Abfassungszeit des Caranavyūha in eine Periode fällt, für die eine Weiterentwicklung der vedischen Schulen höchstens in sehr beschränktem Masse wird angenommen werden dürfen. Wenn also die Quelle des Mahābhāshya eine höhere Zahl von R̥gvēda-Schulen kennt, als der Caranavyūha, so liegt die Vermuthung nicht allzu fern, dass sie einer früheren Zeit angehört, in welcher der Bestand der vedischen Schulen noch ein vollständigerer war, als zur Zeit des Caranavyūha.

Diese Vermuthung erhielte eine Bestätigung durch den Umstand, dass gerade einige der älteren Schulen des R̥gvēda, von deren Existenz wir durch andere Quellen unterrichtet sind, wie die Āitarēyin, Kāushītakīn, Pāīngīn¹⁾, im Caranavyūha fehlen, während darin die jüngeren Schulen der Āçvalāyana und Çāṅkhāyana²⁾ genannt werden.

In ähnlicher Weise wäre vielleicht die Differenz in den Angaben des Mahābhāshya und Caranavyūha über die Schulen des Yajurvēda zu erklären.

1) Cf. Weber, Ind. Liter.², p. 49 f. Müller, History, p. 368. Für die Āitarēyin und Kāushītakīn Ind. Stud. 5, 75 f., die Pāīngīn Ind. Stud. 13, 446. 8, 75 Anm.

2) Weber, Ind. Liter.², p. 49 f. 57 f. Müller, History, p. 193. Die Āçvalāyana und Çāṅkhāyana finden sich nicht in allen MSS. des Caranavyūha (Müller, History 194 Anm.), auch das Dēvī-Purāṇa, Vāyu- und Vishṇu-Purāṇa nennen sie nicht, wohl aber Rāmākṛshṇa. — Ueber das Verhältniss der Çāṅkhāyana zu den Kāushītakīn cf. Weber, Ind. Liter.² 49 ff. und Müller, History, S. 180. 194.

Zwar könnte es zweifelhaft erscheinen, ob nicht die Zahl 101, welche wir im *Mahābhāshya* für die Schulen des Yajurvēda finden ¹⁾, eine bloß traditionelle, nicht auf Zählung des vorhandenen Bestandes beruhende sei. Ferner können wir dem Umstande, dass auch hier ältere Schulen, wie die im *Mahābhāshya* genannten *Kālāpāḥ* ²⁾ (*Ind. Stud.* 13, 439), *Āruṇināḥ*, *Tāmburavināḥ*, *Bhāllavināḥ* (a. a. O. 441), im *Caranavyūha* fehlen, nur eine verhältnissmässig geringe Bedeutung beilegen, da im *Caranavyūha* von den 86 Schulen des Yajur-Vēda, die er ursprünglich gekannt zu haben scheint, jetzt nur noch 40—50 namentlich aufgeführt sind (*Ind. Stud.* 3, 256).

Die nicht ganz unwahrscheinliche Priorität der von Patañjali für die *Ṛgvēda*-Schulen benutzten Quelle lässt aber vermuthen, dass auch die Quelle, aus welcher er seine Angabe über die Yajurvēda-Schulen schöpfte, älter sei, als der *Caranavyūha* oder dessen Quelle. Sodann ergäbe sich aus der oben erwähnten Hypothese über die Identität der *Kālāpa* und der *Māitrāyaṇīya*, wenn sie den Thatsachen entsprechen sollte, zum mindesten die Folgerung, dass dem *Mahābhāshya* für die Schulen des Yajurvēda Quellen vorgelegen haben, die aus früherer Zeit stammen, wie der *Caranavyūha*.

Gegenüber der bedeutenden Differenz beider Werke in Bezug auf die Schulen des *Ṛg*- und Yajur-Vēda, scheint mir die Uebereinstimmung in den Zahlen, welche sie für den *Atharva*- und *Sāma*-Vēda angeben, nicht ohne Interesse zu sein. Sollte dieses Verhältniss vielleicht darauf hindeuten, dass dem *Mahābhāshya* und *Caranavyūha* für den *Atharva*- und *Sāmavēda* die gleichen Aufzeichnungen vorlagen, während sich ihre Quellen für die beiden anderen Veden unterschieden?

Es wäre nicht unmöglich, dass ein jeder Vēda ursprünglich seinen oder seine speciellen *Caranavyūha* gehabt hätte, welche sich auf die Schulen desjenigen Vēda beschränkten, dem sie als *Parīṣiṣṭas* zugezählt wurden. Ist es doch eine bemerkenswerthe Thatsache, dass unser *Caranavyūha* als Yajur- und *Atharva*-*Parīṣiṣṭa* (*Ind. Stud.* 3, 248. 277 f. Müller, *History* 253 Anm. 1), vielleicht auch als *Ṛgvēda*-*Parīṣiṣṭa* (*Ind. Stud.* 3, 248) überliefert ist.

Fassen wir die Resultate der vorliegenden Untersuchung zusammen; so können wir den Zeitraum, in welchen die Entstehung des *Caranavyūha* fallen mag, etwa folgendermassen begrenzen: Als *terminus a quo* hat sich uns das Ende der *Sūtra*-Periode ergeben; den *terminus ad quem* haben wir dem Anscheine nach in der Zeit der späteren *Purāṇa* zu suchen.

1) Dieselbe Zahl finden wir auch in einem MS. des *Kāṭhaka*m erwähnt, *Catal. d. Berl. skr. hss.* p. 38. Cf. Müller, *History* p. 373, Anm. 1; Weber, *Ind. Stud.* 3, 256. — Desgl. im *Vāyu-Purāṇa*.

2) Cf. Ausgabe der *Māitr.* S., I, Einl. p. XII Anm.

Unter den erhaltenen Verzeichnissen vedischer Schulen scheint der Caranavyūha das älteste zu sein; die Zahlen, welche das Mahābhāshya für die Schulen des Vēda angiebt, könnten aber darauf hindeuten, dass ihm frühere Verzeichnisse ähnlicher Art vorgegangen sind, deren älteste vielleicht nur die Schulen je eines Vēda behandelten.

Die Art, wie uns der Caranavyūha überliefert ist, lässt Vieles zu wünschen übrig. Besonders scheint das Verzeichniss der Yajurveda-Schulen bedeutende Einbussen erlitten zu haben, da von den 86 Schulen, deren Existenz der erste Paragraph des Capitels, welches vom Yajurveda handelt, constatirt, im Verlaufe dieses Capitels nur 40—50 namentlich aufgeführt sind. Zwar könnten wir vermuthen, dass die Zahl 86 einer älteren Quelle entnommen sei, und dass der Verfasser des Caranavyūha in der That nur noch 40—50 Schulen des Yajurveda gekannt habe. In diesem Falle hätte sich aber derselbe wahrscheinlich der gleichen Wendung, wie zum Beginn des folgenden Capitels, bedient, wo er sagt: der Sāmaveda habe 1000 bhēdās gehabt, deren Ueberbleibsel er nennen wolle (Ind. Stud. 3, 272).

Fragen wir jetzt, welche Glaubwürdigkeit wir den Angaben des Caranavyūha beimessen dürfen, so werden wir eingestehen müssen, dass weder dasjenige, was wir über das Alter dieses Werkes wissen, noch der Zustand, in dem uns dasselbe überliefert ist, für die Zuverlässigkeit seiner Angaben zu bürgen vermögen.

Der Caranavyūha darf zwar, als das muthmasslich älteste unter den erhaltenen Verzeichnissen der vedischen Schulen, ein nicht geringes Interesse beanspruchen, und seine Angaben werden in der Regel bei Untersuchungen über das Verhältniss vedischer Schulen zu einander den Ausgangspunkt bilden müssen; aber seine Autorität reicht nicht dazu hin, uns von solchen Untersuchungen zu dispensiren.

Neuerdings ist durch die Forschungen L. v. Schröder's klar gestellt worden, dass die Kapiṣṭhalakāṭhās, Cārāyaṇīyakāṭhās und Māitrāyaṇīyās, welche im Caranavyūha den Carakās zugezählt werden, einander in der That so nahe stehen, dass sie den Tāittirīyās und Vājasaneyinas gegenüber gleichsam einen Complex bilden.

Die vorliegende Abhandlung kann als ein weiterer Beitrag zur Kritik des Caranavyūha betrachtet werden.

B. Weitere Zeugnisse über die Stellung der Mānavās.

Mit den Angaben des Caranavyūha über das Verhältniss der Mānavās zu den Māitrāyaṇīyās stimmen die Unter- und Ueberschriften in den MSS. der Mānava-Sūtra überein.

L. v. Schröder erwähnt Monatsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1879, S. 701, dass in einem Bombayer MS. des

Mānava-Gr̥hya-Sūtra (cf. sub 2, A, a, 3) B 1) am Schlusse des ersten Buches die Worte stehen: iti maitrāyaṇīyamānavagr̥hyasūtrē prathamah purushah (!) samāptaḥ; und fügt hinzu, dass „in dem von Weber, Ind. Stud. 5, 14 besprochenen MS. des Mānava-Kalpa-Sūtra die Zugehörigkeit zur Maitrāyaṇī Çākhā ebenfalls ausdrücklich hervorgehoben sei“.

In den mir vorliegenden Handschriften der Mānava-Sūtra werden die Bezeichnungen Mānava-Sūtra, Maitrāyaṇīya-Mānava-Sūtra und Maitrāyaṇīya-Sūtra völlig promiscue angewandt. So finden wir „Mānava-Sūtra“ am Schlusse der Hs. M 1 des Çrāuta-Sūtra, und des 7. Adhyāya dieser Hs.; nach sämtlichen acht Adhyāyas des ersten Hauptabschnittes (excl. dem 5. Adhy), nach dem 4., 6., 9. Hauptabschnitte, nach 11, 4. 7, und am Schlusse des ganzen Ms. Çr. S. M 2; — die Bezeichnung „Maitrāyaṇīya-Mānava-Sūtra“ am Schlusse des 3. Hauptabschnittes von Çr. S. M 2; nach dem ersten und zweiten Purusha von Gr̥. S. B 1 H 2; — endlich „Maitrāyaṇīya-Sūtra“ am Schlusse des ersten und zweiten Purusha von Gr̥. S. M 1; am Schlusse von B 2. 4; — auch maitrā(ya)ṇī-çākhōktagr̥hyasūtra am Anfange von Gr̥. S. B 5; oder maitriçākhōktagr̥hya am Anfange von B 3; — ebenso sind die oben erwähnten Paddhati des Çrāuta-Sūtra und Paddhati 1. des Gr̥hya-Sūtra (in der Ausgabe der Maitr. S. M. Paddh. II und I) nur als der Maitrāyaṇī-Çākhā zugehörig bezeichnet.

Diese Handschriften stammen, soweit sie datirt sind, aus den letzten Jahrhunderten; ihr Zeugniß beweist demnach besten Falles, dass die Maitrāyaṇīyās in den letzten Jahrhunderten ebenso, wie noch heutzutage ¹⁾, die Mānava-Sūtra benutzt haben. Ueber diese Zeit hinaus ist ihr Zeugniß werthlos.

Wir werden aber nicht voraussetzen dürfen, dass die Jahrhunderte, welche seit dem Aufkommen der vedischen Ritualschulen verflossen sind, und so mannichfachen Wechsel des Geschickes über das indische Land gebracht haben, spurlos an jenen vorübergegangen seien. Manche Schulen sind verschollen und auch ihren Namen finden wir im alten Wohnsitze nicht mehr; andere mögen andere Schicksale gehabt haben, ehe ihre heiligen Bücher in die Bibliotheken und auf die Studirtische der Mlēcchās gelangten: Aenderung des Namens bei Conservirung des alten Inhaltes, Annahme der heiligen Bücher einer anderen Schule bei Conservirung des alten Namens und Aehnliches mag häufiger vorgekommen sein, als wir heutzutage ahnen.

Ein instructives Beispiel für derartige Verschiebungen finden wir in Bühler's Bericht an Chatfield, Ahmedabad, 8. Juni 1880. Bühler erzählt: „All the Atharva manuscripts which I have collected or seen in Gujarāt and Rajputānā belong to the Çaunaka Çākhā. Yet the Mahār̥nava, a work quoted in the commentary of the

1) West and Bühler, Digest XXXI.

Caranavyūha, distinctly states that all Atharvavedīs residing north of the Narmadā are Paippalādas, while those living to the south of the river are followers of Čaunaka. Partly with the hope of finding somewhere a second Paippalāda Samhitā, and partly with the intention of testing the assertion of the Mahār̥nava, I instituted inquiries in the chief settlements of the Atharvavedīs as to the school to which they considered themselves to belong. In Kāthiāwāḍ as well as in Gujarāt, I mostly received the same answer, „we belong to the Paippalāda school“. Some Brāhmans who are even able to recite their Samhitā, asserted in addition that their manuscripts, which manifestly belong to the Čaunaka school, contained the Paippalāda r̥cension. Others, e. g., a large colony near Siddhapur-Črīsthala who have become cultivators, knew nothing about their Veda beyond the name of the school, and their Guru or spiritual chief admitted that for the domestic sacrifices and rites he employed the ritual of the white Yajurveda. From these facts I conclude that at some period or other the Atharvavedīs of Gujarāt must have given up the study of their Veda, and that, when later a revival of learning took place among them „they had lost their own books and procured new ones from the south, which, of course, belong to the southern recension of Čaunaka“.

Wenden wir uns nun von diesen Anhängern der Pāippalāda-Čākhā, die, ohne es zu wissen, Čāunaka's Recension benutzen, wieder zu den Māitrāyaṇīyas zurück; so tritt uns sogleich das Moment entgegen, dass die Māitrāyaṇīyas in dem nicht unbegründeten Verdachte stehen, ihren Namen geändert zu haben¹⁾. Dieser Umstand scheint auf bewegte Zeiten hinzuweisen, welche auch manchen anderen Wechsel im Gefolge gehabt haben mögen²⁾. Wir werden uns daher keinesfalls an den soeben besprochenen äusseren Zeugnissen über die Zugehörigkeit der Mānava-Sūtra zur Māitrāyaṇī-Samhitā genügen lassen können, sondern sind genöthigt, den Zeugnissen nachzuforschen, welche die Beschaffenheit der Texte uns zu bieten im Stande ist.

Bevor wir aber zur directen Vergleichung der Mānava-Sūtra mit der Māitrāyaṇī-Samhitā übergehen, erwähne ich, dass die enge Verwandtschaft des Mānava-Gr̥hya-Sūtra mit dem Kāṭhaka-Gr̥hya-Sūtra³⁾ die Zugehörigkeit des ersteren Werkes, wenn auch nicht zur Māitrāyaṇī-Samhitā, so doch zu einer den Kāṭhās nahe stehenden Samhitā-Čākhā wahrscheinlich macht.

1) Zeitschr. d. D. M. G. 33, 203.

2) Cf. Ausgabe der Māitr. S. I, S. XXIV.

3) Cf. Sitzungsber. d. philos.-philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München 1879, II, S. 75 ff.

C. Innerer Zusammenhang der *Mānava-Sūtra* mit der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā*.

Vor Beginn dieser Untersuchung erwähne ich dankend, dass Herr Dr. L. v. Schröder mir die Benutzung seiner collationirten Abschrift der noch nicht publicirten Bücher der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā*, sowie der von ihm für die *Māitrāyaṇī-Saṃhitā*, das *Kāṭhakam* und die *Kapishṭhala-Saṃhitā* angefertigten *R̥g-* und *Anuvāka-Pratīkas* freundlichst gestattet hat.

Zwischen den *brāhmaṇa*-artigen Theilen der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* und den beiden *Mānava-Sūtras* scheint mir der Unterschied im Stile nicht annähernd so bedeutend zu sein, wie etwa zwischen dem *Çatapatha-Brāhmaṇa* und dem *Kātyāyana-Çrāuta-Sūtra*; weder finden wir im *Mānava-Çrāuta-Sūtra* die gesuchte, hyperlakonische Kürze des letztgenannten Werkes, noch befreit sich die *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* in ihren *brāhmaṇa*-artigen Stücken der behäbigen Breite des *Çatapatha-Brāhmaṇa*.

Man könnte fast meinen, dass die Stilverschiedenheit zwischen der *Māitr. S.* und den *Mānava-Sūtra* wesentlich durch den verschiedenen Zweck beider Schriftgattungen bedingt ist. Während das *Brāhmaṇa* die einzelnen Theile des Rituals, die Anwendung der Sprüche, des zum Opfer nothwendigen Materials etc. erklären will, sucht das *Sūtra*-Werk eine systematische Uebersicht des fertigen Rituals der Schule zu geben. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Compendium ritueller Bräuche, wie es uns im *Sūtra* vorliegt, sich einer anderen, insonderheit knapperen Ausdrucksweise bedient, als ein erläuternder und begründender theologischer Commentar in der Art der *Brāhmaṇa*. In der That scheinen mir einzelne Theile der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* und des *Mānava-Çrāuta-Sūtra* ein anschauliches Bild der durch den Zweck bedingten Verschiedenheit des *Brāhmaṇa*- und *Sūtra*-Stiles zu geben: man vergleiche z. B. *Māitr. S.* 4, 1, 1 f. und (nach den einleitenden Worten) *Mān. Çr. S.* 1, 1, 1¹).

Die *Çākhās* des *Yajurveda* unterscheiden sich von einander nicht sowohl durch grosse, tief eingreifende Differenzen im Rituale, als durch das rituelle Detail und durch redactionelle Eigenthümlichkeiten. A. Hillebrandt sagt in der Einleitung zu seiner Abhandlung über „das altindische Neu- und Vollmondsopfer“ (p. V): Die Uebereinstimmung zwischen den *Sūtren* und *Prayāgas*, die er eingesehen habe, erstrecke sich in Bezug auf das von ihm behandelte Opfer nicht nur auf die Haupt- und Nebenspenden, sondern auch auf die meisten Einzelhandlungen, und, abgesehen von den redactionellen Unterschieden, sei nur in der Ausführung und Reihenfolge dieser Einzelhandlungen öfter eine Verschiedenheit zu verzeichnen.

1) Cf. auch S. 116 Anm. 4.

Wenn wir demnach klar stellen wollen, ob die *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* und die *Mānava-Sūtra* demselben Ritualcomplexe angehören, so können wir auf zwei Wegen zu diesem Ziele gelangen: erstlich durch die Vergleichung der redactionellen Eigenthümlichkeiten dieser Werke; zweitens, indem wir untersuchen, ob dieselben in solchen Einzelhandlungen, worin sie von den anderen Schulen abweichen, mit einander übereinstimmen.

Eine Untersuchung, wie die zuletzt erwähnte, würde, so minutiös sie auch wäre, fast ausschliesslich der Klärung des Verhältnisses zwischen *Saṃhitā* und *Ṛ̥gveda-Sūtra* zu Gute kommen; der Zusammenhang zwischen *Saṃhitā* und *Gr̥hya-Sūtra* müsste auf indirectem Wege erschlossen werden.

In unserem Falle werden wir ausserdem durch die höchst auffälligen Eigenheiten in der Redaction der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā*, wie sie von L. v. Schröder in der Ztschr. d. D. M. G. 33, 182 ff. dargestellt sind, dazu aufgefordert, den erstgenannten Weg zu betreten; indem wir festzustellen suchen, ob sich dieselben Eigenheiten auch in den *Mānava-Sūtren* nachweisen lassen.

Von den a. a. O. geschilderten Besonderheiten der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* finden wir in den *Mānava-Sūtra* nur eine durchgängig, in der prosaischen Darstellung des Rituals, wie in den citirten Mantra, wieder: hier wie dort wird ein „schliessendes *m* nicht bloß vor Zischlauten und *r*, sondern auch vor *y* und *v* durch *ṃ* und *ṡ* ausgedrückt (a. a. O. S. 186; cf. Weber, Ind. Stud. 13, 119, Anm. 3). Vor *l* wird, der allgemeinen Regel gemäss, das schliessende *m* in der *Māitr.* S. und den *Mānava-Sūtra* zu *ṃ*.

Alle übrigen Fälle, in denen wir die Eigenheiten der *Māitr.* S. auch in den *Mān.* SS. nachweisen können, sind auf die, in den letzteren citirten, Mantra beschränkt, und zwar in der Regel auf solche Mantra, die sie mit der *Māitr.* S. gemein haben.

Sowohl im Mantra-, als auch im Br̥hmaṇa-Theile der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* wird „ein auslautendes unbetontes *ē* und *as* vor betontem Anfangsvocal des folgenden Wortes zu *ā* verwandelt“ (Ztschr. d. D. M. G. 33, 182); in den *Mānava-Sūtren* der Regel nach nur in den Mantra; Beispiele sind: *samānā vā ākūtāni* Gr̥. S. 1, 8. 12 = *Māitr.* S. 2, 2, 6. — Ferner finden wir Gr̥. S. 2, 17: *agna āyūṡshi pavasā* (M 1; °sa B 1. M 2) | *agnir ṡshir* | *agnē pavasva*; aber Ṛ̥. S. 1, 5, 3: *agnā* (agna M 1) *āyūṡshi pavasē* (°sa M 2) *Sgni(r) ṡshir* etc. (hingegen *agna āyūṡshi pavasa iti* Ṛ̥. S. III, 8. 5, 1, 2); cf. *Māitr.* S. 1, 6, 1: *agnā āyūṡshi pavasē Sgnīr ṡshir agnē pávasva*¹⁾. Nach Ṛ̥. S. 1, 5, 3 und *Māitr.* S. 1, 6, 1 wäre demnach Gr̥. S. 2, 17 zu corrigiren. — Ṛ̥. S. 5, 1, 9 schliesst der Vers „*uttishṡtha brahmaṇaspat ē*“ mit *sudānavā indra praçōm (!) iti*, wo *Māitr.* S. 4, 9, 1. 12, 1: *indra praçūr bhavā*

1) Diese 3 Verse stehen *Māitr.* S. 1, 5, 1 in extenso neben einander; und dort lautet der erste Vers: *agnā āyūṡshi pravasa āsuvó rjam ishām ca naḥ* | etc.

sácā liest (cf. RV. 1, 40, 1). — Çr. S. 6, 2, 4: imā mē agnā ishtakā dhēnavah santu = Māitr. S. 2, 8, 14. 3, 3, 4.

Diese, der Māitr. S. eigenthümliche Lauterscheinung, findet sich auch in zwei Versen des Gr̥hya-Sūtra, die ich in der Māitr. S. nicht habe belegen können; es sind die Verse „mā tē kēcān anu gād varca ētāt“, welcher schliesst: „varcā (nur B 3; varca M 1. 2. B 1. 2) ādaduḥ“ Gr. S. 1, 21 (= TBr. 2, 7, 17, 2); und „mr̥tyōḥ padāni lōpayantō yad ēta drāghīyā (nur M 1; °ya M 2. B 1. 5) āyuh prataram dadhānāḥ | etc. Gr. S. 2, 1 (= RV. 10, 18, 2). — Wir haben hier wohl mit der Mehrzahl der Handschriften varca und drāghīya zu lesen. Denn diese anomale Erscheinung pflegt sonst, wie gesagt, in Versen, die der Māitr. S. fehlen, nicht einzutreten; z. B. steht im Verse „iyam duruktā paribādhamānā“ Gr. S. 1, 22 (= Pār. Gr. 2, 2, 8): „ma āgāt“; ferner finden wir: „ud irdhvam jīvō asur na āgād apa prāgāt tāma ā jyōtir eti“ | Gr. S. 2, 7 (= RV. 1, 113, 16); im Verse „rcā kapōtam“ Gr. S. 2, 17 (= RV. 10, 165, 5): „hitvā na ūrjam“; in „sōmēnādityā balinaḥ“ Gr. S. 1, 14 (= RV. 10, 185, 2): „sōma āhitaḥ“. —

Hingegen scheint in „svasti na indrō vṛddhaçravāḥ“ Gr. S. 2, 15 = Māitr. S. 4, 9, 27 (RV. 1, 89, 6) das „na“ ein Fehler für „nā“ zu sein, wie „agna“ für „agnā“ im Verse „āgna āyūṣhi pavasē“ (Gr. S. 2, 17. s. o.); doch könnte der Vers auch dem R̥g-vēda, wo er gleichlautend vorkommt, entnommen sein, weil er an der Spitze einer Reihe von svasti-Versen steht, die sich nicht in der Māitr. S., wohl aber im R̥gvēda finden (s. u.). —

Am Schlusse des Citates vor iti tritt das ā nicht ein; ē, ō u. as werden hier nach der allgemein im Sanskr̥t geltenden Regel zu kurz ā: arhata iti Gr. S. 1, 1; ma iti und yuñjata iti 2; māna iti 6; vāsa iti 10. 22; vīdvānga iti 13 etc., oder ē bleibt ē: apām nāptrē iti 1, 5; āvṛṇimahē iti 1, 5. 2, 15; cātushpadē iti 1, 10. — Eine Ausnahme bildet Çr. S. 5, 1, 10: saptēndrāya vajrinā iti yasya bhrātr̥vyaḥ sōmēna yajēta. — Ebenso wenig gilt der abnorme Usus der Māitr. S. in der darstellenden Prosa unserer Sūtren, z. B. upāstha āvēçayati Gr. S. 1, 14; svākṛta iriṇē 2, 1. 17. 16. Çr. S. 1, 5. 6. 6, 1, 5; — nur einmal finden wir ā: svākṛtā iriṇē Çr. S. 9, 1, 1, wie Māitr. S. 3, 2, 4. 4, 3, 1. — Diese beiden vereinzelt Fälle eines Eintrittes von ā für ē vor iti und in der Prosa beruhen wahrscheinlich auf einem Irrthume des Abschreibers. —

In der Māitrāyaṇī-Saṃhitā wird t vor ç durchgängig zu ñ (Ztschr. d. D. Morg. Ges. 33, 185); ebenso in solchen Mantras der Mānava-Sūtra, die der Māitr. S. entlehnt sind: tañ çam yōr āvṛṇimahē Mān. Gr. S. 1, 5. 2, 15. Çr. S. 1, 3, 4 (= Māitr. S. 4, 13, 10); „tañ çakēyam tēna çakēyam tēna rādhyāsam“ (M 1; „tac chakēyam tēna rādhyāsam“ M 2) Çr. S. 1, 7, 2 (= Māitr. S. 4, 9, 24). — Im Verse „tac cakshur dēvahitam purastāt çukram (B. 3. 4; °stā çu° M 1. B 2; °stā chu° M 2. B 1) uccarat“ | etc. Gr. S. 1, 22 bleibt die richtige Lesart zweifelhaft; der Vers kommt zwar auch Māitr.

S. 4, 9, 20 (wo natürlich „purāstāñ çukrām“ steht) vor, aber in kürzerer Gestalt; die Fassung des Verses im Mānava-Gr̥hya-Sūtra entspricht derjenigen der Vājasaneyi-Saṃhitā 36, 24 (s. u.). —

Dagegen lesen wir: yūpāyōchriyamāñāyānubrūhi Çr. S. 1, 8, 2; havir uchisṭam 2, 2, 4; ācāryam arhayēc chrōtriyah (°yēt çrō° B 2) Gr. S. 1, 2; tasmāchōbanaꣳ vāsō bhartavyam iti çrutih (tasmāt çō° B 2. 4) 1, 2; im letzten Falle ist die richtige Lesart nicht ganz sicher. —

Im Mantra-Theile der Māitrāyaṇī-Saṃhitā wird bisweilen für ān im Auslaute vor Vocalen am (Pada-Pāṭha „ān“) geschrieben (Ztschr. d. D. Morg. Ges. 33, 186); in den brāhmaṇa-artigen Stücken habe ich nur die regelmässige Form ān wahrgenommen, und auch in den Mantra bleibt häufig ān, z. B. yushmān indrō Svṛṇita 1, 1, 4; yān āvaha uṣatō dēva dēvāꣳs tān 1, 3, 38; sajātān asmāi yājamānāya dr̥ṣha 1, 2, 14; pāyasvān agnā āgamam 1, 3, 39.

Die vor Vocalen auf am statt ān auslautenden Formen finden sich auch im Mānava-Çrāuta-Sūtra in einigen Citaten aus der Māitrāyaṇī-Saṃhitā; z. B.: maham indrō ya ojasēti 7, 2, 4 (= Māitr. S. 1, 3, 24); maha(m) indrō nṛvad iti 2, 4, 6 (= Māitr. S. 1, 3, 25); gōmam (gōma M 2) agnēSvimaꣳ açvī yajña iti 1, 4, 3 a. Ende (= Māitr. S. 1, 4, 3 a. Ende. 8.).

Auch von der eigenartigen Accentbezeichnung der Māitrāyaṇī-Saṃhitā sind in den beiden Mānava-Sūtra Spuren vorhanden. L. v. Schröder berichtet Ztschr. d. D. Morg. Ges. 33, 187: „Wenn die folgende Sylbe betont ist, so wird der primäre Svarita durch eine 3 bezeichnet, die der svaritirten Sylbe vorangesetzt wird.“ Dasselbe gilt, wenngleich nur sporadisch, für die Mantra der beiden Mānava-Sūtra; z. B. u 3 rv antārikshaꣳ vīhi Çr. S. 1, 1, 1 (der Spruch erscheint in diesem Khaṇḍa zweimal; die 3 findet sich nur in M 2, und auch da nur das erste Mal). 1, 2, 1 (nur M 2 das zweite Mal). 2, 2, 4. (während die 3 in der Hs. M 1 völlig, und in der Hs. M 2 das zweite Mal in 1, 1, 1, das erste Mal in 1, 2, 1, sowie in 1, 6, 1. 8, 4. 2, 1, 4. 3, 3 völlig fehlt) = Māitr. S. 1, 1, 2. 4. 5. 2, 6. 13. 16 u. ö; sadhamādō dyu 3 mnyā ūrjā ēkā iti Çr. S. 9, 1, 3 = Māitr. S. 3, 6, 8; dēvasya tvā savi- tuḥ prasa 3 vēSçvinōr bāhubhyām etc. Gr. S. 1, 10. 22 (beide Male die 3 nur M 1; Çr. S. 6, 1, 3 fehlt die 3) = Māitr. S. 1, 1, 2. 10. 2, 10. 15. 3, 3 u. ö.; ōm bhūr bhuvah 3 svas tát savitur iti Gr. S. 1, 2 (die 3 fehlt B 2. M 2). 4 (2 mal; beide Male fehlt die 3 in B 2. 3. 4, steht vor bhūr B 1. M 2). 5 (3 fehlt B 2. 3, steht vor bhūr B 1). — Dagegen bhūr bhuvah svar ōm Gr. S. 1, 9. Çr. S. 1, 6, 2. 5, 2, 15. 16. —

Den Spruch Çr. S. 1, 3, 5: sam āyushā saꣳ prajayā sam agnē varcasā punaḥ | saꣳ patnī patyāham gachē sam ātmā ta 3 nvā máma (die 3 nur M 2) habe ich in der Māitrāyaṇī-Saṃhitā nicht nachweisen können (der Vers steht Tāitt. S. 1, 1, 10, 2).

Als Regel scheint auch hier zu gelten, dass in solchen Versen,

die in der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* nicht vorkommen, die 3 fehlt; im Verse „aryamaṇaṃ nu dēvam“ Gr̥. S. 1, 11 lesen wir: sōṣsmān; im Verse 2, 11: „idaṃ tat sarvatō bhadram ayam ūrjōṣyáṃ rasah“ |; im Verse „jātavēdō vapayā gacha“ 2, 4. Çr. S. 1, 8, 4: tanvā sám-bhava etc.

Wenn endlich die *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* in Bezug auf den Wortlaut ihrer Mantra von den übrigen *Saṃhitās* abweicht, so richtet sich das *Mānava-Gr̥hya-Sūtra* — und wohl ebenso das *Çrāuta-Sūtra* — nach der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā*. So lesen Mān. Gr̥. S. 1, 6. 23 Çr. S. 6, 1, 3 (= Māitr. S. 2, 7, 7): ākūtam agniṃ pranyujāṃ svāhā; während Kāṭhakam 16, 7. Tāitt. S. 4, 1, 9. Vāj. S. 11, 66 „ākūtim“ haben. — Ferner liest Mān. Gr̥. S. 1, 2 (= Māitr. S. 4, 14, 6): ā dēvō yāti; aber Kāṭh. 17, 19. Tāitt. Br. 2, 8, 6, 1. ṚV. 7, 45, 1: yātu; — Mān. Gr̥. S. 1, 8. 12 (= Māitr. S. 2, 2, 6): samānā vā ākūtāni; Kāṭh. 10, 12: samānā va ākūtāni; aber Tāitt. Br. 2, 4, 4, 5. ṚV. 10, 191, 4. AV. 6, 64, 3: samānī va ākūtiḥ. —

Aus den angeführten Thatsachen ergibt sich, dass die *Mānava-Sūtren* in denjenigen Mantren, welche sie mit der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* gemein haben, der Redaction dieser *Saṃhitā* zu folgen pflegen.

Das ist aber nicht Alles. Für das *Mānava-Gr̥hya-Sūtra* — und, soviel ich bei einer oberflächlichen Durchsicht erkennen konnte, auch für das *Çrāuta-Sūtra* — gilt die Regel: Ein in der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* vorkommender Vers wird nur mit den Anfangsworten angeführt, wogegen einer, der sich in der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* nicht findet, vollständig citirt wird. Ein hübsches Beispiel bietet *Mānava-Gr̥hya-Sūtra* 2, 11, wo zuerst die Verse: amivahā vāstōshpatē | vāstōshpatē (sc. prati jāniḥy asmān) = ṚV. 7, 55, 1. 54, 1, die in derselben Reihenfolge Māitr. S. 1, 5, 13 a. Ende vorkommen, nur mit den Anfangsworten citirt, die beiden folgenden Verse aber, die sich in der Māitr. S. nicht finden (= ṚV. 7, 54, 2. 3), in extenso gegeben werden.

Von dieser Regel giebt es im *Mānava-Gr̥hya-Sūtra* nur wenige Ausnahmen, deren einige sich erklären lassen. So wird der Vers: tac cakshur dēvahitaṃ purastāt çukram (s. o. S. 466) uccarat | etc. 1, 22 in extenso angeführt, obwohl er auch Māitr. S. 4, 9, 20 vorkommt; im *Mānava-Gr̥hya-Sūtra* erscheint er aber nicht in der Form der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā*, sondern in derjenigen, welche wir Vāj. S. 36, 24 antreffen. — Ebenso findet sich der Mān. Gr̥. 1, 3 vollständig citirte Vers: punar mātṃā punar āyur āitu punaḥ prāṇaḥ punar ākūtir āitu | etc. zwar auch in der Māitr. S. 1, 2, 3., aber in wesentlich abweichender Form. — Schwieriger steht es mit dem Verse: svastī na indrō vṛddhāçravāḥ svastī naḥ pūshā viçvā-vēdāḥ | etc. Mān. Gr̥. 2, 15 (= ṚV. 1, 89, 6. s. o. S. 466), der auch Māitr. S. 4, 9, 27 erscheint; er ist vielleicht desshalb in extenso angeführt, weil er an der Spitze einer Reihe von svasti-

Versen (RV. 5, 51, 11—13. 10, 63, 15) steht, die sich in der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* nicht finden, und daher der Regel nach vollständig citirt sind.

Andererseits ist der, in der *Māitr. S.* nicht vorkommende Vers *viçvādityāḥ Mān. Gr. 1, 11* vielleicht deshalb 'mit den Anfangsworten citirt, weil er 2, 8 in extenso angeführt wird: *viçvādityā* (zu lesen: *viçva ādityā* cf. *Pār. Gr. 3, 3, 6. Āçv. Gr. 2, 4, 14*; der Commentar zu B 1. M 1. liest *viçvā ādityā*) *vasavaç ca sarvā rudrā gōptārō marutaç ca santu* | etc.

So bleiben nur drei Sprüche übrig, die das *Mānava-Gr̥hya-Sūtra* mit den Anfangsworten citirt, ohne dass es mir gelungen wäre, sie in der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* nachzuweisen, oder auch nur einen Grund für ihre Ausnahmestellung zu finden; es sind die Sprüche: *sēnā ha nāma 1, 12* (= *Tāitt. Br. 2, 4, 2, 7*) *anaḍvāhaṃ plavam anvārabhadhvam 2, 1* (= *AV. 12, 2, 48*), und (unmittelbar darauf folgend) *yēnāvapat saramā vapantī*.

Wir dürfen mithin die Worte, deren sich Roth (*Atharvaveda in Kaschmir, S. 22*) in Bezug auf das Verhältniss des *Kāuṇika-* und *Vāitāna-Sūtra* zur Vulgär-Recension des *Atharva-Vēda* bedient, mutatis mutandis auch auf das Verhältniss der *Mānava-Sūtra* zur *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* anwenden: „der Text, welchen diese beiden *Sūtra* voraussetzen, ist unbezweifelt die *Māitrāyaṇī-Saṃhitā*. Es wird angenommen, dass derjenige, für welchen diese Rituale geschrieben sind, denselben auswendig wisse, alle Citate dieses Textes beschränken sich daher auf die jedesmaligen Anfangsworte. Keines der *Sūtra*, zu welchem Veda es auch gehöre, ist aber so ausschliessend, dass es nicht da und dort liturgische Vorschriften enthielte, in deren Context gelegentlich auch Sprüche und Lieder vorkommen, welche nicht dem Veda des *Sūtra* angehören, also einem anderen Zweig der heiligen Ueberlieferung entnommen sein müssen. Diese Erscheinung ist leicht verständlich, denn das Ritual ist im Wesentlichen eines, allen Schulen oder Secten gemeinsam und die kleinen Unterschiede und Spaltungen haben sich erst allmählich erweitert. In einem solchen Fall werden aber die Texte im vollen Wortlaut angeführt, es wird also eine Bekanntschaft des Liturgen mit der anderweitigen Quelle nicht vorausgesetzt ¹⁾“.

Endlich sind einige Wörter zu erwähnen, die sich bisher nur in der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* (und dem *Kāṭhakam*) einerseits, und den beiden Ritualsūtren der *Mānavās* andererseits nachweisen liessen.

Māitr. S. 2, 1, 11 steht das Wort *kāusita*, zu *kusitāyī* gehörig, wie *Kāṭh. kāusida* zu *kusidāyī* (*Ztschr. d. D. Morg. Ges. 33, 189. 193. 197. Monatsber. d. kgl. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin 1879, S. 682*). *Kāusita* findet sich auch zwei Mal im *Mānava-Gr̥hya-Sūtra* 1, 6 (so nur das zweite Mal in B 3. 4, sonst *kāuṇita* geschrieben).

1) Cf. auch Garbe, *Vaitāna Sūtra*, Preface p. VII f.

Māitr. S. 1, 6, 3. 10, 20 und Kāṭh. 36, 14 (Ztschr. 192, 199. Monatsber. 683) steht ākhukiri; ebenso Mānava-Çrāuta-Sūtra 1, 5, 2. 7, 7¹).

Māitr. S. 3, 7, 9 āçvavāra „aus dem Rohr açvavāra (= açva-vāla) bestehend“ (Ztschr. 192. 200. Monatsber. 692); so auch Mān. Çr. 1, 8, 1 āçvavāraḥ (M 2; ^ovālaḥ M 1) prastaraḥ.

Das Wort saçvatsariya Māitr. S. 2, 10, 1. Kāṭh. 13, 15 (Ztschr. 197. Monatsber. 683) findet sich auch Mān. Çr. 1, 7, 2. 6, 4; dazu kommen parivatsariya Mān. Çr. 1, 7, 4. 6, 4. Gr. 2, 8 (Kāṭh. 13, 15 cf. Monatsber. 683), idāvatsariya, udvatsariya²) (beide auch Kāṭh. 13, 15 cf. Petersburger Wörterbuch, Nachtrag I) und anuvatsariya Mān. Çr. 1, 6, 4.

Ferner trāikakubha Māitr. S. 3, 6, 3 (neben trikakubh); Mān. Çr. 2, 1, 1. Gr. 1, 11.

parōgōshṭham Māitr. S. 1, 10, 13 a. E.; Mān. Çr. 1, 7, 4. 6, 1, 5. Gr. 2, 1. 17.

ikshuçalākā Māitr. S. 1, 10, 17. Mān. Çr. 1, 7, 6. 6, 1, 2. Gr. 2, 1.

kēçavāpa Māitr. S. 4, 4, 4. Mān. Gr. 1, 21.

jīvataṇḍula Māitr. S. 1, 4, 13. 6, 11. 12. Mān. Çr. 1, 1, 2. 5, 1. 6. Gr. 2, 2 (auch Āpastamba-Çrāuta-Sūtra 1, 7, 12. 5, 5, 7. cf. Garbe in Gött. gel. Anz. 1882, Stück 3. 4, S. 116) u. A. —

In lexicalischer Hinsicht bieten die beiden Mānava-Sūtra manches Neue; besonders im Gr̥hya-Sūtra finden wir eine, im Vergleich zum geringen Umfange des Werkes, nicht unbedeutende Anzahl bisher gar nicht oder selten belegter Formen. An dieser Stelle beschränke ich mich darauf, einige Wörter anzuführen, die dadurch, dass sie bei Grammatikern oder Lexicographen vorkommen, höheres Interesse beanspruchen; das übrige lexicalische Material wird in Boehtlingk's neuem Petersburger Wörterbuch seine Verwerthung finden.

mantrakāra, Pāṇ. 3, 2, 23, findet sich Mān. Gr. 1, 8.

gavāidaka in gaṇa gavāçvādi zu Pāṇ. 2, 4, 11; auch Mān. Gr. 2, 13: bahv açvājagavēḍakam (zu lesen: ^ogavāidakam).

saçvastray Vōp. 21, 17, ist bisher nur belegt Mān. Gr. 1, 1 und Kāṭhaka-Gr̥hya-Sūtra (Sitzungsber. d. philos.-philol. Classe d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München, 1879, II, S. 76).

āirēya, im Çabdakalpadruma, findet sich auch Mān. Gr. 2, 14: āirēyapāna.

Ueberblicken wir noch einmal die soeben behandelten That-sachen, so bemerken wir zuvörderst, dass die Prosa der Mānava-Sūtra sich nicht unmittelbar an die prosaischen Theile der Mai-trāyaṇī-Samhitā anschliessen scheint. Von den redactionellen

1) Çr. S. 1, 5, 2 steht in beiden Hss.: „ākhukiram nivapati“; in dem unter Goldstücker's Leitung facsimilirten Commentar 66/b aber das richtige „ākhukirim“. — 1, 7, 7: ākhukirā (M 2; ^ora M 1) ēkam upavapati.

2) M 2; udvivatsariya neben udvivatsara M 1.

Eigenheiten der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā*, die sich fast durchgängig auch in den brāhmaṇa-artigen Stücken dieses Werkes finden, erscheint nur eine in der Prosa der *Mānava-Sūtren*, ausserdem stimmt diese mit der *Māitr. S.* nur im Gebrauche einiger sonst unbelegter Wörter überein, von denen *kāusita* neben dem *kāusida* des *Kāṭhakam* die meiste Beachtung verdienen möchte.

Ich darf an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen, dass ich von vierzehn im *Mānava-Grhya-Sūtra* vorkommenden Citaten aus der „*Ṣruti*“ auch nicht eines in der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* oder in der *Māitryupanishad* habe nachweisen können. Sollten diese vielleicht, wenigstens zum Theil, dem *Hāridravikam* entnommen sein, einem alten brāhmaṇa-artigen Werke (cf. *Nir.* 10, 5), welches vom *Carāṇa-vyūha* (*Ind. Stud.* 3, 258) und ebenso von *Durga* (*Roth's Edition des Nirukta*, Einl. S. XXIII) den *Māitrāyaṇīyas* zugezählt wird (cf. *Weber, Ind. Liter.* ², S. 97; *Ztschr. d. D. Morg. Ges.* 33, 202)? —

Im Uebrigen kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die rituellen *Sūtren* der *Mānava*, wie sie uns heutzutage vorliegen, die *Māitrāyaṇī-Saṃhitā*, und nur diese, als bekannt voraussetzen, und sich auf diese *Saṃhitā*, als auf die *Saṃhitā* ihrer Schule, zurückbeziehen.

Da somit das Zeugniß, welches die Texte selbst ablegen, mit der einheimischen Tradition übereinstimmt, so dürfen wir die Zugehörigkeit der *Mānava* zur *Māitrāyaṇī-Ṣākhā* für so gesichert ansehen, wie irgend eine Thatsache auf dem Gebiete der vedisch-brahmanischen Geschichte.

Schluss.

In der Zeit, welche zwischen den ältesten brāhmaṇa-artigen Stücken der *Māitrāyaṇī-Saṃhitā* und den jüngsten Partien der *Mānava-Sūtren* liegt, scheint die vedische Prosa ihren Entwicklungsgang im Wesentlichen vollendet zu haben.

An der Spitze der sogenannten classischen Literatur finden wir ein Werk, poetisch der Form nach, aber inhaltlich an die *Sūtra-Literatur* anknüpfend: das *Mānava-Dharma-Ṣāstra*, dessen Name auf Beziehungen zur *Mānava-Schule* zu deuten scheint.

Es lag nahe, in dieser Namensberührung die halbverwischte Spur eines der Pfade zu vermuthen, die einst von der vedischen Literatur zur classischen geführt haben müssen.

Wir dürfen annehmen, dass es Ereignisse von grosser Bedeutung waren, welche die classische Literaturperiode einleiteten.

Nur eine gewaltige Umwälzung konnte den Inder dazu veranlassen, sich von der engen Gewöhnung schulmässiger Ueberlieferung zu emancipiren, und einer neuen, mehr popularisirenden literarischen Thätigkeit zu widmen.

Die vedische Prosa-Literatur scheint von Anfang an einen schulmässigen, esoterisch-wissenschaftlichen Character gehabt zu

haben. Dieser Umstand hat, soweit ich sehen kann, den Stil der Brāhmaṇas noch nicht beeinflusst, um so mehr aber den der Sūtras; ja, man kann bei denjenigen Sūtras, in denen jener Einfluss seinen Höhepunkt erreicht haben dürfte, von einem prosaischen Stile im eigentlichen Sinne des Wortes nicht mehr reden: der Satzbau schwindet, Expletiva erhalten eine künstliche Bedeutung; zuletzt bleibt nur noch ein, allerdings mit seltenem Scharfsinne ausgebildetes, halbsprachartiges, halbalgebraisches System übrig, dessen Zweck es nicht sowohl zu sein scheint, die Uebertragung neuer Ideen zu vermitteln, als vielmehr, mit möglichster Kürze an bekannte Ideen zu erinnern..

Wenn bei dieser Tendenz der Sūtra-Literatur während der Zeit ihrer Entwicklung Ereignisse eintraten, welche es nothwendig machten, über die engen Grenzen der Schule hinaus an alle Gebildeten zu appelliren, Ereignisse, welche vielleicht die ganze brahmanische Gesellschaftsordnung in Frage stellten, und dadurch bewirkten, dass, gegenüber dem gemeinsamen Gegner, die Rivalität der brahmanischen Schulen unter einander in den Hintergrund trat: in einem solchen Falle konnten diejenigen, welche die Leitung der neuen literarischen Bewegung in die Hand nahmen, die Form des Sūtra schwerlich für zweckentsprechend erachten. Die Stilgattung der Brāhmaṇas hätte sich vielleicht für die neuen Ziele verwerthen lassen; das Sūtra musste der schulmässigen Wissenschaft verbleiben.

Sind wir aber nicht genöthigt, anzunehmen, dass mit dem Beginne der neuen Literaturgattung, der popularisirenden metrischen Prosa, wie wir sie vielleicht nennen könnten, die Entwicklung der alten schulmässigen Wissenschaft ein plötzliches Ende nahm? Oder dass sie wenigstens ihre Form alsbald änderte, und von dem so künstlich ausgebildeten und ihren Bedürfnissen angepassten Sūtra zur metrischen Form überging?

Werfen wir einen Blick auf die Entwicklung unserer eigenen Prosa. Luther hatte ihr zu populär-theologischen und religiösen Zwecken im Wesentlichen die Form gegeben, die sie noch heute hat; zu den gleichen Zwecken diente sie bald seinen Gegnern; wurde aber durch diese deutsche Prosa die damals unter den Deutschen übliche lateinische Literatursprache sofort verdrängt? Währte es nicht vielmehr Jahrhunderte, ehe die deutsche Prosa zur Literatursprache der Gebildeten, oder gar der Gelehrten wurde?

Dass in Deutschland die lateinische Literatursprache so lange im Besitze der Herrschaft blieb, lag allerdings nicht nur an der langen Gewöhnung, an der Verehrung, mit welcher wir zu ihr, als dem Quell unserer Cultur, emporschauten — hatte sie uns doch die griechisch-römische Cultur vermittelt —; es lag auch daran, dass ihr Gebrauch den unmittelbaren Gedankenaustausch mit der ganzen damaligen abendländisch-civilisirten Welt ermöglichte. Dazu kam, dass die deutsche Prosa, wenn auch im Wesentlichen durch

Luther festgestellt, doch noch der Feinheit und Politur entbehrte.

Ich glaube aber, dass hier, wie sonst, die träge Macht der Ueberlieferung den Ausschlag gab. Die vernünftige Erwägung des Einzelnen pflegt den Gang der geschichtlichen Entwicklung nur wenig zu beeinflussen, es sei denn, dass dieser Einzelne zu den Auserwählten gehört, die ihr Geschlecht um Hauptes Länge überragen. Und wenn Luther's deutsche Prosa noch nicht allenthalben ausreichen mochte, so werden wir doch zugestehen müssen, dass Lessing's Sprache zur Vermittelung gelehrter Forschung wohlgeeignet war. Gleichwohl ist nach Lessing fast ein Jahrhundert dahingegangen, ehe das Lateinische aufhörte, Literatursprache der Gelehrten zu sein.

Dieselbe Zähigkeit traditioneller Gewöhnung kann in Indien den Sūtra-Stil innerhalb der Schulen erhalten haben, während sich gleichzeitig der neue metrische Prosa-Stil in Werken, die allgemeinere Ziele verfolgten, entwickelte. Dass allmählig dieser neue Stil auch in die Schulen eindrang, wäre ebenso naturgemäss, wie die heutzutage auch in unserer gelehrten Literatur durchgeführte Verdrängung des Lateinischen durch die deutsche Prosa. Und wenn in den *Parīṣiṣṭas* der metrische Stil im Allgemeinen unbeholfener angewandt ist, wie etwa in Manu's Gesetzbuch ¹⁾, so scheint mir daraus ebensowenig die Priorität der *Parīṣiṣṭas* hervorzugehen, wie etwa aus der grösseren Schwerfälligkeit der Sprache in einem modernen wissenschaftlichen Werke gegenüber Lessing's Prosa-Schriften die Priorität des ersteren gefolgert werden dürfte.

Die regelmässige Anwendung der metrischen Form in Werken wissenschaftlichen Inhaltes giebt der sogenannten classischen Literatur der Inder eine ganz eigenthümliche Stellung in der Weltliteratur. Dass Gebilde der dichterischen Phantasie in der Form der Prosa erscheinen, ist uns geläufig; gewinnt doch der Roman und die Novelle in der abendländischen Welt immer grössere Bedeutung, während das Epos in gebundener Rede zurücktritt. Wissenschaftliche Werke in poetischer Form muthen uns aber fremdartig an.

Die metrische Prosa-Literatur scheint inhaltlich an die schulmässige Prosa anzuknüpfen (cf. West and Bühler, *Digest*, I. p. XXVI ff. XXXV f.); ihre Form hat sie muthmasslich einer anderen Literaturgattung entlehnt.

Da die metrische Prosa sich von der vedischen, abgesehen von ihrer Form, wesentlich dadurch unterscheidet, dass sie gegenüber der Schulmässigkeit der letzteren einen allgemeineren, gleichsam populäreren Character hat, so werden wir vermuthen dürfen, dass auch diejenige Literaturgattung, welche der metrischen Prosa ihre Form gab, ausserhalb der Schultradition gestanden habe.

1) Cf. Max Müller, *History*, S. 251. 257 ff.

Innerhalb der formell poetischen Literatur der Inder können wir den metrischen Prosa-Stil nicht streng genug von der wirklichen Poesie scheiden: der Nala z. B. ist ein ganz und gar, nach Inhalt und Form, poetisches Werk; Manu steht dem Inhalte nach der Poesie durchaus fern, es ist ein Prosa-Werk in metrischer Form.

Wir haben guten Grund, anzunehmen, dass der metrische Prosa-Stil jünger, als der Sūtra-Stil ist; anders dürfte es mit der eigentlichen Poesie stehen.

Sehen wir von den in den Brāhmaṇas vorkommenden Gāthās ab, so folgt unter den erhaltenen Werken der indischen Poesie auf die vedischen Hymnen unmittelbar das Epos.

Nach Weber (Ind. Liter.², S. 200) hätten allerdings die vorhandenen Denkmäler der epischen Poesie schwerlich gegründete Ansprüche, für älter zu gelten, als Manu's Gesetzbuch.

Eine Vergleichung des im Epos und in den Brāhmaṇas enthaltenen Sagenstoffes wird das Verhältniss dieser beiden Literaturgattungen näher festzustellen haben¹). Selbst wenn aber das uns heutzutage vorliegende Epos erst der Zeit Manu's angehören sollte: wenn sich mithin zwischen den vedischen Hymnen und dem Beginne der classischen Literaturperiode eine Lücke in der Ueberlieferung der indischen Poesie herausstellte, so dürften wir doch kaum voraussetzen, dass sich der indische Geist während dieser Zeit ausschliesslich theologisch-wissenschaftlicher Speculation gewidmet habe, um zu Beginn der classischen Periode, müde der einseitig speculativen Thätigkeit, das Epos hervorzubringen, das dann, wie Athene in voller Rüstung dem Haupte des Zeus entstieg, sogleich in ganzer Vollendung an's Tageslicht getreten wäre.

In der Periode, welche zwischen den vedischen Hymnen und dem Gesetzbuche Manu's liegt, müssen gewaltige Kämpfe ausgefochten worden sein. In diese Zeit fällt die Festsetzung der arischen Inder im Ganges-Thale, die Unterjochung oder Verdrängung der Ureinwohner, der Kampf der im Besitze befindlichen Arier gegen ihre von Westen her nachdringenden Stammesgenossen; während dieser Zeit bildet sich die Suprematie des Brāhmanen-Standes aus, der sich schwerlich alle Könige und Krieger kampflos gefügt haben werden.

Dieser Periode des Kampfes muss auch die Entwicklung des indischen Epos angehören. Vielleicht haben wir in einzelnen Hymnen des R̥gvēda, welche kriegerische Ereignisse feiern, wie z. B.

1) Vorarbeiten zu einer solchen Vergleichung liegen bereits in Holtzmann's Zusammenstellungen aus dem Mahābhārata vor (cf. Indra, Ztschr. d. D. M. G. 32, 290; Agni, Strassburg und London 1878). Eine Behandlung der cultur- und religionsgeschichtlichen Bedeutung der Māitrayaṇī-Saṃhitā und ihrer Verwandten hat L. v. Schröder, in der Ausgabe der Māitrāyṇī-Saṃhitā, I, S. XLVI versprochen.

Viçvāmitra's Lied an die Flüsse Vipāç und Çatudrī (3, 33), die Keime der epischen Poesie zu erkennen. Wie dem aber auch sei, wenn nach einer langen Zeit kriegerischen Lebens eine mächtige epische Poesie da ist, so dürfen wir — insofern wir nicht innerhalb der Geschichtsforschung auf eine jede Schlussfolgerung nach analogen Verhältnissen verzichten zu müssen glauben — aus diesem Umstande den Schluss ziehen, dass mindestens die Anfänge des Epos in diese Zeit des Kampfes gefallen seien. —

In und mit dem Epos scheint sich der epische Çlōka entwickelt zu haben. Seine Anfänge lassen sich, neben der regelmässigen Anuṣṭubh, bereits in den jüngeren Partien des R̥gvēda nachweisen; so ist z. B. R̥v. 10, 163 (cf. AV. 2, 33) wesentlich in Çlōken abgefasst. Unter den in der Brāhmaṇa-Literatur vorkommenden Gāthās ist der Çlōka keine seltene Erscheinung (cf. z. B. die „çlōkāḥ“ Aitar. Brāhm. 8, 22. 23); es findet hier ein Schwanken zwischen der vedischen Anuṣṭubh und dem epischen Çlōka statt, das auf eine Zeit des Ueberganges hindeutet. Als vorherrschendes Metrum und in vollkommener Ausbildung tritt uns dann der Çlōka im Epos entgegen.

Nach dem Gesagten dürfen wir, wie ich glaube, voraussetzen, dass zu der Zeit, in welche muthmasslich die Entstehung der metrischen Prosa fällt, neben der schulmässigen wissenschaftlich-theologischen Literatur, die sich damals wohl schon ausschliesslich, oder wenigstens überaus vorwiegend der Form des Sūtra bediente, — dass zu dieser Zeit eine starke epische Poesie bestand, deren Lieblingsmetrum der epische Çlōka war.

Die Vermuthung liegt nahe, dass die metrische Prosa-Literatur, in der gleichfalls der Çlōka vorherrscht, dieser epischen Poesie ihre Form entlehnt habe.

Die metrische Prosa tritt gerade in einer Reihe ihrer wahrscheinlich ältesten Denkmäler, wie z. B. dem Gesetzbuche Manu's, entschieden aus den Gränzen der Schule heraus. Die eigentliche Prosa hatte sich nicht nur innerhalb der Schulen, sondern auch immer ausschliesslicher für den schulmässig-gelehrten Gebrauch ausgebildet; sie konnte also nicht in Betracht kommen, wenn die Nothwendigkeit eintrat, sich an ein grösseres Publicum zu wenden.

Der Gebrauch eines Volksdialectes musste sich für den Brāhmanen, der den Zusammenhang mit seinen heiligen Büchern nicht aufgeben konnte, von selbst verbieten. Es wäre begreiflich, wenn er in einer solchen Lage an das Epos anzuknüpfen suchte, dessen Sprache der Sprache seiner heiligen Bücher nahe stand, und dessen Form zugleich den Kriegern vertraut und heimisch gewesen sein wird.

Wir finden an der Spitze der sogenannten classischen Periode der Inder zwei der Form nach poetische Literaturgattungen, in denen das gleiche Metrum vorwiegt. Die Ausbildung der einen

dieser Literaturgattungen, der epischen Poesie, scheint in frühere Zeiten hinaufzureichen; in ihr entsprechen sich Form und Inhalt; wir haben allen Grund, anzunehmen, dass sich hier beides organisch mit einander entwickelt hat. Die Entstehung der anderen Literaturgattung, der metrischen Prosa, fällt in den Anfang der classischen Periode, sie markirt gradezu den Beginn derselben; hier ist das *Metrum* nicht der naturgemässe Ausdruck dichterischer Phantasie, sondern die unorganische Form theologisch-wissenschaftlicher Belehrung. Dass diese Combination poetischer Form und wissenschaftlichen Inhaltes sich gleichsam spontan, ohne die Einwirkung einer kräftigen poetischen Literatur gleicher Form, aus den *Gāthās* der *Brāhmaṇas*, — etwa durch Vermittelung der gemischt-metrischen *Sūtra*, wie sie uns in der *Vishṇu-* und *Vāsisht̥ha-Smṛti* vorliegen, — parallel mit der epischen Poesie entwickelt hätte, scheint mir wenig wahrscheinlich zu sein. Zwar mögen die Anfänge des gemischt-metrischen *Sūtra*-Stiles unabhängig vom Epos zu Stande gekommen sein, indem die einzelnen *Sūtra* hier und da durch die gelegentliche Einfügung von *versus memoriales* oder alten erläuternden Sinnsprüchen unterbrochen wurden; und wenn diese Ansätze in die Zeit vor der Entstehung des rein-metrischen Prosa-Stiles fallen sollten, so könnten sie ganz wohl der schnelleren Ausbreitung des letzteren förderlich gewesen sein. Aber schon ein starkes Eindringen metrischer Elemente in ein solches immerhin wesentlich prosaisches System lässt sich, wie ich glaube, leichter durch die Einwirkung einer kräftigen epischen Poesie, als durch eine unter dem Einflusse gelegentlich eingefügter Verse sich allmählich vollziehende Umwandlung von *Sūtren* in metrische Partien erklären. Insonderheit scheint mir aber die Durchführung des *Ḍlōka*-systemes in Werken, wie *Manu* und *Yājñavalkya*, gegenüber der nicht ganz seltenen Anwendung der *Trisṭubh* in den gemischt-metrischen *Sūtren* auf eine Einwirkung des vorwiegend in *Ḍlōken* verfassten Epos hinzudeuten.

Ich nehme für die soeben entwickelte Hypothese, dass die metrische Form wissenschaftlicher Werke in der sogenannten classischen Periode der brāhmanischen Literatur sich wesentlich unter dem Einflusse des Epos entwickelt habe, nur das Verdienst in Anspruch, dass sie wenigstens den Versuch macht, eine der auffälligsten Erscheinungen in einer an Wundern und Wunderlichkeiten überaus reichen Entwicklung zu erklären. Der Mangel an einer historischen Ueberlieferung in der abendländischen Bedeutung des Wortes legt auf diesem Gebiete dem Forscher Hindernisse in den Weg, denen gegenüber die grössten Schwierigkeiten der abendländischen Geschichtsforschung geringfügig erscheinen. Dessen ungeachtet ist Grosses gethan, weitere Fortschritte dürfen wir von der Zukunft erwarten. Ob es aber je gelingen wird, das vielverschlungene Dickicht der indischen Geschichte annähernd soweit zu lichten, wie die Geschichte des Abendlandes jetzt schon

aufgeheilt ist, das, so werden wir mit dem vedischen Dichter sagen müssen,

yó asyádhyaḥśaḥ paramé vyōmant
só āṅgá vēda yádi vā ná vēda.

Indem ich schliesse, sei es mir gestattet, auch an dieser Stelle allen, welche meine Arbeiten auf dem hier behandelten Gebiete der indischen Literatur gefördert haben: den Herren Prof. Bühler in Wien, Prof. Jolly in Würzburg, Prof. Kielhorn in Göttingen, Dr. Rost in London, Dr. L. v. Schröder in Dorpat, sowie der Direction der k. Hof- und Staatsbibliothek in München und der Bibliothek zu Bombay, vor Allen aber Herrn Akademiker O. Boehtlingk, Exc., und Herrn Prof. Delbrück in Jena, meinen aufrichtigen Dank zu sagen.

Auswahl aus Nâsir Chusrau's Kasiden.

Von

Prof. Dr. Hermann Ethé.

Im Anschluss an das von mir in Band 33 und 34 dieser Zeitschrift veröffentlichte *Rûsanâinâma* (hier mit R bezeichnet) und das von M. Fagnan ebendasselbst edirte kürzere *Sa'âdat-nâma* (hier mit S bezeichnet) erlaube ich mir nun eine Reihe grösserer Lieder aus Nâsir's *Dîwân* zu publiciren, die wesentlich dazu beitragen werden, das poetische und philosophische Gesamtbild dieses merkwürdigen Mannes zu vervollständigen ¹⁾. Als Basis für den Text dieser lyrischen Gedichte habe ich folgende drei Handschriften benutzt: Nr. 132 der India Office Library ff. 97—112 (Schlusstheil einer in vorzüglichem Naschî A. H. 713/714 A. D. 1313/1314 geschriebenen, aber leider gerade am Ende unvollständigen und arg beschädigten Sammlung von 6 alten persischen *Dîwânen*); — Nr. 1416 der Sprenger'schen Sammlung zu Berlin (vollständig und ziemlich alt, aber sehr uncorrect und durch Wurmfrass oft unleserlich gemacht); — und die im *Butchâna* gegebenen Auszüge, Elliott Collection in der Bodleian Library Nr. 31 ff. 36—66. Die erste, deren, freilich etwas inconsequente archaistische Schreibweise ich in Nr. I verzeichnet habe, ist hier mit A, die zweite mit B, die dritte mit C bezeichnet.

I.

A f. 99 a; B f. 55 b ²⁾; C f. 55 b Randzeile. (In C fehlt, wie in allen dort gegebenen Auszügen, eine ganze Reihe von Versen, nämlich 3, 8—10, 12, 18, 19, 21, 30, 32, 33, 44—51, 64, 65, 76 und 78).

1) Ich löse hiermit wenigstens theilweise das von mir in der Einleitung zum *Rûsanâinâma* gegebene Versprechen ein, einen kritisch-biographischen Appendix zu liefern. Die schliesslich gewonnenen Resultate werden in Form einer eingehenden Biographie und Characteristik an einem andern Orte erscheinen.

2) Hier ist dem Gedichte die folgende sehr willkürliche Ueberschrift gegeben:

يستدل بانواع العلوم على اثبات التوحيد.

Metrum: متقارب - - - | - - - | - - - | - - - |

سوار سخن را¹⁾ ضمیرست میدان
سوارش²⁾ چه چیزست جان سخن دان
خرد را عنان ساز واندیشه را زین
بر اسپ زبان اندرین پهن میدان
بمیدان خویش اندر اسپ سخن را
اگر خوب وچابک سواری بگردان
بمیدان تنک اندرون اسپ کره
نگر تا نتازی به پیش سواران
5 سواران تازنده را نیک بنگر
درین تنک³⁾ میدان زتازی و دهقان
عرب بر در⁴⁾ شعر دارد سواری
بچشکی⁵⁾ گزیدند مردان یونان
ره هندوان سوی تیرنک و افسون
ره رومیان زی حسابست و الحان
مسخر نگارست هر چینیان را چو بغدادیانرا صناعات الوان
یکی باز جوید نهفته زپیدا یکی باز داند گرانرا ز ارزان
10 طلب کردن جای و تدبیر مسکن طرازیدن آب⁶⁾ و تقدیر بنیان

1) C کمیت زبانرا „das rothbraune Ross der Zunge“.

2) B سلاحش „seine Waffenrüstung“. Was die Wiederholung desselben Reimwortes mit augenscheinlich gleicher Bedeutung im ersten Hemistich des ersten und im zweiten Hemistich des zweiten baits anlangt, so ist Nâsir der erste unter den alten Dichtern, in dessen Diwân ich diese Lizenz an vielen Stellen beobachtet habe, aber stets in den ersten baits, nie in der Mitte des Gedichtes.

3) C پهن, hier entschieden unpassend.

4) B und C ره.

5) B طیبی, unzweifelhaft eine arabische Glosse für das ächt persische Wort im Text.

6) Der Gebrauch von طرازیدن hier in der augenscheinlichen Bedeutung: „einen Wasserstrom in verschiedene Arme oder Canäle theilen“ ist

درین هر طریقی که بر تو شمرم سواران جَلَدند و مردان فراوان
 که دانست ز اول چگوئی که ایدون بپیمود باید زمانرا بینگان¹⁾
 که دانست کز نور خورشید گیرد
 همی روشنی ماه و برجیس و کیوان
 که دانست کاندز هوا بی ستونی
 ستانست دریا و کوه و بیابان
 15 که دانست کردن زمین را مساحت
 که صد بار چند اوست خورشید تابان²⁾
 که کرد اول آهنگری چون نبونست
 از اول نه آنبر و³⁾ خایسک و سندان
 که دانست کین تلخ ناخوش⁴⁾ هلیله
 حرارت براند ز ترکیب انسان
 که فرمود از اول که درد شکم را
 فرج یابد از روم وز چین و آلان⁵⁾
 که بود آنکه او ساخت شنگرف رومی
 زکو کرد زردوز سیماب لرزان

ein neuer Beweis für Nâsir's churâsânische Abstammung; denn Farhangî sagt von طراز, مقسم آب بزبان خراسانیان: ebenso Burhânî. Das Verbum selbst in dieser Bedeutung findet sich weiter nicht erwähnt.

1) B زمانرا به پیمود شاید به پنگان.

2) که دانست چندین زمین با C چندست خورشید رخشان B

مساحت — صد و شصت بارست خورشید تابان, letztere Lesart eine spätere „wissenschaftliche“ Verbesserung eines gelehrten Abschreibers, da der Sternkörper der Sonne nach Kazwîni 166 Mal so gross als der Erdkörper ist.

3) B und C نه.

4) B وناخوش.

5) از چین وز روم و آلان B

- 20 که دانست کافزون شود روشنائی
 بچشم اندر از سنگ کوه صفاهان¹⁾
 که²⁾ بود آنکه بر سیم فضل او نهادست
 مرین زر کانرا چنین کرد گیهان
 که³⁾ بود آنکه کمتر بگفتار او شد
 عقیق یمانی زلعل بذخشان
 اگر جانور زان عزیزست بر ما که بسیار نفع است مارا ز حیوان⁴⁾
 همی خویشتن را نه بینیم نفعی نه در سیم وزر و نه در تر و مرجان
 25 درینها بچشم دلت ژرف بنگر
 که اینها⁵⁾ بچشم سرت دید نتوان
 بدرمان چشم سر اندر بماندی⁶⁾ یکی چشم دل را بکن تیز درمان⁷⁾
 زچشم سرت گر نهانست چیزی
 نماند بچشم⁸⁾ دل آن چیز پنهان
 نهان نیست چیزی⁹⁾ زچشم سر و دل
 مگر کردگار جهان فرد و سبحان
 خرد هدیه اوست مارا¹⁰⁾ که در ما
 بفرمان او شد خرد جفت با جان
 30 خرد گوهیست و دل وجانش کانست
 بلی مر خرد را دل و جان سزد¹¹⁾ کان

1) B und C سپاهان.

2) u. 3) Nur hier, nicht in den früheren Versen, hat A die ältere Form: کی.

4) B بر ما ز حیوان.

5) C اینرا.

6) B چه مانی.

7) B بکن چشم دل را یکی تیز درمان.

8) B زچشم.

9) u. 10) An beiden Stellen bin ich der Lesart von B und C gefolgt, die mir den Vorzug über die von A ما statt چیزی und در ما statt مارا, zu verdienen scheint.

11) B بود.

35

خرد کیمیای صلاحست و نعمت
 خرد معدن خیر و عدلست و احسان
 بفرمان کسی را شود نیک بختی
 بدو جهان که¹⁾ باشد خرد را بفرمان
 نگهبان تن جان پاکست لیکن
 دلت را خرد کرد بر جان نگهبان
 بزدان دنیا درونست²⁾ جانت
 خرد خواهش کرد بیرون ز زندان
 خرد سوی هرکس رسول³⁾ نهفتست
 بدل در نشسته بفرمان یزدان
 همی گوید اندر نهان هر کسی را
 که چون آن⁴⁾ چون اینست و این نیست چون آن
 از آغاز چون بود ترکیب عالم
 چه چیزست بیرون ازین چرخ گردان
 اثر گرد این چرخ گردان تو گوئی
 تهی جایگاهيست بی حد و پایان⁵⁾
 چگوئی در آن جای گردنده گردون
 روانست یا ایستانه ازینسان
 خدای جهان آنکه نابونه داند . خداوند این عالم آباد و ویران 40
 چرا آفرید این جهانرا⁶⁾ چو دانست
 که کم بود خواهد زکافر مسلمان

1) So nach B. A hat: چو.

2) C „die niedere, gemeine Welt“ دنیای دونست

3) B und C „ein Gottesbote“ رسولی

4) B که چون اینچنین است وین الخ C. آن چون B

5) B سامان.

6) C جهان چونکه

خرد کورسول خدايست زى تو
 چه خواند بر تو¹⁾ ازین²⁾ باب بر خوان
 ازین در به برهان سخن گوی با من³⁾
 نخواهم که گوئی فلان گفت و بهمان
 گر این علمها را بدانند قومی
 تونیز ای پسر مردمی همچو ایشان
 45 بیاموز اگرچند دشوارت آید که دشوار از آموختن گردد آسان
 بیاموز از آنکش بیاموخت ایزد سر از گرد غفلت بدانش بیفشان
 بیاموز تا همچو سلمان بباشی
 که سلمان ز آموختن گشت سلمان
 ز برهان و حجت سپر ساز و جوشن
 بمیدان مردان برون مای عریان
 بمیدان حکمت بر اسپ فصاحت
 مکن جز بتنزیل و تأویل⁴⁾ جولان
 50 مدد یابی از نفس کلى به حجت
 چو جوئی بدل نصرت اهل ایمان
 نبینی که پولاد چون می ببرد چو صنعت پذیرد ز حداد سوهان
 ترا نفس کلى چو بشناسی اورا
 نگه دار از جهل و نسیان و عصیان⁵⁾

1) Diese Lesart mit der *Idāfah* des *بر*, wie in R. vv. 21 und 555 (siehe note 5 daselbst) scheint mir die älteste und beste; die Varianten in A *چه* *چو خواندست بر تو* und B *چو خواندست بآنو* sind wohl nur unnöthige Verbesserungsversuche der Abschreiber.

2) B und C *درین*.

3) B *در*; ازین *در* سخن گوی با من *ببرهان* B ist hier einfaches Synonym zu dem unmittelbar vorhergehenden *باب*.

4) In B umgestellt: *بتأویل و تنزیل*.

5) B und C *عصیان و نسیان*.

55

بدانسان که رنگین گل و یاسمین را
 نشاندست دهقان بر طرف¹⁾ بستان
 گل از نفس گل یافتست این²⁾ عنایت
 که تو خوش منش گشته زان³⁾ و شادان
 زر وسیم و گوهر⁴⁾ شد ارکان عالم
 چو پیوسته شد نفس کلی بارکان
 اثر جان نبودی بسیم وزر اندر
 بصد من⁵⁾ درم کس ندادی یکی نان
 بنرمی ظفر جوی بر⁶⁾ خصم جاهل
 که که را بنرمی کند پست باران
 سخن چون حکیمان نکو گوی و کوتاه
 که سحبان⁷⁾ بنیکو⁸⁾ سخن گشت سحبان⁹⁾
 ندیدی¹⁰⁾ که بدرید صد من زره را
 بدان کوتاهی یک درم سنگ پیکان
 خرد را بایمان و حکمت پیروز
 که فرزند را همچنین¹¹⁾ گفت لقمان

60

- 1) A دهقاناش. B دهقان بر اطراف.
 2) B und C آن.
 3) B زو.
 4) So B und C. A hat, wahrscheinlich nur durch ein Versehen des Abschreibers: وارکان.
 5) Ein Menn ist nach Burhânî in Tabrizzer Gewicht = 600 Mithkâl, 100 Menn daher = 60,000 Mithkâl, letzteres hier im Sinne eines vollwertigen Silberdirhems, also etwa = 42,000 Mark, vergl. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leyden 1879, p. 323 note 1 und p. 355 note 1.
 6) B O sprich mit sanfter Rede zu Thoren etc.
 7) u. 9) B beide Male: حسان.
 8) C بکوتاه.
 10) C نه بینی; vv. 59—65 fehlen in B ganz.
 11) C که فرزند خود را چنین.

چو جانت قوی شد بایمان و حکمت
 بیاموزی آنکه زبانهای مرغان
 بگویند با تو همان مور و مرغان
 که گفتند ازین پیشتر با سلیمان
 درین قبه گهر نامرگب زهر چه کردست یزدانت مهمان
 ترا بر دگر زندگان زمینی
 چه گوئی زهر چه کردست سلطان
 65 حکیم ز بهر توشد در طبائع جواهر نه از بهر ایشان پریشان¹⁾
 ز بهر توشد مشک و کافور و عنبر سیه خاک در زیر زنگاری ایوان
 ترا بر جهانی جز این از عجائب²⁾
 که پیدااست اینجا دلیست و برهان
 جهانیست آن پاک و پر نور و راحت
 تمام و مهیا و بی عیب و نقصان
 اثرهای آن عالمست این کز اوئی
 درین تنگ زندان تو شادان و خندان³⁾
 70 بامید آن عالمست ای برادر
 شب و روز بی خواب و با روزه رهبان⁴⁾

1) پریشان hier in gleichem Sinne wie R v. 546.

2) B und C این عجائب.

3) Dieser Vers folgt in B erst nach dem folgenden (v. 70); in A und C ist zwischen vv. 68 und 69 noch ein anderer Vers eingefügt, der aber hier gar nicht in den Zusammenhang passt und augenscheinlich nur eine Reminiscenz an v. 66 ist:

اگر نیستی این (آن C) جهان خاک تیره
 شکر کی شدی هرگز و عنبر و بان

4) با درد ترسان C(?).

مکان نعیست و جای سلامت
 چنین گفت یزدان فرو خوان تو قرآن¹⁾
 گر آنرا نه بینی همی همچو عامه سزای فسار و نواری و پالان
 نگر تات نفریبد این دیو دنیا
 حذر کن²⁾ ازین دیو هان ای پسر هان
 ازین دیو تعویذ کن خویشتن را
 سخنهای صاحب حدیث خراسان
 بچنگال و دندان بکندی جهانرا³⁾
 و لیکن شدت کند⁴⁾ چنگال و دندان
 چنین چند گردی برین گوی گردان⁵⁾
 کزین گوی گردان شدت پشت چوگان
 کنون زانچه کردی و خوردی بتوبه⁶⁾
 همی کن ستغفار و می خور پشیمان⁷⁾
 ازین چاه بر شو بسولان دانش
 بیکسو شو از خوی و رجز عصیان

75 .

1) B und C زقرآن.

2) B und C دار.

3) B und C جهانرا گرفتگی.

4) A hat *سست*; aber die Lesart von B und C scheint die ursprünglichere, des guten Wortspiels zwischen *کند* und *بکندی* wegen.

5) B برین گوی بنگر.

6) B کردی و بودی همیشه.

7) B *پشیمان* wohl nur Conjectur, hervorgerufen durch den ungewöhnlichen Gebrauch von *پشیمان* als abstractum, statt *پشیمانی*.

Uebersetzung:

Es hat zum Tummelplatze den Geist des Wortes Reiter,
Der Reiter ist die Seele, in Redekunst gewandt ¹⁾;
Drum gieb dem Ross der Zunge auf diesem weiten Plane
Behutsamkeit zum Sattel, zum Zügel den Verstand.
Das Ross des Wortes tummle auf deiner eignen Rennbahn,
So fern du dich im Reiten geschickt und tüchtig nennst;
Es wird auf engem Plane das Pferd zum wilden Füllen,
Schau, dass du andre Reiter nicht vorschnell überrennst ²⁾.
Merk wohl auf jene Reiter, wie schnell dahin sie sprengen, 5
Von Arabern und Dihkâns ist voll der enge Plan.
Wie um der Dichtkunst Pforte die Araber sich tummeln,
So wählten ärztlich Wissen die Männer von Jânân.
Und neigt das Volk von Râm sich zu Sang und Rechenkunde,
So ist des Hindû Streben Magie und Zauberei;
Und stachelt den Chinesen des Malens Trieb, so schaffen
Die Baghdâdenser Werke in Farben mancherlei.
Aus dem, was offenkundig, sucht Jener das Verborg'ne,
Was hoch, was tief im Preise, das sieht Der genau.
Hier gilt's den Wohnort suchen, die Wohnstatt herzurichten, 10
Dort gilt's der Mauern Grundriss und der Canäle Bau!
Auf jedem dieser Pfade, die aufgezählt dir worden,
Da giebt es schnelle Reiter und Männer viel zu Hauf;
Wer hat's entdeckt, was meinst du, dass mit dem Stundenglase
Am besten sei zu messen der ird'schen Zeiten Lauf?
Wer hat's herausgefunden, dass Juppiter, Saturnus
Und Mond ihr Leuchten danken allein dem Sonnenlicht?
Dass aufrecht stehn im Luftraum Gebirge, Meer und Wüste,
Obschon es allen dreien an Stützen ganz gebricht?
Wem hat zuerst die Messkunst bewiesen, dass an Umfang 15
Der Sonne Strahlenkörper wohl hundert Erden zählt?
Wer hat die Kunst des Schmiedens entdeckt, da's doch im Anfang
An Zangen wie am Hammer, am Ambos ganz gefehlt?
Wer hat es ausgeklügelt, dass dieses hässlich bittere
Mirabolanenkräutchen des Körpers Gluth verjagt?
Wer hat's zuerst verordnet, dass Linderung sich hole
Aus Râm, Âlân und China, wen Bauchweh grimmig plagt?
Wer schaffte uns Zinnober, den röthlichen? von wannen,
Ward uns, in Gold zu sticken, Quecksilber wohl bescheert?

1) Vergl. R v. 257: *جان سخن گوی*.

2) Eine ähnliche Warnung, sich nicht ungebührlich vorzudrängen, um nicht etwa eine beleidigende Zurückweisung zu erfahren, findet sich in S vv. 130 und 131.

- 20 Wer hat zuerst erkundet, wie sich durch jene Steinart
 Aus Ispahân's Gebirge ¹⁾ der Glanz des Auges mehrt?
 Wer war's, der vor dem Silber den Vorrang zugestanden
 Dem Gold, dem nun die Welt ja so hohen Werth verliehn?
 Wer war's, durch dessen Ausspruch den Preis davon getragen
 Vor Jemen's Carneole Badachsân's Glanzrubin?
 Doch sind die Thiere deshalb allein uns werth und theuer,
 Weil gar so vielen Nutzen das Thier dem Menschen bringt ²⁾,
 Wir sehn nicht ein, wie jemals aus Silber, Gold, Korallen,
 Und Perlen uns ein Vorthail, ob noch so klein, entspringt.
- 25 Schau tief in diese Dinge mit deines Herzens Auge,
 Sie mit des Kopfes Auge zu schaun steht dir nicht frei;
 Nie schafft dein leiblich Auge dir Heilung — drum gebrauche
 Des Herzens Aug' allein nur als scharfe Arznei ³⁾.
 Und birgt sich irgend etwas dem Auge deines Kopfes,
 Vor deines Herzens Auge — da wirft's die Hülle fort;
 Und Kopf und Herz zusammen — es schaut ihr Auge alles,
 Nur nicht den hochgepries'nen, urein'gen Weltenhort!
 Er ist es, der als Leitstern Verstand uns gab — der Seele
 Hat sich in uns Verstand ja auf sein Gebot gepaart ⁴⁾.
- 30 Verstand — das ist die Perle — sein Schacht sind Herz und Seele,
 Und solcher Perle ziemt sich ein Schacht wohl solcher Art!
 Verstand, — die höchste Wonne, des Heiles Elixir ist's,
 Die Mine ist's von allem, was schön, gerecht und gut.
 Durch Machtgebot wird der nur in beiden Welten glücklich,
 Der, was Verstand auch immer gebietet, treulich thut.
 Die lautre Seele hütet den Leib dir — doch zum Wächter
 Der Seele selbst bestellte Verstand dein Herz allein;
 Die Seele liegt im Kerker der Erdenwelt gefangen,
 Es strebt aus diesem Kerker Verstand sie zu befrein.
- 35 Für Jeden ist Verstand ja der stille Gottesbote,
 Und nach dem Willen Gottes das Herz sein Ruheort;
 Und jedem flüstert leise er zu: „wie könnte gleich sein
 Das Dort dem Hier, da ungleich so ganz das Hier dem Dort?

1) Das ist das Stibium oder die Augenschminke, کحل, auch schlechtweg
 اصفهانی genannt, siehe diese Zeitschrift V, p. 238.

2) Vergleiche R vv. 228 und 229. Die im folgenden Verse momentan
 durchbrechende Verachtung gegen Gold und Silber findet ihre Correctur in
 v. 55, womit auch die Auffassung in R stimmt.

3) Siehe denselben Gedanken im ersten Verse eines anderen Gedichtes
 von Nâsir (B f. 11 a C f. 36 b Randzeile):

بچشم نهان بین نهان جهانرا که چشم عیان بیند نهانرا

„Mit dem verborg'nen Auge schau, was in der Welt geheim verborgen,
 Dem Aug', das nur in's Off'ne schaut, wird nie Verborg'nes offenbar“.
 Vergl. auch R vv. 260 und 296.

4) Vergl. in R v. 188 ff.

Datirt vom Anbeginn doch der Welt Zusammensetzung,
 Was ist's denn, das kein Kreislauf der ird'schen Welt umschliesst?
 Erklärt dein Mund es offen, dass unbegrenzt und endlos
 Um dieses Rund der Sphären ein leerer Luftraum fließt,
 Hat dies denn dort auch, sage, Bewegung oder Stillstand,
 Denn ewig dreht sich's hier ja im Kreislauf hin und her?
 Vom Reich des Nichtseins, wisse, hat Gott allein nur Kenntniss, 40
 Der Herrscher dieses Weltalls, ob blühend oder leer.
 Dies All — warum erschuf er's? dass überwuchern werde
 Der Ketz'er Zahl die Muslims, dass wusst' er sicherlich.
 Es ist als Bote Gottes Verstand zu dir gekommen,
 Und wie in dieser Frage er dich belehrt, so sprich!
 Von diesem Punkte sprich mir — doch auch Beweise bringe,
 Ich will von dir nicht hören: „so sagten die und die!“¹⁾
 Wenn's Leute giebt hienieden, vertraut mit solchem Wissen,
 Nun wohl denn, Sohn, du bist ja nicht minder Mann denn sie!
 O lerne nur, wie schwer es dir immer auch mag fallen, 45
 Durch Lernen wird das schwerste so bald ja leicht gemacht.
 In dessen Schule gehe, den Gottes Mund belehrt hat²⁾,
 Dem Thorheitsstaub entwinde dein Haupt der Weisheit Macht!
 Auf dass ein zweiter Salmân³⁾ du werdest, lerne! Salmân
 Hat ja zum wahren Salmân das Lernen erst bekehrt.
 Beweise nimm zum Schild dir, die Zeugenschaft zum Panzer⁴⁾,
 Auf ächter Männer Rennbahn wag' nie dich unbewehrt!
 Mit des Kurânes Wortsinn und seiner tiefren Deutung⁵⁾
 Auf Weisheitsrennplatz tummle das Ross Beredsamkeit!

1) Siehe denselben Gedanken in R vv. 427—429 und 441—443; obenso in folgendem Verse des Diwâns (B f. 65 b l. 18):

خدایرا چه شناسد کسی که بر تقلید
 خدا ازین نه نصیبی ونه اثر دارد

„Wer blind sich stützt auf Andre, wie kann der Gott erkennen?
 Hat doch an ihm der Höchste nicht Antheil noch Gewinn!“

2) Nämlich in Nâsirs, gerade wie weiter unten in v. 74. Es finden sich zahllose Belege eines oft übertriebenen Selbstlobes in seinem Diwân.

3) Der bekannte edle Perser von Ispahân, der den Propheten in Arabien aufsuchte und sich zu seiner Lehre bekannte.

4) Vergl. folgenden Vers Nâsirs (B f. 21 b l. 10):

قلم سلاحت و حاجت به پیش تو جوشن
 خرد ترا سپرست و ساخن ترا علمست

„Die Feder dient als Waffe, als Panzer dient Beweis dir,
 Es ist das Wort dein Banner, und der Verstand dein Schild!“

5) Siehe R v. 430; das dortige تفسیر „grammatische Interpretation“ ist hier ersetzt durch تنزیل.

- 50 Und suchst der Gläub'gen Beistand von Herzen du, so ist dir
 Zur Zeugenschaft ja gerne Allseele hilfsbereit.
 Du siehst doch, wie die Feile den Stahl selbst glatt durchschneidet,
 Wird kunstvoll sie regieret von Waffenschmiedes Hand;
 So wird vor Thorheit, Frevel und des Vergessens Sünde
 Allseele dich behüten, wenn du sie recht erkannt.
 Gerade so wie Dihkâns an ihres Gartens Rande
 Gepflanzt Jasmin und Rosen voll bunter Farbenpracht,
 Denn Rosen hat Allseele mit solcher Huld begnadet,
 Dass flugs durch sie dein Frohsinn, dein Wohlgefühl erwacht.
- 55 Erst dann, als sich den dreien gepaart Allseele, wurden
 So Silber, Gold wie Perlen zu Stützen dieser Welt ¹⁾.
 Wenn unbeseelt sie wären — kein Brötchen würde feil sein
 Für sechzigtausend Dirhems, und wär's vollwichtig Geld.
 Mit Sanftmuth ²⁾ unterjoche du Thoren, die dir Feind sind,
 Denn Berge selbst bringt nieder des Regens sanfter Guss.
 Dein Wort, wie das der Weisen, sei schön und kurz ³⁾, denn Sahbân ⁴⁾
 Ward erst zum wahren Sahbân durch schönen Redefluss.
 Durchbohren kurze Pfeile von eines Dirhems Schwere
 Nicht Panzer, sechzigtausend Mithkâle an Gewicht?
- 60 Mit Glauben nähr' und Weisheit Verstand! das ist die Weise,
 In der der alte Lukmân zu seinem Sohne spricht.

1) Vergl. R v. 255 ff.

2) Vergl. S vv. 34, 35, 37 und 38.

3) Vergl. R vv. 63, 93, 98, 99, 136, 418 und 419; ähnliche Stellen über das schöne Wort als Zierde des Menschen finden sich im Diwân (B f. 21 a):

جهد کن تا بسخن مردم گردی و بدانک
 که بجز مرد سخن خلق همه خار و گیاست
 همچنان چون تن ما زنده بآبست و هوا
 سخن خوب دل مرمر آّب و هواست

„Müh dich ab, ein Mann zu werden durch der Rede Kraft, und wisse,
 Dass gemein wie Gras und Dornen, wer nicht redekraftbegabt,
 Luft und Wasser giebt dem Körper Lebensnahrung — Luft und Wasser
 Ist das schöne Wort nicht minder, das des Menschen Herz erlabt.

und (B. f. 49 a l. 10):

کلیدست ای پسر نیکو سخن مر گنج حکمت را
 در این گنج بر تو بی کلید رنج نکشاید

„Das schöne Wort, mein Sohn, ist Schlüssel zum Weisheitsschatz; gebrauchst
 als Schlüssel

Du Müh und Plage nicht, so öffnet sich dieses Schatzes Thor dir nie.“

4) Zu dem durch seine schöne Redekunst sprüchwörtlich gewordenen Sahbân, vergl. Sacy's Hariri, erste Ausg. p. 42 l. 19 ff.

Hat Glauben erst und Weisheit gekräftigt deine Seele,
 Dann wird dir auch zur Stunde der Vögel Sprache kund;
 Dasselbe offenbaren dir dann Insect ¹⁾ und Vogel,
 Als schon vordem verkündet dem Salomo ihr Mund.
 Warum in dieser Halle, aus unvermischem Urstoff ²⁾
 Gewölbt, hat dir der Höchste denn Gastrecht zuerkannt?
 Warum zum Herrscher, sage, von all den andren Wesen,
 Die hier auf Erden leben, gerade dich ernannt? ³⁾
 Die Grundsubstanzen streute für dich er aus, o Weiser, 65
 Und nicht für sie; in alle die Stoffe dieser Welt!
 Es ward um deinetwillen zu Moschus, Kampher, Ambra
 Der Erdenstaub, der schwarze, hier unterm blauen Zelt.
 Es muss ein Jenseits geben — das ist dir klar bewiesen
 Durch alles, was an Wundern sich dir erschliesst schon hier.
 Voll Reinheit Licht und Frieden ist jene Welt — vollkommen
 Und makellos und strahlend in höchsten Glanzes Zier ⁴⁾.
 Die Wirkung jener Welt ist's, dass selbst im ird'schen Kerker
 Dein Herz noch fröhlich jubelt, dein Angesicht noch lacht.
 Und weil der Mönch so sicher auf's Jenseits hofft, o Bruder, 70
 Verbringt den Tag er fastend und ohne Schlaf die Nacht.
 Der Ort des ew'gen Heiles, der höchsten Wonne Sitz ist's,
 — Lies fleissig den Kuran nur — Gott hat es selbst gesagt.
 Und siehst du's nicht, verdienst du das Loos des niedren Trosses,
 Der unter Strick und Zügel und Sattel schwer sich plagt.
 Lass nimmer dich bethören vom Dämon dieser Erde ⁵⁾,
 Vor diesem Dämon hüte, o hüte dich, mein Sohn!
 Zum Schutz vor ihm ergreife als Amulett die Worte
 Des Churâsân'schen Kenners der ächten Tradition.
 Mit Nägeln grubst und Zähnen die Erde du — wie lohnt sich's? 75
 Dass nun so Zahn wie Nagel sich gänzlich stumpf erweist!
 So lange, bis dein Rücken sich krümmt zum Schlägel, drehst du
 Dich um auf diesem Erdball, der auf und nieder kreist.
 Drum um Verzeihung flehe für das, was du verbrochen,
 Zu Gott, und weih' dein Leben der Reu' und Busse ⁶⁾ gern!
 Von diesem ird'schen Brunnen steig' auf zur Wissenshöhe, 78
 Entwöhne dich der Sünde, halt' ihren Schmutz dir fern!

1) Wörtlich: „Ameise“.

2) Vergl. R v. 198 ff.

3) Vergl. R v. 319.

4) Vergl. R vv. 246, 332, 333 und 531 ff.

5) Vergl. R v. 468 ff. und 497—507.

6) Vergl. S v. 11: زتو توبه زپيران کهن پند.

II.

A f. 106 b (hier fehlen vv. 14—18). B f. 32 a (nur vv. 1—18)¹⁾. C f. 44 b Randzeile (hier fehlen wieder vv. 4—6, 11—14, 17, 19—22, 24, 25, 29, 31, 32, 34, 35, 39, 40, 42, 44 und 45).

Metrum هزج - - - - | - - - - | - - - - |

نیمینی²⁾ بر درخت این جهان بار بجز³⁾ هشیار مرد ای مرد هشیار
درخت این جهانرا سوی دانا⁴⁾ خرمندست بار و بی خرد خار
نهان اندر بدان نیکان چنانند که خرما در میان خار بسیار
مرا گوئی⁵⁾ اثر دانا و حُرّی

بیمثگان چون نشینی خوار و بی یار

بزنهار خدایم من بیمثگان نکو بنگر گرفتارم مپندار⁶⁾ 5
نگوید کس که سیم و گوهر و لعل بسنگ اندر گرفتارند یا خوار
اثر خوارست و بی مقدار بیمثگان مرا اینجا بسی عزت و مقدار
اگرچه مار خوار و ناستوده است عزیزست و ستوده مهره مار
نشد بی قدر و قیمت سوی مردم زبی قدری صدف لؤلؤی شهوار
گل خوشبوی اثر پاکست و خوبست⁷⁾ 10
نروید جز که در سرگین و شدکار⁸⁾

1) Hier ist die folgende Ueberschrift: يشبه الدنيا بشجرة ثمراتها العقلاء.

2) B نبیند, entschieden weniger passend: „keiner sieht am Baum dieser Welt Früchte, ausser dem Weisen“.

3) B und C مگر.

4) C دنیا „der Welt“, ebenfalls unpassend. سوی steht hier im Sinne von نزد oder نزدیک = arab. عند „in den Augen von“, vergl. v. 9.

5) B گویند.

6) So jedenfalls richtig nach B und der Lesart des Farhangî Šu'ûrî, der diesen Vers unter بیمثگان citirt, siehe Vullers II, 1529. A hat hier ganz unpassend: تو گرفتارم مپندار.

7) So A; B und C haben (ebenso wie Burhânî, der diesen Vers citirt, siehe Vullers II, 418): گل خوشبوی پاکیزه است گرچند; dann muss im zweiten Halbvers übersetzt werden: „Ob sie aus Dünger auch u. s. w.“

8) B und C شدیار, die erweichte Form des obigen.

توئی بار درخت این جهان نیز¹⁾ درخت راستی بار تو گفتار²⁾
 تو خواهی بار شیرین باش بی خار
 بفعل اکنون تو خواهی خار بی بار
 اگر بار خرد داری و گم نی سپیداری سپیدار³⁾
 نماند جز درختی را خرمند که بارش گوهرست و برگ دینار
 15 به از دینار و گوهر علم و حکمت کرا دل روشنست و چشم بیدار
 درختت گم ز حکمت بار دارد⁴⁾ بگفتار آی و بار خویش می بار
 اگر شیرین و پر مغزست بارت ترا خوبست چون گفتار کردار⁵⁾
 و گم گفتار بی کردار داری چو زر اندوده دیناری بدیدار
 سخن پیش سخندان گوی ازیرا که بی نقطه نگردد خط پرگار
 20 چو اندر حربگاهی سخت پیدا نیاید هرگز از فرار کرار
 سخن بشناس و آنکه گوی ازیرا که سر باید نخست آنگاه دستار
 سخنرا تا ندانی پاک چون زنگ زلها کی زاید زنگ زنگار
 چرا خامش نباشی چون ندانی برهنه چون کنی عورت زایزار⁶⁾
 چه تازی خیره پیش تازیان⁷⁾ است
 گرفتاری بجهل اندر گرفتار

1) B درخت زندگانی.

2) B بارت ز گفتار.

3) سپیدار, *zusammengezogen aus* سپید دار, eine Art Weide oder Weisspappel, die keine Frucht trägt (Burhânî). میوه و ثمر ندارد!

4) B درختا گم ز حکمت بار داری.

5) گفتار und کردار stehen in demselben Verhältnisse zu einander, wie فعل und قول, siehe 'Alî's hundert Sprüche, Ausg. von Fleischer, p. 27 und Index p. 134.

6) C ببازار „auf offenem Markte“.

7) Wortspiel zwischen تازی „Rennen“ und dem Plural تازی „Araber“; vergl. übrigens vv. 4 und 5 im vorhergehenden Gedicht.

25

چه بولت گم نه دیوت راه گم کرد
 که با خُورَه¹⁾ درون رفتی بگلزار²⁾
 بچشکی چون کنی دعوی که هرگز
 نیابد راحت از بیمار بیمار
 مرنجان جان مارا گم توانی بدین گفتار ناهمواره هموار
 زجهل خویش عارت چون³⁾ نیاید
 چرا داری همی ز آموختن⁴⁾ عار
 اثر تازی سر اندر زیر طاعت بمحشر جنت بیرون تازی از نار
 زحجت پند بشنو کاځهست او ز رسم چرخ دوار ستمگار⁵⁾ 30
 نکرد از جمله اهل خراسان کسی زو بیشتر با تیر⁶⁾ پیکار
 بدین رست آخر از چنگال دنیا بتقدیر خدای فرد قهار
 گم از دنیا برنجی راه او تیر کزین بهتر نه راهست ونه هنجار⁷⁾
 برنجان تن بطاعتها که فردا برنج تن شود جانت بی آزار
 مخور زنهار بر کس گم ناخواهی که خواهی و نیابی هیچ زنهار 35
 سبکباری کنی دعوی و آنگاه گناهان کرده بر پشت انبار
 چو گفتاری که بندندش بعدا⁸⁾ هی گویند کاینجا نیست گفتار
 گم آسانی همی بایدت فردا مگیر از بهر دنیا کار دشوار

1) = خُورَه „Aussatz, Elephantiasis“.

2) Derselbe Vers findet sich zweimal hintereinander in A, nur dass im zweiten Hemistich im Anfang کی (statt که) und گرفتار (statt گلزار), also dasselbe Reimwort wie in v. 24, steht.

3) چون عارت C.

4) داری, als Object zu آموختن C ohne ز.

5) Dieser Vers ist in C der vorletzte, und steht unmittelbar vor v. 33, der dort als Schlussvers erscheint.

6) تیر = گنبد, im Sinne von „Himmelszelt“.

7) Dieser Vers ist in C der Schlussvers.

8) Gebildet aus arab. عِدَا mit persischem ب.

که دنیا را نه تیمار و نه مهرست ز بهر وی مباش از وی بتیمار
 40 نهنگی بدخو است از وی حذر کن
 که بس پر خشم ویر زحمست و بتیار
 جهانرا نیز تو¹⁾ چند آزمائی
 همانست او²⁾ که دیدستی دو صد بار³⁾
 بدین زن دست تا ایمن شوی زو که دین دوزد دهانش را بمسمار
 چو تو سالار دین و علم گشتی⁴⁾ شود دنیارهی پیش تو⁵⁾ ناچار
 بکار خویشتن نیکو نگه کن اگر می داد خواهی داد پیش آر
 45 مکن گم راستی خواهی بورزید چو دهدد سر بپیش شی نگوسار⁶⁾
 حذر دار از عقاب آز ازیرا که پر زهراب دارد چنگ و منقار
 اگر با سگ فخواهی جست پرخاش
 طمع بگسل زخون و گوشت مردار
 وگرنه رنج خویش از خویشتن بین
 چو رویت ریش گشت و دست افگار⁷⁾

Uebersetzung:

O Mann der Einsicht, Einsichtsvolle siehst du
 Als einz'ge Frucht am Baume dieser Welt!
 Dem Weisen gelten nur als Frucht die Klugen,
 Da er für Dornen all die Thoren hält⁸⁾.

1) C نیز تو statt تو بنو.

2) C این.

3) C که دیدستیش صد بار.

4) C علم و دین شوی باز.

5) Ein neues Beispiel für die Idâfah nach einer einfachen Präposition, siehe R, note zu v. 555, und note zu v. 42 im vorhergehenden Gedichte.

6) Verkürzt aus نگون سار.

7) In B ist noch ein Vers, unmittelbar hinter v. 18, den ich aber ausgelassen, da er ganz das Gepräge der Imitation von v. 19 trägt:

بمیدان سخن در پیش دانا زبانت تیز بس لبهات سوفار

8) Vergl. R v. 297 ff.: „Ein Baum ist diese Welt etc.“.

So sehr inmitten Schlechter sind die Guten
 Versteckt, wie Dattelfrucht im Dorngeflecht ¹⁾ —
 Nun sagst du wohl — was hockst denn arm und freundlos
 In Jungân du, bist Thor du nicht noch Knecht?
 Ich weil' in Gottes Schutz in Jungân, wisse,
 5 Nicht als Gefang'nen schloss man hier mich ein!
 Denn Niemand nennt Rubinen, Gemmen, Silber,
 Weil im Gestein sie, unfrei und gemein!
 Ob Jungân selber auch gemein und werthlos —
 Bin ich doch hier geschätzt und vielverehrt ²⁾;
 Ob Schlangen auch verächtlich — Schlangensteine ³⁾
 Sind, hochgepriesen doch und reich an Werth.

1) In ähnlicher Weise ist das Bild von Dorn und Dattel in folgendem Verse des Diwâns verwerthet (A f. 33 b):

جهان خار خشکست و دانش چو خرما
 تو از خار بگریز وز بار می خور

„Die Welt ist trock'nes Dorngeflecht, und Weisheit ist die Dattel,
 Vermeide drum die Dornen wohl, und zehre von der Frucht!“

2) Vergl. zu vv. 5—7 Diwân B f. 38 a, C f. 52 a Randzeile ll. 12 und 11 von unten:

کان علم و سخن حکمت بیمثانست
 تا من ای مرد خرمند بیمثانم

„Jungân ist des Wissens Mine und der Weisheitsrede Fundort,
 Seitdem ich, o Mann der Einsicht, selber weil' in Jungân's Gau“.

Freilich giebt es auch manche andere Stellen im Diwân, in denen er dem bitteren Grolle gegen die Welt, die ihn dahin getrieben, Worte leiht und Jungân wirklich als eine Art Gefängniss hinstellt, so z. B. in den an einen Höfling in Balch gerichteten Versen (B f. 31 b. C f. 57 b ll. 4 und 5):

بهشت کافر وزندان مؤمن جهانست ای بدنیا گشته مفتون
 ازیرا تو ببلخی چون بهشتی وزینم من بیمثان مانده مسجون

„Des Ketzers Paradies, des Gläub'gen Kerker,
 O weltumstrickter Thor, ist diese Welt.
 So kommt's, dass dir dein Balch erscheint als Eden,
 Und Jungân mich als wie mit Banden hält“.

3) Nach Burhâni eine Substanz, die sich im Kopf der Schlange vorfindet:

جوهری که در سر مار بهم رسد; nach Kāzwinî: Bezoarstein, im Arabischen حجر الحية oder حجر البازهر genannt, siehe Wüstenfeld's
 هو حجر يقال له بالفارسية مهرة مار في حجر بندقة: Ausg. I, p. 217:

Ist auch die Muschel schlecht, es schätzt doch Jeder
 Die Königsperle, die sie in sich schliesst —
 Und schön und lauter ist die duft'ge Rose, 10
 Just wenn aus Dünger sie und Brache spriesst.
 Des Erdenbaumes Frucht bist du, und selber
 Der wahre Baum auch, reich an Wortfruchtzier!
 Doch ob du wirklich süsse Frucht willst werden,
 Ob unfruchtbarer Dorn, das steht bei dir!
 Hast du Verstandes Frucht — wohl dir! du wärest
 Nur Pappel sonst, nur Pappel, fruchtlos, leer.
 Des Weisen Abbild ist der Baum, der immer
 Denarbelaubt, juwelenfrüchteschwer! ¹⁾
 Doch mehr noch als Juwelen und Denare 15
 Gilt Weisheit, Wissen ihm, dem schlafentrafft
 Das Aug' und hell das Herz! Trägt Weisheitsfrüchte
 Dein Baum, lass regnen sie mit Wortschwungkraft ²⁾.

„Es ist ein Stein, der im
 Persischen *مار مهرة* genannt wird, vom Volumen einer kleinen Haselnuss, er
 findet sich am Kopf einiger Schlangen“.

1) Vergl. R vv. 302—306.

2) Vergl. hierzu die folgenden Verse im Diwân (B f. 46 a):

نگوید کس که ناکس جز بچاهست
 اگرچه بر شود ناکس بکیوان
 بمهمانیش نایم زانکه ناکس بخماند بمنّت پشت مهمان
 اثر او در و گوهر گنج دارد مرا در جان سخن درست و مرجان
 گهر او را کان وزر بی کنارست مرا نیکو سخن زرت و دل کان
 و گهر ایوانش و تخت ازسیم وزرت مرا از علم و دین تختست و ایوان
 باب روی اگر بی نان بمانم بسی به زانکه نان خواهم زدونان

„Ersteigt Saturn er auch, für ächte Männer
 Steckt doch im Brunnen tief der schlechte Wicht.
 Ich will sein Gast nicht sein — er krümmt den Rücken
 Des Gastfreunds ja, denn Dank heischt er als Pflicht.
 Und ob sein Schatz auch Perlen und Juwelen,
 Die Perle meiner Seele ist das Wort.
 Ist endlos Gold in seiner Mine, hütet
 Der edlen Rede Gold mein Herzenshort.
 Ist auch sein Thron und Schloss aus Gold und Silber,
 Mein Thron ist Wissen, Glauben ist mein Schloss.
 An Ehre reich und brodlos sein, ist besser,
 Als Brod zu betteln von gemeinem Tross“.

- Ist deine Frucht voll Mark und Süsse, trefflich
 Wie deine Rede, stellt dein Thun sich dar;
 Doch kannst du reden nur, nicht handeln, gleichst du
 Dem äusserlich vergoldeten Denar! ¹⁾
 Sprich vor Beredten nur — des festen Punktes
 Bedarf ein Cirkel, seinen Kreis zu ziehn ²⁾;
 20 Wie sich's gar deutlich zeigt im Schlachtgefilde —
 Den Sturm erneuern nie, die einmal fliehn!
 Zuerst sei redekundig, dann erst rede,
 Erst braucht's den Kopf, den Turban hinterdrein!
 Wer wortunkundig, hält für rein was rostig;
 Doch macht von Rost die Herzen Grünspahn rein? ³⁾
 Was schweigst du nicht, wenn dir das Wissen mangelt?
 Was zeigst du deine Blösse offen an?
 Welch tollkühn Rennen vor Arabiens Leuten!
 Umstrickt — umstrickt hat dich der Thorheit Bann!
 25 Wie konntest du, wenn dich kein Dîw missleitet,
 Den Rosenhain betreten aussatzwund?
 Was spielst du gar dich auf als Arzt? Kein Kranker
 Wird je durch den, der selber krank, gesund.
 Drum, kannst du's, kränke meine Seele nimmer ⁴⁾
 Mit solchem ungereimten Redekram!
 Zu lernen schämst du dich, und gleichwohl fühlst du
 Ob deines Unverstandes keine Schaam? ⁵⁾

1) Vergl. den trefflichen Ausspruch im Dîwân (B f. 13 b):

چو نباشدت عمل راه نیابی سوی علم
 نکند مرد سواری چو نباشدش رکاب

„Fehlt das Handeln dir, wirst nimmer du den Weg zum Wissen finden,
 Just wie ohno Steigriem keiner sich als Reiter je bewährt“;
 siehe auch R vv. 31, 60 und 309.

2) Dasselbe Bild vom Cirkel und Cirkelpunkt findet sich in einem von Rûdagi's Liedern, siehe meine Ausgabe derselben in den Göttinger Nachrichten 1873, p. 704 v. 10:

چون مرکز پرگار خطی داری مشکین
 کوچک دهنی داری چون نقطهٔ پرگار

und ebenso in einem Gedichte Kisâ'is, siehe die Sitzungsberichte der Bayrischen Academie, philos.-philol. Classe, Juli 1874 p. 141 ll. 4 u. 3 v. u. und p. 142 v. 3.

3) Zum Gedankengang vergl. R vv. 438—444.

4) Vergl. S v. 19.

5) Im Dîwân B f. 9 a, C f. 38 a Mitte, ll. 3 u. 2 v. unten (hier nur die beiden ersten Verse) heisst es:

گر شرم نیایدت (نیامدت C) زندانی
 بیشرمتر از تو نیست (کیست C) در دنیا

Der Andacht unterzieh dich — dann entziehst du
Die Seel' am Rechnungstag dem Höllenschlund ¹⁾;
O hör' des Hügğat Rath — er weiss, wie rastlos
Sich Unbill ühend dreht das Sphärenrund ²⁾.
Nicht einen giebt's im Churâsân'schen Volke,
Der mit dem Himmel mehr als dieser rang,
Bis nach des machtvoll ein'gen Gottes Rathschluss
Durch Glauben er dem Griff der Welt entsprang ³⁾.
Geh seinen Pfad, wird dir die Welt zuwider,
Kein Pfad, der besser dich an's Endziel bringt.
Kastei' den Leib mit Andacht — Leibkasteiung
Ist's, was die Seel' einst höchster Noth entringt ⁴⁾.

30

کوری تو کنون بوقت نادانی آموختنت بحق کند بینا
تو عورت جہل را نمی بینی آنگاه شود بچشم تو پیدا

„Wandelt keine Schaam dich an, dass so wissensarm du,
Mehr als irgend einer dann bist der Schaam du baar;
Jetzt, da du so wissensleer, ist dein Aug' erblindet,
Aber, wahrlich! Lernen macht dir das Auge klar!
Schauest du hienieden nicht deiner Thorheit Blösse,
Wird sie einst am jüngsten Tag dort dir offenbar!“

1) Vergl. R v. 146 ff. und vv. 273 und 312; ebenso im Diwân B f. 66 b

از طاعت تمام شود ای پسر ترا این جان ناتمام سرانجام کار تام

„Erst vollkomm'ne Gottesandacht macht, o Sohn, dir deine Seele,
Die noch unreif ist, am Ende aller Dinge völlig reif“.

2) Vergl. R vv. 491—496 und Diwân (B f. 6 b, C f. 37 a Randzeile 7 ff):

بدین دهر فریبنده چرا گشتی چنین غرّه (چرا غرّه گشتی خیره C)
ندانستی که بسیارست اورا مکر و دستانها

„Warum hat so ganz bethört dich dieser trügerische Weltlauf?
Weisst du's nicht, dass überreich er an Betrug und Ränken ist?“

3) Vergl. S vv. 9 und 16, und Diwân B f. 46 a:

زبهر دانش آباست گیهان ز دنیا روی زی دین کرم ایرا

„Die Erd' ist blühend um der Weisheit willen,
Drum tauscht' ich für die Welt den Glauben ein“.

4) Siehe Diwân B f. 4 b:

گرچه همی خلق را فگار کند کرد نیارد جهان فگار مرا
جان من از روزگار برتر شد بیم نیاید ز روزگار مرا

„Andre Leute mag die Welt verwunden,
Mir bringt nimmermehr sie Wunden bei;
Seit sich höher schwang als Erdenschiedsal
Meine Seele, ist von Furcht sie frei“.

- 35 Halt' Andren Wort¹⁾, ist einst nicht ihre Hülfe
 Vergeblich zu begehren dein Begehr.
 Du stellst dich jetzt so sorglos, und von Sünden
 Ist doch dereinst dein voller Rücken schwer!
 So sprechen Leute auch, die allen Eifers
 Geschwätz geschürt: „wir haben nichts gesagt!“
 O nie trag Unruhlust der Welt zu Liebe,
 Wofern dir Ruh' am jüngsten Tag behagt.
 Die Welt kennt Liebe nicht noch zarte Pflege,
 Drum ihr zu Lieb' sie pflegen, thut nicht gut!
- 40 Geh' aus dem Weg dem bösen Crocodile,
 Das Unheil schafft und um sich schlägt in Wuth²⁾.
 Wie lange noch willst du die Welt erproben?
 Zweihundert Mal schon ward ihr Thun dir kund;
 Zum Schutze wider sie zum Glauben greife,
 Der stopft ihr flugs den Knebel in den Mund.
 Sobald du Fürst des Glaubens bist und Wissens,
 Den Weltling siehst du hilflos vor dir stehn³⁾.

1) Vergl. zu diesem Verse und zu v. 44 R v. 38 und S v. 25 ff.

2) Aehnlich Vergleiche in R vv. 468 ff. und 500—507; ebenso im Diwân.

B f. 9 b wo die Welt als ein fressender Drache (خورنده ازرها) erscheint; B. f. 10 a C. f. 38 a Randzeile, wo vor ihren Schlingen gewarnt wird; B f. 111 a, wo sie einem Falken verglichen wird, der nichts anderes thut, als Jagd auf Menschen machen, und wo ihr Thun und Treiben als das eines Thoren und Betrunkenen (بیہوش و مستار) hingestellt wird, etc.

3) Vergl. Diwân B f. 11 a

جهانت بآهن نشایدش بستن بزنجیر حکمت ببند این جهانرا
 بدو چیز برنا ببایدش بستن که زی اهل شیعت سوم نیست آنرا
 دو چیزست بند جهان علم و طاعت
 برین هر دو بگمار تن را و جانرا
 تننت کن و جان گوهر علم و طاعت
 تهر زو برون گیر و بگذار کنرا

„Mit Eisenbanden diese Welt zu fesseln wird dir nimmer frommen,
 Als einzige Fessel schlage drum um diese Welt Philosophie!
 Zwei Dinge nur, zwei treffliche, in Fesseln sie zu schlagen, giebt es,
 Ein drittes noch zu gleichem Zweck, Schiiten kannten solches nie.
 In Ketten schlagen diese Welt die Weisheit und die Gottesandacht,
 Und auf die beiden sei drum auch mit Leib und Seele fest erpicht!
 Der Weisheit, Andacht Perle ist die Seele, und dein Leib die Mine,
 Die Seele schürf' und küm'm're dann dich weiter um die Mine nicht!“

Doch wohl in Acht auch nimm dein eig'nes Handeln,
 Begehrst du Recht, lass selber Recht ergehn!
 Versteck' den Kopf nicht, willst du Wahrheit üben ¹⁾, 45
 Vor jedem Ding, dem Wiedehopfe gleich!
 Begierde flieh! denn dieses Adlers Schnabel
 Und Krallen sind an Geifer gar so reich! ²⁾
 Bist du nach Wettstreit nicht mit Hunden lüstern,
 Sei nicht auf Blut und Fleisch von Aas erpicht! ³⁾
 Sonst sieh dir Pein bereitet durch dich selber, 48
 Zerfetzt die Hand und wund das Angesicht!

III.

A f. 106 a B f. 101 a; fehlt in C ⁴⁾.

Metrum هزج: - - | - - - | - - - |

ای یار سرود و آب انگور نه یار منی بحق والطور ⁵⁾
 معزول شدست جانت ⁶⁾ از هرچ داست بر آنت دهر منشور
 می گوی محال از آنکه خفته باشد بمحال و هزل معذور
 نکشاید نیز چشم و گوشم رنگ قدح و ترنگ طنبور
 1 پرند زمان همی خورد مان انگور شدیم و دهر زنبور

1) Vergl. Dîwân B f. 40 a ll. 1 und 5:

مایه هر نیکی و اصل نکوئی راستیست
 راستی هر جا که باشد نیکوئی پیدا کند
 راستی کن تا بدل چون چشم سر بینا شوی
 راستی در دل ترا چشم دگر انشا کند

„Grundstoff alles Guten, Urquell alles Edlen ist die Wahrheit;
 Aller Orten, wo sie weilet, Edles ruft sie da in's Sein;
 Dass das Herz dir sehend werde wie dein Auge, übe Wahrheit,
 Denn es setzt ein zweites Auge Wahrheit deinem Herzen ein“.

2) Siehe R vv. 70, 88, 90, 91, 102, 335 ff. und 372.

3) Siehe R v. 468.

4) In B ist wieder eine Ueberschrift: „اختیار القناعة“ wie man Zufriedenheit erkürt“.

5) Mit Bezug auf Sûra 52, v. 1: والطور (das ist der Sinai).

6) B جانم „meine Seele“, wonach der Vers auf einen Gegensatz zwischen Nâsir und dem Weltling hinauslaufen würde.

تیرست مناره می نه بینی¹⁾ آن چشم که موی دیدی از دور
 بسترد نگار دست ایام زین خانه پر نگار معمور
 در سور جهان شدم ولیکن بس لاغر باز گشتم از سور
 زین سور بسی بتر زمن رفت²⁾ اسکندر وارشیر و شاپور
 10 گم تو سوی سور می روی تو روزت خوش باد و سعی مشکور
 دانی که چه گونه گشت خواهی اندر پدرت نگه کن ای پور
 اندود رخس زمان بزرآب آلود سرش بگرد کافور
 زنهاز که با زمان نکوشی

کین بدخوی دشمنیست منصور

بی لشکر عقل و دین نگرده از مرد سپاه دهم مقهور
 15 از علم و عمل³⁾ سپر کن و خود و فضل و ادب دبوس⁴⁾ و ساطور
 در دیو جهان بطاعت آید زنهار بدان مباحث مغرور
 زیرا که بزیر نوش و چربش نیشست نهان و زهر مستور
 این ناکس را من آزمودم فعلش همه مکر دیدم و زور⁵⁾
 جادوست بفعل زشت زنهار غره نشوی بصورت حور
 20 گیتی بمثل سرای کارست تا روز قیام و نفخه صور
 جز کار کنی بدین از اینجا بیرون نشوی عزیز و مسرور

1) B نه بیند „es steht nicht mehr“, nämlich das Auge. Zwischen v. 6 und 7 steht in B dann noch folgender, jedenfalls interpolierter Vers:

پخته شدم و چو گشت پخته زنبور سزاتر است بانگور
 „ich bin gekocht, und wenn die Traube gekocht ist, so kommt sie der Biene noch gelegener“.

2) B زین سور زمن بسی بتر رفت.

3) B علم و خرد „Wissen und Verstand“.

4) Quatremère in der histoire des Sultans Maml. II, 1, p. 137 erklärt so: „une arme de guerre qui ressemble à une masse et dont la tête est formée d'argent travaillé et quelquefois doré“.

5) In A ist dieser Vers ganz unpassend zwischen 16 und 17 geschoben, so den richtigen Zusammenhang störend.

٢٥ ٲى ڪار ڇرا چنڻن نشڻن ٻا ڪارڪنان شهر ڀر نور
 هرگز نبود) ٲ خسيؑ وڪاھل اندر دو جهان بڅير مشهور
 بنڱر ڪه اٿر جهان نڪردى ايزد نشدى بفضل مذڪور
 دل خانه تست وگنج دانش از حكمتها بدر منشور
 اى جاهل ومفلس ار بڪوشى گنجور شوى زعلم گنجور)⁵
 30 از سر بڑكن خمار ازيرا نڀذيرد پند مرد)⁶ مخمور

Uebersetzung:

Freund des Sanges und des Rebensaftes,
 Mir — beim Sinai! — bist Freund du nicht⁷);

1) B باز دارت.

2) B مجهور.

3) A كين.

4) B نشود.

5) Auf v. 29 folgt in B wieder ein sich durchaus als unächt erweisender Vers.

6) B مغز „ein trunkenes Gehirn“.

7) Dass Nâsir früher selbst sehr stark dem Weintrinken gefröhnt (s. v. 4), geht deutlich aus dem Eingang seines Safarnâma hervor (Brit. Museum 18418, Schefer's Ausg. pp. 1 und 3 ff. wo er erzählt, dass nach reichlichem Trinken in Ġûz ġânân eine himmlische Stimme ihm im Schlafe zugerufen: „wie lange willst du noch von diesem Wein trinken, der den Verstand dem Menschen entführt?“ Als Nâsir darauf erwiedert, dass nichts anders die Kummernisse der Welt für den Weisen zu mindern im Stande sei, als Wein, fährt die Stimme fort: „In Sinnlosigkeit und Unverstand (بيخودى و بيهوشى) liegt kein Wohlbehagen; den kann man doch nicht weise nennen, der den Leuten zur Verstandeslosigkeit den Weg zeigt, vielmehr muss er etwas suchen, das Verstand und Einsicht mehrt“. „Und woher hole ich mir das?“ fragt Nâsir. „Wer sucht der findet!“ (جوينده يابنده باشد), versetzt die Stimme wieder, und weist ihn zugleich zur Kiblah hin. Dies war im Rabî' II des Jahres 437 (A. D. 1405 October — Nov.), als Nâsir, nach dem von mir zuerst bestimmten Geburtsjahr 394, 43 Jahre alt war, siehe Zeitschrift Band 33 p. 647, und trefflich stimmen damit die Anfangsworte eines seiner Gedichte im Diwân überein (A f. 108a C f. 61b Randzeile 14 v. u. ff., wo er sich selbst als Genossen des

Denn entrückt ist allem deine Seele,
 Was das Schicksal dir gebot als Pflicht.
 Schwatz nur zu! — dem Schläfer wird's verziehen,
 Schwatzt er Ungereimtes noch so viel! ¹⁾
 Nie erschliessen Aug' und Ohr mir wieder
 Glanz des Bechers und der Saiten Spiel.

Weines und Bechers (ندیم باده و جام) anredet und folgende mahnende Worte an sein besseres Selbst richtet:

بگذشت تموز سی (سه) چهل بر تو
 از بهر چه مانده بدین خامی

„Ueber dich dahingegangen sind schon dreiundvierzig Sommer,
 Warum huldigtest so lange du so roher Lebensart?“

Ein anderes Gedicht Nâsirs (C f. 45 b Mitte, letzte Zeile) beginnt so:

مرا بخواب دل افکنده بود و سر بخمار
 زمانه کرد ز خواب اندک اندکم بیدار
 درخت دانش من شاخ کرد و برگ نمود
 شکوفه داد و کنون اندر آمدست ببار

„In Schlummer war gesenkt das Herz — in Weinesrausch das Haupt mir,
 Und langsam nahm das Schicksal erst von mir des Schlafes Bann.
 In Zweige nun, in Blätter ist mein Wissensbaum geschossen,
 Gereift hat Blüthen er und setzt nun endlich Frucht auch an“.

Eine interessante Parallele zu den obigen Versen bildet dann noch der folgende Schmerzensschrei Nâsirs (B f. 67 b; der 2. Vers auch in C f. 54 a ll. 12 und 11 v. unten, Randzeile):

توفیق دهم بر آنکه در دل جز تخم رضای تو نکارم
 راز دل هر کسی تو دانی دانی که چگونه دل فگارم
 دانی که چگونه من بیمگان تنها وضعیف و خوار و زارم
 می خواره عزیز و شاد و من زانک می می نخورم نژند و خوارم

„Hilf mir, Gott, — denn der Ergebung Wurzel
 Pflanz' ich einzig in des Herzens Grund.
 Was geheim sich birgt in jedem Herzen,
 Kennst du, weisst, wie sehr mein Herz mir wund.
 Weisst auch, wie ich hier in Jungân sitze,
 Einsam, schwach, verachtet, gramverzagt;
 Zeher sind geehrt und froh — ich seufze
 Ungeehrt, weil ich dem Wein entsagt“.

1) Vergl. S v. 286, wo der Blinde in ähnlicher Weise entschuldigt wird.

Vogel Zeit verschlingt uns — wir sind Trauben, 5
 Biene Schicksal nascht an uns so gern.
 Trüb' ist nun der Pharos — jenes Auge,
 — Siehst du's nicht? — das Härchen sah von fern.
 Zeitlauf's Hand hat weggewischt die Bilder
 All in diesem trauten Bildersaal; —
 Zum Gelage dieser Welt einst ging ich,
 Mager kehrt' ich heim vom Festesmahl ¹⁾.
 Schlimmer noch als ich vom Schmause gingen
 Einst Sâpûr, Iskandar, Ardašîr ²⁾;
 Gehst auch du nun zum Bankett — viel Glück denn! 10
 Reicher Mühsalslohn erblühe dir!
 Weisst du, Sohn, auch, wie du einst wirst werden?
 Richt' auf deinen Vater nur den Blick! ³⁾
 Gelb die Wange, weiss das Haupt schon färbte
 Wie mit Kampherstaub ihm das Geschick ⁵⁾.

1) Der trügerische und treulose Character der Welt ist treffend in folgenden Versen Nâsirs geschildert (B f. 65 a, C. f. 43 a Mitte l. 2 ff.):

جهان اگر شکر آرد بدست چپ سوی تو
 بدست راست درون بی گمان تبر دارد
 منافقت جهان گر بناگزیر حکیم
 بجویدش بدل جان ازو حذر دارد
 درین سرای به بیند چو اندرو آمد
 که این سرای زمرگی دری دگر دارد
 همیشه ناخوش و بی برکت و بی نوا باشد
 کسی که مسکن در خانه دو در دارد

„Wenn dir des Zucker's Gabe beut die Welt mit ihrer Linken,
 Kein Zweifel, dass ein Beil versteckt sie in der Rechten hält;
 Drum hütet sorglich auch vor ihr der Weise Herz und Seele,
 Kann er nicht ganz den Umgang fliehn der heuchlerischen Welt.
 Er sieht ja, tritt durch eine Thür er in die ird'sche Halle,
 Dass eine andre gleich hinaus zum Tod ihn wieder führt.
 Und nimmer fühlt sich wohl gemuth, beglückt und reich begütet,
 Wer solch ein doppelthürig Haus zur Wohnstatt sich erkürt“.

vergl. zu den beiden letzten Baits auch die Verse im Shâhnâma, Mohl's ed.

I, vv. 1475 und 1476: جهانرا چنین است ساز آرخ.

2) Vergl. R vv. 504 und 505; und S vv. 250, 251 und 257.

3) Vergl. R vv 469 und 470.

4) Siehe die schönen Verse Nâsir's über Jugend und Alter im Dîwân B f. 33 a (der letzte der hier citirten Verse auch in C f. 45 a Mitte, vorletzte Zeile):

Hüt' dich wohl, zu ringen mit dem Zeitlauf,
 Bös' ist dieser Feind und reich an Wehr!¹⁾
 Ohne Glaubens- und Verstandestruppen
 Schlägt kein Einzelner des Schicksals Heer²⁾.

جوانی چو شاخص قوی در حقیقت چو پیری خیالی ضعیف و مزور
 جوانی درختیست بی خار برور چوپیری گیایست با خار و بی بر
 جوانی ستودست مدحت مر اورا
 بس است این اثر خود دگر نیست مفخر
 که سادات جمع جوانان جنت نبی گفت هستند شپیر و شپیر
 دریغا جوانی کزو می نه بینم
 بجز موی چون شیر و چون قیر دفتر

„Die Jugend ist ein Mann, der stets der Wahrheit treu beflissen,
 Das Alter ist ein schwach Phantom, mit Lügen ausstaffirt;
 Die Jugend ist ein Baum, an Frucht so reich und frei von Dornen,
 Das Alter ist ein Dornestrüpp, das nimmer Frucht gebiert.
 Der Jugend spendet Lob und Preis man überall — und rühmte
 Sie keines andren Vorzugs sich, schon das genügt allein;
 Denn Fürsten jener Jünglingsschaar im Paradiese, wisse,
 Nach des Propheten eig'nem Wort, sind Hasan und Husain.
 O Jugendzeit, durch die ich nichts als milchweiss Haar erreicht,
 Und dieses Zahlbuch, das vollauf dem Pech an Schwärze gleicht!“

Vergl. zu شپیر und شپیر Münchener Sitzungsberichte Juli 1873 p. 642

l. 2 und 648 l. 7; dem Gedanken zum Grunde liegt wohl die schi'itische Erklärung von Sûra 76. Der Vergleich im letzten Verse scheint von Nâsir fast wörtlich dem von ihm so oft angegriffenen Dichter Kisâ'i entlehnt (siehe Münchener Sitzungsberichte, Juli 1874 p. 135, letzte Zeile, wo شمارخانه dem دفتر hier entspricht, p. 136, ll. 5 und 9 und p. 137 vv. 4, 7 und 9.

1) Siehe das vorhergehende Gedicht v. 31.

2) Ueber دهر sagt Nâsir (B f. 20 a):

شاخ شجر دهر غم و مشغله بارست

„Des Schicksalsbaumes Zweig ist Gram und seine Frucht ist Plackerei“. Ein ähnliches Bild vom Hunde, der sich nur mit Hülfe des Knüttels verjagen lässt, findet sich in Nâsirs Diwân B. f. 2 b l. 1:

بی عصا رفتن نشاید چون همی دانی که سگ
 مر غریبانرا همی جامه بدرد بی عصا

„Nimmer musst du ohne Knüttel reisen, da du weisst, den Fremden Reisst der Hund das Kleid in Stücke, wenn's der Knüttel ihm nicht wehrt“.

Schild und Helm soll Wissen dir und Handeln, 15
 Keul' und Messer Sitt' und Tugend sein.
 Doch — vom Dämon Welt, will er dir dienen,
 Lass dich nie bethören, hüt' dich fein!
 Ist er aussen feist und süß auch, drinnen
 Liegt der Stachel, liegt das Gift verwahrt.
 Selbst erprobt' ich dieses Schurken Treiben,
 Drin Gewalt sich stets mit Ränken paart!
 Sei von solchen Zaub'ers Hurireizen
 Nie umstrickt, da eklem Thun er fröhnt ¹⁾.
 Stets der Werkstatt wird die Welt ja gleichen, 20
 Bis des jüngsten Tags Posaune dröhnt.
 Bist du müssig drum im Glauben — nimmer ²⁾
 Gehst von hier du froh und vielgeehrt.
 Bist du thätig ³⁾, Heil dir, wenn dereinst man
 Dem, der treu gewirkt, den Lohn bescheert.
 Lockt vom Werk dich ab der Dämon, wirst du
 Elend, Sorg' und Wunden nur empfahn.
 Heut bist Fürst du deiner Stadt noch, heute
 Ist die Fünzfahl ⁴⁾ dir noch unterthan.
 Warum hockst bei all den ruhmreichen, 25
 Thät'gen Städtern thatlos du allein?

1) Im Dîwân (B f. 70 a l. 3 ff.) heisst es:

گیتی زنیست خوب بد اندیش شوی جوی
 باغدر و فتنه ساز و بگفتار ساحره
 بگریزد او از تو چو تو فتنه شدی برو
 پرہیز دار ازین زن جادوی مدبره

„Ob die Welt ein holdes Weib auch, bösessinnend, mannstoll ist sie,
 Aufruhr stiftet und Verrath sie, wie bestrickend sie auch spricht.
 Grade wenn in sie du rasend dich verliebt, entwischt sie flugs dir,
 Solche Zauberin drum meide — inne wohnt ihr Segen nicht“.

und an einer anderen Stelle (C f. 49 b ll. 5 und 6 am Rande):

این جهان پیر زنی سخت فریبنده است
 نشود مرد خرمند خریدارش

„Ein altes Weib ist diese Welt und arg bedacht auf Täuschung,
 Ein Mann drum, der verständig ist, orhandelt sie sich nicht“.

Siehe auch das vorhergehende Gedicht v. 40.

2) Vergl. S v. 9.

3) Vergl. R vv. 30 und 31.

4) Die Fünzfahl bezeichnet hier jedenfalls dasselbe, wie das Fünfpforten-
 haus in R v. 284, nämlich die fünf Sinne.

Nie erringt sich ja in beiden Welten
 Guten Ruf, wer faul ist und gemein.
 Schuf uns Gott die Welt nicht, nimmer, glaube,
 Hätt' er edlen Namens sich erfreut!
 Wohnstatt ist das Herz dir — Schatz das Wissen,
 Rings in Weisheitsperlen ausgestreut.
 Mühest du recht dich ab, erringst du Schätze,
 Wissensschätze dir, du armer 'Ihor! ¹⁾
 30 Mach' vom Rausch den Kopf dir frei! es leiht ja
 Gutem Rath ein Trunkner nie sein Ohr!“

1) Vergl. Diwân B f. 28 a unten:

کسی غنی نبود کو ز علم درویشست
 فقیر نیست کسی کو بعلم نیست فقیر

„Kein einziger ist reich, der arm an Wissen,
 Und keiner arm, der nicht an Wissen arm“.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur Kenntniss indischer Dichter.

Von

Theodor Aufrecht.

II.

Ajjoka.

Skm. 4, 156.

त्वं त्वत्का मकरन्दमन्दिरममुं फुल्लारविन्दाकरं
चुम्बन्नूतनकेतकीं प्रतिमुञ्च्यत्कण्टकीः कीलितः ।
उद्धान्तस्य मलीमसस्य मुखरसोन्नतचित्तस्य ते
रे रे चक्षस चक्षरीक तदिदं कर्माणुरूपं फलम् ॥

„Wenn du, flatterhafter Bienenknabe, das Heim des Honigseimes, den Teich mit seinen erknospten Lilien im Stich lassend, die junge Ketakî-Blüthe öfter küssest, und in Folge, von ihren Dornen gestochen, auffliegst, lärmst und dich wie toll gebahrst, so erntest du nur den Lohn für deine üblen Thaten.“

Die folgende Strophe eines nicht genannten Dichters (4, 157) spricht denselben Gedanken minder glücklich aus:

त्वत्का सरोजमधुपानरसं च रम्यं
यद्वावितो ऽसि कुसुमं प्रति केतकीनाम् ।
अस्तीव ते फलमहो अगयस्व भूतं
किं खिद्यसे मधुप कण्टकविद्धपथः ॥

„Für die Unart, dass du das süsse Vergnügen aufgegeben hast den Honig des Lotus zu trinken, und zu den Blüthen der Ketakî gelaufen bist, hast du, Biene, die gebührende Strafe bekommen; was härmst du dich, wenn deine Flügel von Dornen verwundet werden?“

Amṛitadatta.

Skm. 2, 98.

उत्तरापचकामाणां किं ब्रूमो रामशीयकम् ।
यासां तुषारसंभेदे न स्थायति मुखाम्बुजम् ॥

„Was sollen wir von dem Liebreiz der Frauen im Norden sagen? Ihr Antlitzlotus welkt nicht selbst bei der Berührung des Frostes.“

Āvantikadravya.

Skm. 4, 330. B. schreibt Āvantikadhanya.

यदस्मादस्माभिश्चिरविहितसेवैरपि घना-
दनाप्ताः सारङ्गैः कतिपयपयःश्रीकरकक्षाः ।
द्विषन्तो वेश्मन् भृशमपलपन्तः पतिमपा-
मपार्थीकुर्वन्तः सरितमनुयामस्तदपि तम् ॥

„Obgleich wir Cātaka trotz unseres langen Dienstes von dieser Wolke auch nicht den geringsten Wassertropfen empfangen haben, so gehen wir dennoch, den Teich hassend, das Meer ganz mit Stillschweigen übergehend, den Fluss geringschätzend, einzig ihr nach.“

Kapāleçvara.

Skm. 4, 55.

धिनेतद्वाग्धीर्धे धिममृतमयत्वं च जलधे-
धिनेतद्वाग्धीयः पृथुलतरकक्षीलभुजताम् ।
यदेतस्मैवाग्ने कवलिततनुर्दावदहने-
र्न तीरारक्षणी सखिलचुलुकेनाभ्युपकृता ॥

„Schande über die Tiefe des Oceans und seinen Besitz von Ambrosia, Schande über seine langen und breiten Wellenarme, weil vor seinem Gesicht dem Forst am Ufer, der vom Waldbrand verschlungen wird, auch nicht mit einem Schluck Wasser Beistand geleistet wird.“

Kavirāja.

Skm. 5, 201. Çp. 23, 11.

जीवतापि श्वेनेन रूपेण न दीयते ।
मांसं वर्धयतानेन काकस्योपकृतिः कृता ॥¹⁾

„Ein Geizhals obwohl lebend gibt wie ein Leichnam nichts

1). Çp. kṛipāṇena çaveneva mṛitenāpi.

fort; indem er sein Fleisch vermehrt, erweist er nur der Krähe einen Dienst.“

Kshitîṣa.

Skm. 4, 112.

तीव्रार्कद्युतिदह्यमानवपुषा दावानलस्योष्मणा
शोषं दूरमुपागतेन पथिकक्षेशाशुङ्गमूर्च्छता ।
भाम्यहीनदृशा तृषातुरतया कीपीरपो ऽपीकृता
मञ्जहन्ति पतत्पतचि सुकृतेरेतन्मयाप्तं सरः ॥

„Den Leib von dem Glanze der glühenden Sonne gebrannt, von der Hitze des Waldbrandes fast verdorrt, von der Müdigkeit der Wanderung wieder und wieder in Ohnmacht fallend, mit rollenden und niedergeschlagenen Augen, vor fieberartigem Durst selbst nach Brunnenwasser mich sehnend, bin ich zum Glück an diesen Teich gelangt, in dem Elephanten sich baden und welchen Vögel umflattern.“

Gaṅgâdhara.

Dieser Name erinnert an den Hofdichter bei Karna, König von Dâhala. Bilhana (Vikramânkadevacarita 18, 95) rühmt sich ihn besiegt zu haben. Skm. 1, 372:

पद्मेषोरिषुकोटिशसनशिलाचक्रं चकोराङ्गना-
चक्षुष्यस्यतुरन्विताण्डवगुह्यसौरः क्षशाङ्गीरयाम् ।
सो ऽयं सान्द्रतमिस्रसिन्धुरघटाकण्ठीरवः कैरव-
श्रीजीवातुरमर्त्यमण्डलसुधासची दिवि ब्योतते ॥

„Der die Scheibe des Steines bildet, auf welchem Kâma mit seinen Pfeilspitzen seine Befehle eingräbt; der den Cakora-weibchen willkommen ist, die vier Meere im (Wellen-) Tanz unterrichtet, den schlanken Frauen ihren Zorn raubt, als Löwe die in Schlachtordnung aufgestellten Elephanten der dichten Finsterniss bekämpft, die mit Schönheit begabten weissen Nachtlilien belebt und an dem Nektar der Götterschaaren Theil nimmt: dieser strahlt jetzt am Himmel.“

2, 198:

पदोपान्ते कान्ते सुठति तमनादृत्य भवना-
द्रुतं निष्क्रामन्त्या किमपि न मयालोचितमभूत् ।
अये ओशीभार क्षणभर युवां निर्भरगुरु
भवज्ञामप्यत्र क्षणमपि विलम्बो न विहितः ॥

„Als der Geliebte zu meinen Füßen lag, beachtete ich ihn

nicht und schritt ohne irgend welche Ueberlegung rasch aus dem Hause heraus. Aber ach, du Bürde meiner Hüften und Brüste, ihr seid überaus beträchtlich, und dennoch habt auch ihr keinen Augenblick gezögert.“

Goçaraṇa.

Skm. 2, 514.

हरसि हृदयं वेगादन्तःप्रविश्य शरीरिणा-
मद्य वनयसि क्रीडाहेतोर्विकारपरंपराम् ।
वितरसि पुनर्मोहं पश्चान्निरुह्यसि जीवितं
कितव किमियं चेष्टा लोके तवार्यजनोचिता ॥

„In das Innere der Menschen eindringend, raubst du in Eile ihr Herz, erzeugst darin in Muthwillen einen Kreislauf von Stimmungen, dann bewirkst du Verblendung und vernichtest zuletzt das Leben. Du schlimmer Geselle, schickt es sich in der Welt gegen anständige Leute so zu handeln?“

Candrayogin.

Skm. 5, 329.

शार्दूली स्नेहगर्भं मुकुलितनयना लेढि शव्यं हरिणा
बन्धुप्रीत्या शिखण्डी तिरयति फणिनामातपं कीर्णवर्हः ।
सिंही रचत्यपत्यं स्वमिव कलभकं निर्गतायां करिणा
मैत्र्या येषां निवासे गहनगिरिदरीशायिनस्ते वयन्ति ॥

„Heil den in tiefer Bergschlucht ruhenden Einsiedlern, in deren Wohnstätte aus Freundschaft die Leopardin zärtlich mit halbgeschlossenen Augen das Junge der Hirschkuh beleckt, der Pfau aus verwandtschaftlicher Zuneigung mit seinem ausgebreiteten Rade die Hitze der Schlangen kühlt, die Löwin wie ihr eigenes Kind das Elephantenkalb bewacht, wenn seine Mutter sich entfernt hat¹⁾.“

Jayavardhana aus Kashmir.

Skm. 2, 594.

अथ देवगणपतीकृते ऽधरे कामयोर्जयपराजये सति ।
अथ वेत्ति यदि वक्ति मन्मथः कस्ययोर्जयति जीयते ऽपि वा ॥

„Wenn zwei Liebende je nach Gewinn oder Verlust im Würfelspiel einen Kuss als Einsatz gemacht haben, so kann nur der Liebesgott, falls er es weiss, sagen, wer von beiden gewinnt oder verliert.“

1) Vgl. Jes. 11, 6.

Jitâri.

Skm. 5, 169.

इत्कष्टश्रुतिभूषणानि वज्रशो धातः सुवर्षान्वपि
 स्वान्वसाभिदपाहृतानि विपणितानेषु दैन्यात् किम् ।
 धिक्कर्मणि तुल्येव नास्ति न कषयावा न मानक्रमो
 न ज्ञेता न परीचकः परमभूदुच्चैर्भयं दुर्वृणात् ॥

Die Poesie geht betteln.

„Habe ich nicht, o Bruder, eine Menge selbstgefertigter Waaren für Herz und Hals und Ohren und auch Gold aus Verlegenheit zu Markt gebracht? Aber Schmach über das Schicksal, da gab es keine Wage, keinen Prüfstein, kein ordentliches Maass, keinen Abnehmer, keinen Schätzer, wohl aber grosse Angst vor Spitzbuben ¹⁾.“

Taraṇinandin.

Skm. 2, 449 ²⁾. ÇP. 100, 10 (kasyâpi).

दूरं सुन्दरि निर्गतासि नगरादेश्च द्रुमः चीरवा-
 नस्यादेव निवर्त्यतामिति शनैश्चत्वाध्वगेन प्रियाम् ।
 गाढासिङ्गनवक्रितस्रगतटाभोगस्फुटत्कचुर्क
 वीक्षोरःस्वस्रमश्रुपूरितदृशः प्रक्षानभङ्गः क्षतः ॥

„Schöne, du bist schon weit aus der Stadt herausgekommen; dieser Baum ist milchreich, von ihm ab kehre zurück“, so sprach gemacht ein Wanderer zu seiner Geliebten. Als er jedoch sah, dass die von enger Umarmung verschobene Fülle der Brüste der Thränenvollen ihr Mieder zu bersten drohte, so setzte er seine Abreise aus.

Tapasvin.

Skm. 5, 145.

षट् तर्कानपि शब्दशासनमपि खानिः क्षितं पञ्चभि-
 र्मीमांसाद्यमप्यनन्वसदृशी साहित्यविद्यामपि ।
 विद्वः किं च महाविकल्पबहुसज्जासावसीतापिते-
 ज्वासाकेषु न व्यस्यवद्भिषु पुनः द्विः द्विः पतङ्गायितम् ॥

„Wir verstehen die sechs Systeme der Logik, die auf fünf Grundlagen beruhende Grammatik, die beiden Mīmāṃsâ und die mit keiner anderen zu vergleichende Wissenschaft der Poetik; und

1) Die seine Gedanken stahlen und für die ihrigen ausgaben.

2) Skm. α bhavanād für nagarād. β uktādhvarena priyā. γ tasyā manyubharocchvasatkucayugābhoga. δ dṛiçā.

wer hat nicht in dem Feuer unserer Disputirübungen, welches von an grossen Alternativen reichen Flammen entzündet war, die Rolle einer Lichtmotte gespielt.“

Tutâtita.

Dieses ist ein Name des bekannten Mīmāṃsisten Bhaṭṭa Kumārilasvāmin. Skm. 3, 246.

किं वृत्तात्: in Çp. Zeitschrift 27, 73 Mātāṅgadvākara zugeschrieben. In γ die Variante deçe deçe, in δ hanta für deva. Skm. 2, 276.

द्वारस्थानिषसया दयितया वक्रीकृतयीवया
नासायागतवारिविन्दुविसरैः संसिध्यमानाङ्गया ।
मन्युसन्धितकण्ठगद्गदगिरा प्रोच्चारितार्धाचरं
संदिष्टं तव कान्तया पथिक तद्वक्तुं न यत्पार्यते ॥

„Auf der Thürschwelle sitzend ¹⁾, mit gebogenem Nacken, während eine Fülle von Thränen von ihrer Nasenspitze herab ihren Leib benetzte, hat deine Geliebte, o Wanderer, indem sie aus Unwillen die schluchzende Rede in ihrem Halse zurückhielt, mit halb ausgesprochenen Silben mir an dich einen Auftrag gegeben, den ich nicht im Stande bin auszurichten.“

Durgata.

Skm. 5, 228. Der Name scheint ad hoc gemacht. Es ist bis jetzt wohl ein Durgadatta, aber kein Durgata ans Licht gekommen.

मन्नेहे मुषलीव मूषिकवधूर्मूषीव मार्जारिका
मार्जारीव शुनी शुनीव गृहिणी वाच्यः किमन्यो जनः ।
किं च सुत्कमघूर्णमाननयनेरन्निद्रमुर्वीगतेः
कर्तुं वाग्व्यमचमैः स्वजननी वासैः समासीक्यते ॥

„In meinem Hause ist dünn wie eine Eidechse die Maus, wie die Maus die Katze, wie die Katze die Hündin, wie die Hündin die Hausfrau. Wozu erst von dem anderen Gesinde reden? Die Kinder gar, welche schlaflos auf dem Erdboden liegen, blicken, zu erschöpft um zu reden, auf ihre Mutter mit vor Hungersnoth rollenden Augen.“

Devabodha.

Ein Schriftsteller dieses Namens, Schüler von Satyabodha, hat Commentare zum Mahābhārata und zu Yājñavalkya's Dharma-

1) Wo sie nach ihm aussah.

çâstra geschrieben. In der Çp. findet sich eine Strophe von einem Dichter Devabodhi. Rühmend spricht er von sich selbst Skm. 5, 146.

तावत्तार्किकचक्रवर्तिपदवी तावत्कवीणा गिर-
स्तावच्चाप्रतिमज्ञतामदभवः साहित्यपाण्डित्ययोः ।
यावन्न प्रतिपर्वनिर्भरसुधानिर्वाजवीजं चणा-
द्वाम्बुल्लवो विलसन्ति कर्णकुहरे श्रीदेवबोधिरिताः ॥

„Die Stellung der Meister in der Philosophie, die Stimmen der Dichter, die Einbildung auf Unübertrefflichkeit in der Poetik und Gelehrsamkeit haben ihre Geltung solange, bis die Schlingpflanzen ¹⁾ der von Devabodha gesprochenen Reden ins Ohr dringen; denn diese bilden den fruchtbaren Samen eines in jedem einzelnen Gliede reichlich fliessenden Nectars.“

2, 516.

पाथोवाह किमम्बुभिः प्रियतमानेचाम्बुसिक्ता मही
किं मयिः सुतनोरमन्दरदितैरञ्जामरा भूरपि ।
वातिः शीकरिभिः किमिन्दुवदनाश्रुसिः सवासीरलं
सर्वं ते पुनरुक्तमेतदपुनःपूर्वा पुनर्मद्वया ॥

„Wozu nützt, o Wolke, dein Wasser? der Boden ist bereits von den Zähnen meiner Geliebten getränkt; wozu dein Tosen? von den vielen Klagen der Schönen ist selbst die Erde wach; wozu deine thauigen Winde? die Seufzer und Thränen der Mondantlitzigen reichen vollkommen aus: alles dieses ist bei dir eine eitle Wiederholung, nur mein Schmerz steht vereinsamt da.“

2, 517.

नो रुद्धं गगनं पथोदपटले रुद्धं प्रियावाञ्छितं
नो शीर्षाः कमलाकराः क्लृप्तनोः शीर्षा मनोवृत्तयः ।
नो पूरः सरितामपूरि दयितानेचाम्बुकक्षोभिनी
धिग्धिक्पारकदर्शिता व्यथयता पाथोभृता किं कृतम् ॥

„Nicht der Anblick des Himmels ist durch Wolkenschleier gehemmt, gehemmt ist der Wunsch der Geliebten; nicht die Wasserlilien sind zertrümmert, zertrümmert sind der Schönen Hoffnungen; nicht der Lauf der Flüsse, sondern der Thränenstrom meines Liebchens ist gefüllt: Schande über Schande, was hat

1) Wahrscheinlich ist die somavalli gemeint.

nicht die Wolke verbrochen, indem sie ein liebegequältes Mädchen peinigt!"

5, 294. मुदा यच्च. Oben S. 383.

2, 25. Çp. 98, 31.

यावत्तावत्कुवलयदृशा मृष्यते दन्तराशि-
स्त्रावत्तावद्धिनुसमधरच्छायया शोषशोचिः ।
भूयो भूयः प्रियसहचरीदर्शितादर्शभित्ती
दृष्ट्वा दृष्ट्वा न विरमयते पाश्चिमवापि मुग्धा ॥

„Während die Lotusäugige ihre Zähne reinigte, entstand durch den Abglanz ihrer Lippen ein doppeltes rothes Licht. Als die Gefährtin ihr dies auf der Spiegelfläche mehrmals zeigte, blickte die kindliche wiederholentlich hin und hörte nicht auf mit der Hand danach zu greifen.“

In Çp. wird in α pâli statt râjī gelesen, $\gamma\delta$ lauten:

काचित्त्वस्त्राः परिमलकलाहृतमापाशिकास्त्रा
वक्त्रासे प्रसरति मुहुः श्लामिकापाविरासीत् ॥

Dhañoka.

Skm. 5, 153.

पिपासुः पीयूषं त्वमसि सरसस्वादुमधुरं ¹⁾
श्रुतिभ्यामश्रुतः पिव मधुरमूदीः कविनिरः ।
अधीताः संतोषं विदधति न चेक्षेतसि ततः
सुधापि स्वाद्यन्ते पृथुवमधुसाभाय भवतः ॥

„Wenn du geschmackvollen, süssen und lieblichen Nektar trinken willst, so sauge mit deinen Ohren die süssen und zarten Sprüche der Dichter ein. Wenn aber diese deinem Geiste kein Genüge leisten, so fürchte ich wird selbst Ambrosia dir Erbrechen verursachen“.

Dharmākara.

Skm. 5, 222.

असङ्गं सर्वेषामिह खलु फलं कर्मजनितं
विपत्कर्मप्रेषा नञ्चयति न जातापि हृदयम् ।
यदज्ञाः कुर्वन्ति प्रसभमुपहासं धनमदा-
दिदं त्वन्तर्वाहं परमपरितापं नञ्चयति ॥

1) madhurāh, beide Hss.

„Niemand in der Welt kann die Frucht seiner Handlungen umgehn; kommt nun das Unglück als Botin unserer Thaten, so peinigt dies nicht unser Herz. Wenn jedoch alberne Leute aus Geldstolz laut über uns lachen, so dringt dieses tief ein und verursacht uns bitteren Schmerz.“

Nâla.

Skm. 2, 302. Dieselbe Strophe findet sich anonym in der Çp. 119, 11. In der Padyâvali 193 wird sie einem gewissen Shânâmāsika zugeschrieben.

मन्दं निधेहि चरणौ परिधेहि नीलं
वासः पिधेहि वलयावलिमञ्चलेन ।
मा वल्य साहसिनि शारदचन्द्रकान्त-
दन्ताश्वस्तव तमांसि समापयन्ति ॥ ¹⁾

Sie geht zum Geliebten.

„Behutsam setze die Füße nieder, thu ein dunkles Kleid an und bedecke deine Armbänder mit dem Zipfel des Tuches. Vor allem meide die Unbesonnenheit zu sprechen, sonst wird der Glanz deiner Zähne, welche hell sind wie der Herbstmond, der Finsterniss ein Ende machen.“

Parimala.

Skm. 3, 219. Çp. 74, 1. Mahân. 9, 113. Ujjvalad. 1, 11.

अधाचीनो लङ्कामयमयमुदन्वन्तमतर-
दिश्यामीमिधिरयमुपनिनायोषधिवराम् ।
इति स्मरं स्मरं त्वदरिनगरीभित्तिलिखितं
हनुमन्तं दन्तीर्दशति कुपितो राक्षसगणः ॥ ²⁾

„Dieser verbrannte uns Lankâ, dieser überschritt das Meer, dieser brachte Lakshmana die edle Pflanze Wundenheil; daran sich immer wieder erinnernd beisst die Râxasa-schaar wüthend mit den Zähnen nach dem an der Mauer der Stadt deiner Feinde gemalten Hanûmat.“

Puroka.

Skm. 5, 286.

प्रशान्ते धीराणां मनसि परमब्रह्मरसिके
रखो वा राज्यं वा इयमिदमभेदं सुकृतिनाम् ।

1) vâso nilam Çp.

2) Skm. β viçalyam und varam. γ nagarisaudha. δ rākshasabhataḥ.

धिनसाक चित्ते विनसितविवेके पुनरिह

प्रिया वा प्राणा वा सदृशमववा पूर्वमधिकम् ॥ ¹⁾

„In dem ruhigen, der Beschauung des höchsten Brahman hingegebenen Gemüth weiser tugendhafter Männer erscheint beides, ein Staubkorn oder ein Königreich, gleichgültig. Hingegen unserem alles richtigen Urtheils baaren Geiste gilt, o Schande! die Geliebte oder das Leben für eins, oder gar die erstere für kostbarer.“

Bhadantadhîranâga.

Skm. 2, 258.

यास्वामीति गिरः श्रुता चवधिरप्यासमितचेतसा

गेहे यत्नवती भविष्यसि सदेत्वेतत्समाकर्णितम् ।

मुग्धे मा शुच इत्युदीरवतः पत्युर्निरीक्षाननं

निःश्चस्व सनपायिनि स्वतनये दृष्टिश्चिरं पातिता ॥

„Sie hörte die Worte ihres Gatten, dass er abreisen wolle; auch den Zeitpunkt bewahrte sie in ihrem Herzen und merkte sich seine Empfehlung im Hause stets thätig zu sein. Als er jedoch sagte: „Holde, traure nicht“, sah sie ihm ins Gesicht und heftete seufzend lang ihren Blick auf ihr an ihrer Brust liegendes Söhnchen“.

Bhân u.

Bei diesem Namen ist nicht an den der Zeit nach späteren Verfasser der Rasataraṅgiṇî und Rasamañjarî, eher an den in der Çp. erwähnten Vaidya Bhânupañḍita zu denken.

Skm. 5, 69.

एह्यासिङ्ग स्वरयति मनी दुर्वसा वासरग्नी-

रापृष्टासि ²⁾ चपय रजनीमेकिका चक्रवाकि

नान्यासक्तो न खलु कुपितो नानुरागच्युतो वा

देवाधीनः सपदि भवतीमस्वतन्त्रस्त्वजामि ॥

„Komm umarme mich, der abnehmende Glanz des Tages treibt meinen Geist von dannen, lebe wohl und bringe einsam die Nacht zu, mein Cakravâka-weibchen. Weder bin ich einer andern zugethan, noch erzürnt oder dir abhold: dem Schicksal unterworfen muss ich stracks wider Willen dich verlassen“.

1) manasi parama conj. für manasi na para der beiden Hss.

2) râçliṣṭāsi beide Hss.

Vāgbhaṭa citirt im Alamkāratilaka dieselbe Strophe mit einigen Abweichungen. Er liest in α āprishṭāsi vyathayati. β ehy ālīnga. δ daivāsaktas tad iha.

Skm. 4, 177.

किं जातिर्बहुभिः करोति हरिणी पुत्रैरकार्यचमैः
पक्षेणापि वसान्तरे विचक्षता यैः सार्धमुच्यते ।
एकेनापि करीरकुशदलनव्यापारशक्तात्मना
सिंही दीर्घपराक्रमेण बलिना पुत्रेण गर्वायते ॥

„Was nützt der Rehkuh die Geburt vieler nicht thatkräftiger Kälber, in deren Gesellschaft sie erschrickt, wenn ein blosses Blatt im Walde sich bewegt? Mit Recht ist die Löwin auf ihren einzigen Sohn stolz, der befähigt ist die Schlafen mächtiger Elephanten zu zerreißen, und anhaltende Tapferkeit und Kraft besitzt.“

Skm. 5, 229.

जरदम्बरसंवरणमन्वविधौ मन्वकार एको ऽहम् ।
परिमितकदम्बवष्टवविद्यापारं गता गृहिणी

Ein Armer spricht:

„In der Kunst meine abgetragene Kleidung zu verstecken und zusammenzunesteln bin ich ein tiefer Kenner, und meine Hausfrau ist eine Meisterin in der Wissenschaft wenige und schlechte Kost auszutheilen.“

Skm. 1, 313.

संसारार्तिपरिश्रमाध्वविटपी शीरोदवापीपयः-
क्रीडानाटकनायको विजयते सत्कर्मबीजाङ्कुरः ।
दैवस्त्रीसनपालिपाणिजपदव्यासोपश्लिष्योत्तरो
देवः श्रीवदनेन्दुबिम्बसङ्घज्योत्स्नाचकोरो हरिः ॥

„Heil Hari! Er ist der an der Strasse stehende Baum, der Schatten für die Müdigkeit der Pein des Daseins gewährt; der Hauptheld im Schauspiel der Wasserbelustigung im Teiche des Milchmeeres; der Keim, der aus dem Samen guter Handlungen hervorspriesst; der Meister in der Kunst die Nagelspuren von dem Saume des Busens der Daityafrauen für immer zu beseitigen¹⁾; der Gott, der den Cakora darstellt, der das reizende Mondlicht von der Scheibe des Mondantlitzes der Lakshmî einsaugt.“

1) Da er die Daitya tödtet, hört jedes fernere zärtliche Kratzen auf.

Bhâvadevi.

Skm. 2, 231. Diese Strophe findet sich ohne Nennung des Verfassers auch in der Padyâvalî 377.

किं पादानी पतसि विरम स्वामिनो हि स्वतन्त्राः
 कंचित्कालं क्वचिदपि रतसेन कसे उपराधः ।
 आनन्दकारिण इमिह यथा जीवितं त्वद्वियोगे
 भर्तृप्राणाः स्त्रिय इति ननु त्वं मयैवानुनेयः ॥¹⁾

„Warum fällst du zu meinen Füßen? lass es doch. Denn Gebieter haben die Freiheit zu handeln wie sie wollen. Welches Unrecht hast du begangen, dass du dich einige Zeit anderswo ergötzt hast? Schuldhaft bin ich allein, weil ich von dir geschieden beim Leben geblieben bin. Da Frauen nur im Gatten leben, hast du den Anspruch von mir versöhnt zu werden.“

Dieses erinnert an den Vers von Amaru: bâla nâtha.

Mangalârjuna.

Skm. 2, 791.

तदात्यस्तातानां मलयवरसैराद्र्विपुषां
 कषान्विधातानां दरविकचमल्लीमुकुलिनः ।
 निदाघार्कशोषमपितमहिमानं मृगदृशा
 परिष्वङ्गो ऽमङ्गं पुनरपि शनैरङ्कुरयति ॥

„Die Umarmung der soeben aus dem Bade gestiegenen, von Sandelsalbe triefenden, in den Haaren kaum aufgeblühte Jasminknospen tragenden gazellenängigen Frauen bringt die Liebe, deren Macht durch den Brand der Sommersonne erschlaft ist, allmählig wieder zum Keimen.“

Mahâvrata.

Skm. 5, 307.

मज्जन्नापि हि निष्फलं श्रुतमपि वर्धं गुणाः किञ्चते
 हा धिक्कष्टमनर्षकं गतमिदं निःशेषमसद्वयः ।
 मार्गः को ऽपि निरत्ययं न वहति व्याघातवज्रग्रहो
 धर्मार्थादिचतुष्पथे निवसति क्रूरो विधिर्गोस्त्रिकः ॥

„Meine Geburt ist fruchtlos, meine Gelehrsamkeit nutzlos, und wozu helfen meine Verdienste? Schmach und Jammer! mein ganzes Leben ist zwecklos dahingegangen. Kein Weg führt sicher:

1) lûṭhasi vimanâḥ P.

denn das grausame Schicksal steht auf dem Vierpfad der Tugend, des Gewinnes, des Genusses, der Erlösung, wie ein Wachtposten aufgepflanzt, entschlossen mir Hindernisse entgegenzustellen“.

Yajñaghosha.

Skm. 2, 341.

असंगतेनोन्नतिमागतेन चलेन वक्त्रेण मलीमसेन ।

सा दुर्जनेनेव समस्तमेतं प्रबाधते भूयुगलेन लोचनम् ॥

„Mit dem nicht zusammengewachsenen, emporgerichteten, beweglichen, gewölbten, dunkeln Brauenpaar peinigt sie diese ganze Welt, als wäre es ein Bösewicht, der ungeeignet zu einer hohen Stellung gelangt, wankelmüthig, verschlagen, schmutzig ist.“

Yaçovarman.

Er schrieb ein Drama Râmâbhyudaya, welches von Abhinavagupta einigemal citirt wird.

Skm. 2, 518.

आक्रन्दाः स्रग्विर्विलोचनजलान्वश्रान्तधाराम्बुभि-

स्तद्विष्टेदभुवश्च शोकशिखिनस्तुब्धास्तद्विष्टिभूमिः ।

अन्तर्मे दयितामुखं तव शशी वृत्तिः समीवावयो-

स्तत्किं मामनिशं सखे जलधर त्वं दग्धुमेवोद्यतः ॥

„Meine Klagen gleichen deinem Donnern, meine Thränen deinen unaufhörlichen Regengüssen, meine durch die Trennung von ihr verursachten Sorgenflammen dem Zucken deiner Blitze; in meinem Innern schwebt das Antlitz der Geliebten, der Mond in dir. Ist demnach unser Wesen dasselbe, weshalb, Freund Gewölke, bist du unablässig bemüht mich zu peinigen?“

Von demselben Dichter stammen die Verse: kṛitakakupitair vâshpâmbhobhiḥ Sarasvatīk. 5, 418. prauḍhachedânurûpocchalana Çp. 144, 7. Kāvya prakāṣa S. 224. yat tvannetrasamâna. Skm. 2, 501. Sarasvatīk. 4, 21, 5, 483. herausg. von Böhlingk. smaranavanadī-pûreṇodhâ Daçar. S. 77.

Rantideva.

Skm. 2, 822. Dieser Schriftsteller war bisher nur als Lexicograph bekannt.

एते ते दिवसा वियोगिगुरवः पूरोक्षसत्सिन्धवो

विन्ध्यज्ञामपयोदनीलनभसो नीपार्श्वनामोदिनः ।

आसन्नप्रसवालसां सहचरीमासोक्य नीडार्थिनी

चक्षुप्रान्तकिलिजसंचयपरः काको ऽपि येष्वाकुलः ॥

„Dieses sind die für getrennte Liebende traurigen Tage (der Regenzeit), wo die Flüsse von Wasser geschwellt sind, der Aether von Wolken schwarz wie der Vindhya getrübt ist, wo der Nipa und Arjuna ihren Geruch verbreiten: Tage, an denen selbst der Kâka (Krähenmännchen), wenn er sein von der herannahenden Geburtsstunde ermattetes, nach einem Nest verlangendes Weibchen sieht, emsig mit der Schnabelspitze Splinter herbeizuschaffen, in Verwirrung geräth.“

Ladāhacandra.

Skm. 4, 317.

असौदये वज्रमनोरथमन्वरेण
संचिन्तितं किमपि चेतसि चातकेन ।
हा कष्टमिष्टफलदानविधानहेतो-
रसौधरात्पतति संप्रति वज्रपातः ॥

„Als die Wolke aufstieg, da erwog lange der Câtaka, erschöpft von vielen Wünschen, im Herzen: wehe aus dieser Wolke, welche die erhoffte Gabe verleihen könnte, stürzt jetzt ein Donnerschlag hernieder.“

Skm. 2, 280.

ममासि चेत्यधिकं हे मम यत्र काम-
स्तत्त्वं वचो हर शुची जगतामसह्यः ।
तापः सर्ववर्गगुणवारिनिपातभीत-
स्त्वत्का भुव विरहिणीहृदयं विवेश ॥

„Wenn du, Wanderer, an den Ort gehst, wo mein Geliebter weilt, dann melde ihm dieses Wort: die im Sommer für alle Welt unerträgliche Hitze hat aus Furcht vor Donner und Platzregen die Erde verlassen und in dem Herzen der Verlassenen ihre Stätte aufgeschlagen.“ Vgl. Kumâradâsa in 27, 17.

Vaṭeçvara.

Skm. 5, 194.

मा खेदं भव हे विधुंतुद मुदं धेहि सुहि त्वं हरे-
स्तच्चक्रं विनिष्कृत्य दग्धमुदरं येनोत्तमाङ्गीकृतः ।
पश्चात्सानुदरभरीनिह पराभूतान्निरस्तान्हता-
न्विध्वस्तानपवारितानधरितानेतान्धनाहयुंभिः ॥ ¹⁾

1) avavâritân beide Hss.

„Betrübe dich nicht, Râhu, sondern sei vergnügt und preise die Wurfscheibe Vishṇus, welche den leidigen Bauch dir abschnitt und dich zum blossen Kopfe machte. Sieh nur, wie wir Bauchdiener von Geldprotzen gekränkt, verstossen, geschlagen, vertrieben, ferngehalten, erniedrigt werden.“

V â k k â ṭ a.

Skm. 2, 159.

अथैव स्वयमेव चिचकलके कम्पस्त्वलेखया
संतापार्तिविनोदनाय कथमप्यालिख्य सख्या भवान् ।
वाष्पव्याकुलमीक्षितः सपुलकं चूताङ्कुरैरर्चितः
मूर्ध्ना च प्रणतः सखीषु मदनव्याजेन चापहृतः ॥

„Nachdem die Freundin mit eigener Hand mit vor Aufregung schwankenden Linien zur Linderung ihres Schmerzens so gut es eben ging dich auf eine Tafel gemalt hatte, blickte sie dich unter Thränen an, verehrte dich unter Haarrieseln mit Mangokeimen, verbeugte sich vor dir mit dem Haupte und verbarg dich vor ihren Freundinnen, als stelltest du den Liebesgott dar.“

Skm. 2, 498.

एते चूतमहीरहो ऽप्यविरलैर्धूमायिताः षट्पदै-
रेते प्रज्वलिताः स्फुटत्किसलयोन्नेदैरशोकद्रुमाः ।
एते किशुकशाखिनो ऽपि मलिनैरङ्गारिताः कुट्मलैः
कष्टं विश्रमयामि कुच नयने सर्वत्र वामो विधिः ॥

„Diese Mangobäume sind rauchig von zahlreichen Bienen, diese Açoka glühend von hervorbrechenden Blumenknospen, diese Kimçuka kohlig von dunkeln Schossen: weh! wo soll ich die Augen ruhen lassen, überall ist das Schicksal mir widerwärtig.“

Skm. 2, 703.

त्वङ्गण्डस्त्रलपाण्डु देहि लवणं देहि त्वदोष्ठाणं
विम्बं देहि नितम्बिनि त्वदलकञ्चामं च मे जाम्बवम् ।
इत्यनुसमनोश्चचाटुजनितव्रीडः पुरंध्रीजनो
धन्यानां भवनेषु पञ्जरशुकैराहारमभ्यर्थते ॥

„Gib mir, Breithüftige, Salz weiss wie deine Wangen, gib mir eine Beere roth wie deine Lippen, gib mir einen Rosenapfel schwarz wie deine Locken: so wird in den Häusern der Glücklichen die Hausfrau, beschämt über eine solche zum ersten Mal dagewesene gefällige Schmeichelei, von den im Käfig gehaltenen Papageien um Nahrung gebeten.“

Skm. 2, 277.

नावत्ता वपुषो ममेयमवधेयत्तस्य नातिक्रमो
 नोपासकपदानि वायव्ये तत्राभिधेयानि ते ।
 प्रष्टव्यः शिवमासि केवलमसौ कश्चिन्नवद्वोचरे
 नाद्यात् मस्यानिर्मुक्तितं कश्चिन्न चूतैरिति ॥

„Keine Silbe über diesen Zustand meines Körpers, die Versäumniss der angegebenen Frist, noch musst du, mitleidlose Freundin, ein Wort des Vorwurfs ihm melden. Nur über sein Wohlergehen sollst du dich erkundigen und ihn fragen, ob in seiner Gegend die südlichen Winde noch nicht angelangt sind, und die Mangobäume noch keine Knospen getrieben haben.“

Vânchâka.

Skm. 4, 296.

चभुन्नतो ऽसि सखिसैः परिपूरितो ऽसि
 त्वामर्षयन्ति विह्वलचित्तसंघेते ।
 कासः पयोधर परोपकृतेश्वायं
 चण्डानिसवतिकरे क्व भवान्क्व ते वा ॥

„Emporgestiegen bist du und voll von Regen, und diese durstigen Vögel wenden sich flehend an dich; das, o Wolke, ist die Zeit anderen Hülfe zu leisten: wenn erst der ungestüme Wind herbeikommt, wo bleibst dann du oder jene?“

Vârttikakâra.

Skm. 2, 458. Ich denke mit diesem Namen wird kein anderer als Kumârilabhaṭṭa, der Verfasser des Tantravârttika, bezeichnet, der auch als Dichter bekannt ist.

अपि स दिवसः किं स्वाद्यच प्रियामुखपङ्कजे
 मधु मधुकरीवासहृष्टिर्विकासिनि पासति
 तदनु च मृदुलिङ्घासापक्रमाहितनर्मसः
 सुरतसचिविरङ्गीः सङ्गो ममापि भविष्यति ॥

„Wird der Tag jemals kommen, wenn an dem blühenden Lotus des Mundes meiner Geliebten mein Blick wie eine Biene Honig trinken, und wenn ich, nachdem ich durch freundliche und zärtliche Reden sie zu Scherz gestimmt habe, mit ihren wollust-gesellten Gliedern in Berührung kommen werde?“

Vira.

Skm. 4, 136.

शाखिनि शाखिनि कुसुमं कुसुमे कुसुमे च मधुकरकुलानि ।
विरलं सम्पद्यु कुसुमं विरलो रसतत्त्वविम्वधुपः ॥

„Auf jedem Baum findet sich eine Blume und auf jeder Blume ein Bienenschwarm; selten ist eine Blume mit edlem Seim, selten eine Biene, die den Geschmack wahrhaft zu würdigen weiss.“

In 4, 287 wird demselben Dichter die Strophe: *kenâtra campakataro* zugeschrieben, von Çârûgadhara dagegen der Dichterin Vidyâ. ZDOG. 27, 85.

Veçoka.

Skm. 5, 262.

उषस्त्रेव भ्रान्तं इतजठरहेतोस्तत इतः
स्वयं च स्वं विभ्रद्विचरति कुटुम्बं दिशि दिशि ।
वताकाभिः काकिरिव कवचमापि कमुदिते-
र्न चायुर्दुर्गन्धोरवधिरिह सन्धः कथमपि ॥

„Vom frühen Morgen ab wandere ich des leidigen Magens willen hier und dort herum, und meine Familie zieht sich selbst erhaltend in allen Himmelsstrichen umher. Fürwahr wie Krähen mit einem blossen Bissen zufriedengestellt kommen wir in keiner Weise zum Ende des Lebens oder der Armuth.“

Vaidyadhanya.

Skm. 2, 221. B schreibt Vaidyadhana.

न मन्दं वज्रेन्दुः श्रयति न वसाटं कुटिलतां
न नेत्राण्यं रज्यत्यनुव्रजति न भूरपि भिदाम् ।
इदं तु प्रेयस्याः प्रथयति द्रवो ऽन्तर्विषसितं
शते ऽपि प्रश्नानां यदभिदुरमुद्रो ऽधरपुटः ॥

„Weder der Mond ihres Antlitzes noch ihre Stirn zeigen die geringste ¹⁾ Krümmung, ihre Lotusaugen röthen und ihre Brauen runzeln sich nicht ²⁾. Doch verräth die innere Zornerregung meiner Geliebten, dass trotz hundert Fragen ihre Lippen versiegelt bleiben.“

1) mando AB.

2) Vgl. bhrûbheda.

Vainateya.

Skm. 5, 238.

तस्मिन्नेव गृहोदरे रसवती तत्रैव सा कच्छनी
 तत्रोपस्करयानि तत्र शिशवस्तत्रैव वासः स्वयम् ।
 सर्वं सोढवतो ऽपि दुःखगृहिणः किं ब्रूमहे तां दृशा-
 मस्य शो विवर्णिष्यमासगृहिणी तत्रैव यत्कुन्वति ॥

„Im Innern des Hauses ist die Küche, dort befindet sich der Mörser, dort das Geschirr, dort die Kinder, dort ist seine eigene Wohnung. Alles erträgt der dürftige Hausvater geduldig, aber was sollen wir von seinem Zustand sagen, wenn auch seine Gattin, im Begriff heute oder morgen ein Kind zur Welt zu bringen, ebendort ihre Wehstage zubringen muss?“

Çakaṭīya-çabara.

Skm. 4, 105.

सखीसं हंसानां पिबति निवहो यत्र विमलं
 वसं मोहान्तस्मिन्सरसि रुचिरे चातकबुजा ।
 स्वभावाद्गर्वाद्वा न पिबति पयस्तस्य शकुने
 क्षिमेतेनोद्येस्त्वं भवति सचिमा वापि सरसः ॥

„Wenn thörichter Weise, sei es aus natürlicher Anlage oder aus Uebermuth, ein junger Cātaka in dem klaren Teiche kein Wasser trinkt, in welchem spielend eine Schaar von Gänsen die reine Fluth genießt: wird dadurch, o Vogel, der Teich erhöht oder erniedrigt?“

Çāntyâkaragupta.

Skm. 2, 505.

किं खिद्यसे भुव मुधाधर ताम्बसि त्वं
 चक्षुर्विमुखं शुचमसि हृदि प्रियेयम् ।
 चाक्षेयचुम्बनविसोदनकेसयो ऽपि
 सेत्स्यन्ति वः स्फुटति मे हृदयं मुहूर्तात् ॥

„Weshalb, Arm, empfindest du Schmerz? Umsonst, Lippe, schmachtetst du hin. Auge, lass die Sorge schwinden. Die Geliebte wohnt in meinem Herzen, und Umarmung, Kuss, Beschauung werden euch bald entzücken; denn überlang muss das Herz mir brechen.“

Çilâbhaṭṭârikâ.

Ueber diese Dichterin vergleiche 27, 93. Aus Çp. trage ich einen Vers nach.

• 132, 8. Skm. 2, 58.

यः कीमारहरः स एव हि वरसा एव चैवचपा-
 स्ते चोन्मीलितमालतीपरिमलाः प्रौढाः कदम्बागिलाः ।
 सा चैवास्मि तथापि चौर्यसुरतव्यापारलीलाविधौ
 रेवारोधसि वेतसीतदत्तसे चेतः समुत्कण्ठते ॥ ¹⁾

„Dieses ist derselbe Gatte, der meine Jugend genossen, dieses sind dieselben Aprilnächte, dieses dieselben durch die Kadamba rauschenden, von erknoptem Jasmin duftigen heftigen Winde, und dieselbe bin auch ich — dennoch sehnt sich mein Herz nach dem tändelnden Treiben und dem verstorbenen Liebesgenuss am Ufer der Revâ zu Füßen des Ratanbaumes.“

Skm. 2, 550. ÇP. 105, 2 (kasyâpi).

दूति त्वं तदणी युवा स चपलः श्रामासमोभिर्दिशः
 संदेशः सरहस्य एव विपिने संकेतकावासकः ।
 भूयो भूय इमे वसन्तमदतश्चेतो नयस्वन्यथा
 गच्छ चेमसमागमाय निपुणं रचन्तु ते देवताः ॥ ²⁾

„Du, Botin, bist jugendlich, der Jüngling ist flatterhaft, die Gegenden sind in Finsterniss gehüllt, mein Auftrag ist geheimnissvoll, das Stelldichein liegt mitten im Walde, diese Frühlingslüfte verlocken den Sinn mehr und mehr: geh und triff mit ihm wohlbehalten zusammen, die Götter mögen deine Gewandtheit beschützen.“

Çiçoka.

Skm. 5, 33.

इह सरसि सलीलं चाक्षपन्ने विधुन्व-
 न्नरतरक्षिततिर्यक्चक्षुकण्डूयिताङ्गः ।
 अनुसरति सरागः प्रेयसीमययाता-
 मनुपदसमुद्वत्कण्डनालो मरालः ॥

„In diesem Teiche schlägt spielend der Schwan seine schönen Schwingen, rupft mit dem ein wenig seitwärts geschwenkten

1) Der Vers ist nach D gegeben. C liest in α tâç cendugarbhâh kshapâh, β pronmilannavamâlâtîparimalâmodânukûlânîlâh. Skm. α tâç candragarbhâ niçâh. β pronmilannavamâlâtîsurabhayas te ca vindhyânîlâh. γ lilâbhritâm. δ vetasîvanabhuvâm.

2) Skm. β samketah sarahasya. samketanâvâsarah.

Schnabel seinen Leib und schwimmt zärtlich seinem Weibchen nach, indem er von Zeit zu Zeit den Stängel seines Halses emporhebt.“

Çûlapâṇi.

Skm. 5, 264. Dieser Schriftsteller, falls der Verfasser des Smṛitiviveka gemeint ist, lebte um 1150.

वनखाने धामं वनकमृगतृष्णान्वितधिया
वचो वैदेहीति प्रतिपदमुदश्रु प्रसपितम् ।
छतासङ्कामतुर्वदनपरिपाटीषु घटना
मयाप्तं रामत्वं कुशसवसुता न त्वधिगता ॥

„Im Daṇḍakawald (unter den Leuten) irrte ich umher, weil mein Sinn von der Begierde nach dem goldenen Rehe (von dem Phantome des Goldes) geblendet war. Bei jedem Schritte rief ich mit hervorquellenden Thränen Vaidehî (bitte gib mir etwas). Mühe kostete es mich die Reihe von Râvaṇas Antlitzen abzuhanen (sprich, gab ich mir nicht Mühe dem grossen Herren aufzuwarten?). Die Eigenschaften Râmas (den Zustand eines Verliebten) habe ich erlangt, aber Sitâ (gehörigen Wohlstand) nicht gefunden.“

Samgrâmacandra.

Skm. 4, 197.

वरिष्ठा नवोश्चिर्मृगपतिरिहास्ये ऽतिनिवृटे
न दृष्टस्त्वं देवादपसर सुदूरं द्रुतमितः ।
न किं पश्यस्यसे खरनखरनिर्दारितवरि-
प्रकीर्णसिन्धोधीधवक्षितमिमं श्लेषकटकम् ॥

„Trompete nicht laut, Elephant, denn der Löwe weilt hier in nächster Nähe; vielleicht hat er dich noch nicht erblickt, darum eile von hier in weite Ferne. Siehst du nicht, wie dieser ganze Bergabhang weiss ist von Haufen von zerstreuten Knochen der Elephanten, welche jener mit seinen scharfen Klauen zerfleischt hat?“

Saroruha.

Skm. 4, 49.

अवाचनीतस्मादमृतशशिशशीप्रभृतयः
परिचातास्येन्द्रात्कुसशिशरिषः पूर्वममुना ।
उपेता इत्येवं तव वसनिधे तीरमधुना
विमर्षाभिः किं नः श्रुतिपुटमहो वर्जरचसि ॥

„Aus ihm sind die Ambrosia, der Mond, Lakshmî und andere edle Güter hervorgegangen und die Gebirgsketten sind ehemals

von ihm vor Indra geschützt worden. Woher kommt es, Ocean, dass du uns, die an dein Gestade gekommen, mit deinem Tosen die Ohren zerreissest?“

Sâmpîka.

Skm. 2, 752.

अतीता शीतार्तिः प्रसरति शनैरुष्णकालिका
दिनानि स्थायन्ते रविरपि रश्मि मन्दरयति ।
हिमानीनिर्मुक्तः स्फुरति नितरां शीतकिरणः
शराणां व्यापारः कुसुमधनुषो न व्यवहितः ॥

„Die Qual der Kälte ist (jetzt im Frühling) vorüber, allmählig kommen die Funken der Hitze heran, die Tage wachsen und der Sonnengott fährt seinen Wagen langsamer, der Mond, des Schnees ledig, strahlt hell: die Thätigkeit der Pfeile des Liebesgottes ist nicht mehr gehemmt.“

Svastika.

Skm. 4, 167. Die unzuverlässige Hs. B. liest Mushtika.

चम्पकतटशा सार्धं सार्धां शाखोटकस्य युक्तिव ।
अस्मिन्मलयमहीभूति सर्वे किल चन्दनं तरवः ॥

„Der geringfügige Çâkhotaka thut recht daran mit dem Campakabaume zu wetteifern; denn auf diesem Malayagebirge sind alle Bäume Sandel ¹⁾.“

Halâyudha.

Gemeint ist der Rechtsgelehrte gleichen Namens, Verfasser des Paṇḍitasarvasva, Brâhmaṇasarvasva, Mīmāṃsâsarvasva, welcher unter Lakshmaṇasena, König von Bengalen, in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts lebte. Skm. 1, 150.

नाशिर्नीलोत्पलानां रचितगुणजटाजूटविन्यासशोभः
कृत्वा संभुषकोटिद्वयमथ विसिनीकन्दमिन्द्रोः प्रदेशे ।
मातुश्चिचांशुकेन त्वचमुचितपदे पीण्डरीकीं विधाय
क्रीडाद्द्रायमाणो जनदवतु मुहो वीक्षमाणः चितृभाम् ॥

„Möge Skanda die Welt beschützen, der aus Stängeln von dunkeln Lotus sich den Schmuck einer wulstigen Haartracht bereitete, die Wurzel eines Nelumbiums durch Biegung der beiden Spitzen statt des Mondes sich aufsetzte, das bunte Gewand seiner

1) In der Nacht sind alle Kühe schwarz.

Mutter als Tigerhaut an die rechte Stelle that, und so vor den Augen seiner Eltern im Spiel als Rudra sich gebahrte.“

Skm. 1, 314.

बीजं ब्रह्मैव देवो मधु जलनिधयः कर्षिका स्वर्गशिलः
कन्दो नागाधिराजो विद्यद्विपि विपुलः पञ्चकोशावकाशः ।
दीपाः पञ्चाशि मेघा मधुपकुलमभूतारका गर्भधूसि-
र्यक्षितन्नाभिपद्मं भुवनमिति स वः शर्म देवो दधातु ॥

„Der Gott verleihe euch Heil, dessen Nabellotus die Welt darstellt, indem der Same den Gott Brahman, der Honig die Meere, das Fruchtgehäuse den Meru, der Wurzelknolle den Schlangenkönig, der weite Raum zwischen Blättern und Kelch den Aether, die Blätter die Inseln, die Bienenschwärme die Wolken, der Blütenstaub die Sterne bildet.“

Skm. 5, 357.

भीमेनाथ विवृण्णितं धनुरिह द्रोणेन मुक्तं शुचा
कर्णस्त्राथ हया हता रथपतिर्भीष्मो ऽथ योद्धुं स्थितः ।
विश्वं रूपमिहार्जुनस्त हरिणा संदर्शितं कौतुका-
दुद्देशस्त इमे न ते सुकृतिनः कासो हि सर्वकषः ॥

„Hier entfaltete Bhîma seine Tapferkeit, hier schnellte Drona kummervoll seinen Bogen ab, hier wurden die Rosse Karna's geraubt, hier stand der Wagenbesitzer Bhishma zum Kampf bereit, hier zeigte Krishna dem neugierigen Arjuna seine vielfachen Gestalten: diese Oerter sind zwar noch, aber nicht mehr diese biederer Männer vorhanden, denn die Zeit ist allzerstörend.“

III.

K â m a d e v a.

Skm. 3, 86.

कूजत्कोकिलकावलीश्रुतिसुखी निद्राति कल्पद्रुम-
सृप्ता बालतृणेन कामसुरभी रोमन्यमभ्यस्यति ।
दातुं नाथ सदा समीहितफलं तपो ऽसि नेत्रे ऽर्चिनां
बद्धस्तर्हि चिराय रोहणगिरेष्टङ्कप्रणीरङ्कुरः ॥

„Durch das Anhören der Melodie des flötenden Kokila beglückt ist der Wunderbaum eingeschlafen, die Wunschkuh gesättigt

von jungem Grase liegt und kaut wieder: du, Herr, schwebst stets im Auge aller Bedürftigen um ihnen die begehrte Frucht zu gewähren, endlich hat der Rohanaberg durch Hammerschläge eine Knospe angesetzt ¹⁾).

Skm. 5, 26.

गत्वा पुरः कतिचिदेव पदानि वेगा-
दाकुक्षितैकचरणो निभृतीकृताचः ।
स्वैरं विदूरविततीकृतकंधरो ऽयं
मीनं सरोवसि निभासयते वलाकः ॥

„Der Kranich geht rasch einige Schritte vorwärts, biegt den einen Fuss, hält seine Augen unbeweglich, streckt seinen Hals so weit als möglich aus, und erblickt in der Fluth des Sees einen Fisch.“ Vgl. die schönere Strophe von Govindarâja Band 27, 26.

Skm. 2, 710.

ताराणां विरसो ऽधुना परिकरः स्वैरं नभो वर्तते
मञ्जिष्ठारसपाटलेन महसाक्रान्ता च पूर्वा ककुप् ।
किंचान्यत्स्वरवागङ्कविहगद्वन्द्वस्य दुःखश्चिदो
मिचस्वागमनं व्यनक्ति विसिनीनिद्रादरिद्रः चणः ॥

Morgenroth.

„Die Schaar der Sterne hat sich vermindert, der Himmel lächelt, der Osten ist mit einem krappröthlichen Lichte erfüllt; noch mehr, die Stunde, wo die Lotusmengen den Schlaf abschütteln, verkündet die Ankunft der Sonne, welche das Leid des vor Liebe wachgebliebenen Vogelpaares²⁾ zu Ende führt.“

Skm. 4, 162. Çp. 60, 5.

मुरारातिर्लक्ष्मीं चिपुरविषयी शीतकिरणं
करीन्द्रं पीतोमीपतिरपि च लेभे वलनिधिः ।
त्वया किं वा लब्धं कथय मथितो मन्दरगिरे
शरत्तः शैलानां यदयमदयं रत्ननिलयः ॥

„Vishnu erhielt aus dem Meere die Lakshmi, Çiva den Mond und Indra den Fürsten der Elephanten. Sprich, Mandara, was hast du dafür erhalten, dass du den Ocean, bei dem alle Berge Schutz finden, schonungslos quirltest?“

1) Du bist der edelsteinreiche Rohana, auf den alle ihre Hoffnung setzen.

2) Cakravâka.

Gopika.

Skm. 4, 347.

अयि खलु बधिराधिराज कीरं तुदसि शलाकनिपातनेन मोहात् ।
अनिश्मपि सुधानिधानवाणी रचयतु मीनमुखो ऽस्तु वा समसे ॥

„O du Fürst aller Tauben, du züchtigst thörichter Weise den Papagei mit Ruthenschlägen; entweder soll er stets seine Rede, einen Hort von Nektar, ergiessen, oder immer stumm bleiben wie du selbst.“

Gopîcandra.

Skm. 1, 179.

कदा ते सागन्धं विततनवदूर्वाञ्चिततटी-
कुटीरे तीरे वा सवनमनु मन्वादिकथितैः ।
कथाबन्धिरन्धकरणकरणयामनियमा-
द्यमादुज्जम्भीतिं भगवति भवेयं प्रमुदितः ॥

„Wann werde ich, heilige Gangâ, in einer Hütte an deinem mit frischem Dûrvâ-grase besäten Gestade oder deinem Ufer selbst nach gebrachtem Opfer mich an Erzählungen, von Manu und anderen Weisen gedichtet, erfreuen, und durch Zähmung meiner verblendenden Sinne aller Furcht vor dem Tode baar beglückt werden?“

Gobhata.

Das Çp. führt zwei Verse von ihm an, das Skm. die folgenden drei: añjalisthâni pushpâni 5, 170. Çp. 10, 3. Indische Sprüche. — ete snehamayâ 5, 173. Zeitschrift 36, 378. — gâ-
dhatarabaddhamushtëḥ 5, 202. Indische Sprüche.

Janaka.

Skm. 1, 416.

उत्पलव इव किरणैः कुसुमित इव तारकाभिरयमिन्दुः ।
उदयत्युदयतटान्ते सुरतरिव शीतलकायः ॥

„Mit seinen Strahlen gleichsam Schösslinge treibend, mit den Sternen gleichsam voll von Blüten, steigt dieser Mond am Saume des Aufgangberges mit kühlem Schatten (Licht) empor und gleicht in allen Stücken dem Götterbaume.“

Jayanandin.

Skm. 4, 127.

इयत्पृथ्वीमात्रं तदनु च नभोमण्डलमिय-
दियान्पातालान्तो बलमपि पृथिव्यामियदिह ।

इति ज्ञात्वा कूपे विदितविषयो नायमपरः
परं मुग्धो भेकः प्रवसतररावं प्रकुर्वते ॥

„So gross ist das Maass der Erde und so gross dann der Umkreis des Aethers, so gross der Bereich der Unterwelt und so gross das Wasser auf der Erde. Der so im Brunnen das ganze Gebiet kennt, ist darum kein anderer als ein närrischer Frosch, der einen gewaltigen Lärm erhebt.“

Jhañjhânila.

Skm. 2, 733.

अद्रिष्वज्जनपुञ्जकानि जलदप्रायं च मूले दिशा-
मूर्ध्वं नीलवितानकल्पमवनी जम्बासलेपोपमम् ।
तीरे नीरनिधेस्तमालविटपिच्छायं च सायं शनि-
रत्नहृत्त्वमिसारिकाप्रियतमप्रेमानुकूलं तमः ॥

„Auf den Bergen schön wie ein Ball von Augensalbe, am Fuss der Weltgegenden wolkenhaft, am Himmel einem schwarzen Baldachin ähnlich, auf der Erde dem Schlamm eines Sumpfes gleich, am Gestade des Sees das Abbild von Tamâla-bäumen tragend, steigt abends allmählig die Finsterniss auf, und befriedigt die Wünsche des Geliebten eines zum Stelldichein berufenen Mädchens.“

Divâkaradatta.

Skm. 1, 254.

अधरमधरे कण्ठे कण्ठं सचाटु दृशोर्दृशा-
वलिकमलिके कृत्वा गोपीजनेन ससंभ्रमम् ।
शिशुरिति रुदन्कृष्णो वचःस्थले निहितो ऽचिरा-
न्निभृतपुलकः स्मेरः पायात्स्मरालसविग्रहः ॥

„Dem voller Unruhe, als er weinte, die Hirtinnen zärtlich Lippe an Lippe, Hals an Hals, Augen an Augen, Stirn an Stirn drückten und den sie endlich im Wahne er sei ein Kind an ihre Brust legten, möge Krishna euch schützen, dem dabei heimlich das Haar rieselte und dessen Körper in Wollust aufgelöst war.“

Dhanamjaya.

Skm. 3, 211.

घ्रातं तालफलाशया समयुगं विम्बभ्रमेणाधरो
दष्टः पाकविदीर्घदाडिमधिया लीढाः स्फुरन्तो रदाः ।

धाम्यती यमनिःसहानुविपिनं यद्विरसीमन्तिनी
निद्राया मुञ्जराहता मुञ्जरधिचिन्ता च शाखामृगैः ॥

„Die Gattin des Feindes (dieses Fürsten), während sie im Walde umhergeirrt und der Müdigkeit nicht länger mächtig eingeschlafen war, wurde von den Affen wiederholentlich gestossen und verspottet: denn in Erwartung Kokusnüsse zu finden hatten sie ihren Busen berochen, aus Verwechslung mit rothen Beeren in ihre Lippen gebissen, in der Meinung sie hätten einen reifen und aufgeborstenen Granatapfel vor sich ihre glitzernden Zähne gelect.“

Dhanapati.

Skm. 3, 205. Sarasvatik 1, 82.

श्रुत्वा यं सहस्रान्तं निवपुरात्त्रासेन निर्गच्छतां
शत्रून्नामवरोधनीयसखप्रसन्नद्वित्यत्पुटाः ।
शुभे सद्यनि पञ्चविन्दुपवने वाष्पां नवाशोदहि
क्रीडाद्रौ च सश्राद्धे विवसितवीर्यविमुक्ता इवः ॥

„Als die Feinde seine plötzliche Ankunft hörten, verliessen sie in Schrecken ihre Stadt und ihre Weiber schossen mit zurückgebogenem Nacken im stattlichen Hause, im knospenreichen Haine, am Teich voll junger Wasserlilien, auf dem grasigen Lusthügel ihre von Thränengüssen feuchten Blicke auf ihn ab.“

Dhanapala.

Skm. 1, 94. Sarasvatik. 2, 229.

चक्षीन्वक्षीन्वचिनमचिनं भक्ष भक्षेन्दुरिन्दु-
र्नङ्गा नङ्गोरग उरग इत्याकुलाः संधमेव ।
भूषादानोपकरणसम्प्रापसम्बापृताणां
नृत्यारम्भप्रस्थितिं शिवे पान्तु वाचो नखानाम् ॥

„Die Knochen die Knochen! die Haut die Haut! die Asche die Asche! den Mond den Mond! die Gangâ die Gangâ! die Schlange die Schlange! Mögen diese voller Hast gesprochenen Worte der Dienerschaft, welche beflissen war dem beim Beginn des Tanzes huldvollen Çiva seine Zierrathen zu geben und seine mannigfachen Werkzeuge ihm zukommen zu lassen, euch schützen.“

Skm. 4, 295. Çp. 69, 2.

पायं पायं पिब पिब पयः सिद्ध सिद्धाङ्गमङ्गं
भूयो भूयः कुरु कुरु सखे मख्यनीमख्यनानि ।

एषाशेषमशमपदुर्दुःखिताध्वन्यवन्धुः

सिन्धुर्दूरीभवति पुरतो मारवः पान्ध पन्थाः ॥

„Trinke trinke wiederholentlich Wasser und benetze benetze jedes einzelne Glied, tauche tauche, Freund, immer wieder ein und auf. Dieser Indus, der Freund betrübter Reisenden, der geeignet ist alle Ermüdung zu beseitigen, zieht sich zurück und vor dir, o Wanderer, liegt der Weg, der in die Wüstenei führt.“

N a v a k a r a.

Skm. 2, 778. Die erste Linie findet sich in Vâmana's Kâvyâlamkāravṛtti 3, 1, 12.

निरानन्दाः कीन्दे मधुनि परिभुक्तोन्मिश्रतरसे

वनेष्वम्बोजानामविहृतसुखेषु प्रतिहताः ।

इदानीं घृतानां मुकुलमधुषु प्रेमसरसा

नवीनेष्वाकृतं दधति परिगाढं मधुसिंहः ॥

„Unbefriedigt von dem Seime des Jasmins, den sie kaum genossen verlassen, zurückgestossen von den Wasserlilienwäldern, obgleich deren Genüsse unverändert geblieben sind, richten die Bienen jetzt liebedurchdrungen ihre ungetheilte Aufmerksamkeit auf den frischen Honig der Mangoknospen.“

Dieser Vers ist eine Variation eines viel besseren, welcher sich im Sarasvatik. 1, 80 findet:

निरानन्दः कीन्दे मधुनि विधुरो बालवकुले

न शाले शालम्बो लवमपि लवङ्गे न रमते ।

प्रियङ्गुः नासङ्गं रचयति न घृते च विचरति

सर्पङ्गुलीलीलाकमलमधुपानं मधुकरः ॥

„An dem Honig des Jasmins keine Freude habend, dem jungen Bakula abgeneigt, nicht ruhend auf dem Çâla, ergötzt die Biene sich nicht im mindesten am Nelkenbaum; sie tritt in keine Verbindung mit dem Fenchel, noch wandelt sie auf dem Mangobaum umher, weil sie sich erinnert den Seim von dem Lotus getrunken zu haben, welchen Lakshmi zum Spiele in der Hand trägt.“

N â k o k a.

Skm. 4, 126.

अयि नदय निक्कामं दर्दुराः किं सुवर्ण-

सुतिभवमुपनीता नूतनैर्वारिपूरीः ।

अयमचिरविनाशी शोचनीयस्तु भावी
स चिरमवटसीन्नि प्राप्य एव क्रमो वः ॥

„Weshalb, o Frösche, schreit ihr nach Herzenslust, weil ihr durch plötzliche Wasserfluthen in den Zustand goldgelben Glanzes versetzt seid? Dieser wird in Bälde verschwinden, aber von euch bedauert werden: und ihr werdet wie vordem am Rande der Pfütze einhergehn.“

Skm. 4, 266.

आयातिसाङ्गशिशिरा नवपङ्क्तवानि
स्निग्धानि मुग्धसुरभिः स्तवकप्रबन्धः ।
स्त्रित्वा फलानि सदृशानि विधेहि मा वा
दृष्ट्वैव ते मुखमशोक वयं विशोकाः ॥

„Dein Schatten ist äusserst dicht und kühl, deine frischen Zweige sind lieblich, deine eng zusammenhängenden Blumenbüschel reizend und duftig; ob du stehend entsprechende Früchte gewährest oder nicht, sind wir, o Açoka, sobald wir dein Gesicht erblickt, frei von Sorgen.“

Skm. 4, 181.

नाभ्यस्तमाक्रमणमङ्कुरिता न दंष्ट्राः
स्फीतं न वर्ष्म नखरैर्द्रुहिमा न लब्धः ।
नादस्तथापि मृदुरेव स को ऽपि सिंह-
शावस्त्य येन विमदाः करिणो भवन्ति ॥

„Zwar hat der junge Löwe die Kunst des Angriffs nicht geübt, seine Hanzähne sind noch nicht hervorgesprossen, sein Körper ist nicht vollgewachsen, seine Klauen sind noch nicht fest; dennoch hat er ein gewisses dumpfes Gebrüll, worüber den Elephanten alle Lust vergeht.“

Skm. 4, 271.

पुष्पं रचतु कण्टकैः परिमलेनानन्दयत्केतकी
किंचासी पनसः सुधासहचरस्वादतिह्वयं फलम् ।
नामोदः कुसुमे फलेषु न रसस्तत्किं मुधा शाख्यले
काण्डं निर्भरमावृणोषि विषमैरा मूलतः कण्टकैः ॥

„Der Pandanus mag seine durch ihren Wohlgeruch entzückende Blüte, und der Brotfruchtbaum seine wegen ihres ambrosiagleichen Geschmacks überaus mundende Frucht mit Dornen schützen;

deine Blüte hat keinen Geruch, deine Früchte haben keinen Geschmack; weshalb umgibst du deshalb zu keinem Zweck, o Çâlmali, deinen Stamm bis zur Wurzel mit dichten schlimmen Dornen?"

Skm. 4, 186.

शक्तिर्नाक्रमणस्य दन्तनखरं तूष्णलमासावलि-
ग्लानं लोचनमन्धमुद्धतवलिध्यासङ्गशीर्णं वपुः ।
तद्भोः क्रीडत कुञ्जराधिपतयः स्वहृन्दमन्तर्मृगाः
कम्पं मुञ्चत केसरी विधिवशात्प्राप्तो जरादुर्दशाम् ॥

„Er hat keine Kraft mehr zum Angriff, seine Zähne und Nägel sind schlaff in Folge des entwurzelten (Nerven-)Fleisches, sein Auge ist blöde, sein Körper geschwächt durch das Vorhandensein hoher Falten¹⁾. Spielet denn, ihr Elefantenfürsten nach Belieben, und, ihr Gazellen, lasst die Furcht im Herzen schwinden: der Löwe ist durch den Willen des Schicksals dem Unglück des Greisenalters anheimgefallen.“

Skm. 4, 267.

सन्तु स्वांदुफलाः शतं परिमलस्राघ्यप्रसूनावली-
संबाधाश्च शते वसन्तसमये वैशेषिकाः शाखिनः ।
उत्फुल्लस्तवकस्रगुञ्जलनवप्रोत्खेलवह्निर्यथा
कङ्क्रेल्लिः श्रियमस्य पुष्पति तथा कः प्रेक्षणीयो ऽपरः ॥

„Im Frühling mag es ein Hundert vorzügliche Bäume geben, welche süsse Früchte und eine Fülle von durch Duft lobenswerthe Blüten haben; aber welcher andere Baum ist zu sehn, der den Lenz so verschönert wie der Açoka? denn er trägt einen Kranz von aufgeblühten Blumenbüscheln und an ihm ranken sich frische und strahlende Schlingpflanzen empor.“

Skm. 4, 246.

सर्वार्थिनामभिमतानि फलन्नपि त्वं
कल्पावनीरूढं न मानवतामुपास्यः
यस्मात्त्वया न विहितो विदुषां विशेष-
क्षेपामकारि विफलः सकलः प्रयासः ॥

„Obwohl, du, Wunderbaum, allen Bedürftigen ihre Wünsche gewährest, so verdienst du keine Huldigung von ehrenhaften Männern.“

1) Diese Uebersetzung scheint mir nicht sicher.

Da du keine Bevorzugung der Weisen zeigst, so sind alle Bemühungen derselben fruchtlos.“

Nâcoka.

Skm. 4, 122.

एतस्मै वाङ्मुलिक नार्पय मन्त्रदर्पा-
दास्ते निवाङ्मुलिमयं खलु कोपिसर्पः ।
अथैव यस्मै विषमेण विषेण दग्धा-
स्ते स्वादृशा निरसवः पतिताः सहस्रम् ॥

„O Giftkundiger, lege im Wahn auf die Macht deiner Sprüche dieser Schlange deinen Finger nicht in den Mund, denn sie ist reizbar. Von ihrem gefährlichen Gift verbrannt sind bereits Tausend deinesgleichen leblos hingestürzt.“

Pañcākshara.

Skm. 3, 247.

अनन्तासी कीर्तिः कविकुमुदबन्धोः चित्तिपंते-
स्त्रिलोकीयं बुद्धा तदिह कथमस्माः स्थितिरिति ।
मुधेयं वः शङ्का कलयत कियदर्पणतलं
विशाला किं तच्च स्फुरति न कवीन्द्रप्रतिष्ठतिः ॥

„Unendlich ist der Ruhm des Königs Kavicandra, diese drei Weltreiche aber sind winzig, wie kann er deshalb in ihnen Raum finden? Eure Besorgniss ist grundlos, erwägt wie klein die Fläche eines Spiegels ist, erglänzt darin nicht das mächtige Ebenbild des Dichterfürsten?“

Bâhvaṭa.

Skm. 2, 127.

कस्यान् स्नायसि मालतीव मृदितेत्वासीवने पृच्छति
व्यक्तं नोदितमार्तयापि विरहे शासीनया बालया ।
अश्लोर्वाष्पभरं निगृह्य कथमप्यालोकितः केवलं
किञ्चित्कुट्मलकोटिभिन्नशिखरसूतद्रुमः प्राङ्मुखे ॥

„Weshalb welkst du wie eine zertretene Jasminblüte hin? Als die Freundinnen diese Frage an sie richteten, gab die bescheidene Jungfrau, obgleich die Trennung von dem Geliebten ihr Pein verursachte, keine ausdrückliche Antwort, sondern ihre Thränenfluth mit Macht unterdrückend, blickte sie nur den im Hofe stehenden Mangobaum an, dessen Gipfel unter der Wucht der Knospen fast zu brechen drohte.“

Bhaṭṭa.

Skm. 2, 73.

अम्बा शैते ऽच वृद्धा परिणतवयसामग्रणीरच तातो
 निःशेषागारकर्मभ्रमश्चिह्नतनुर्गर्भदासी तथाच ।
 अस्मिन्पापाहमेका कतिपयदिवसप्रोषितप्राणनाथा
 पान्वायेत्यं युवत्वा कथितमभिमतं व्याकृतिव्याजपूर्वम् ॥

„Hier schläft meine bejahrte Mutter und hier mein Vater, der Betagten Aeltester, hier das Stubenmädchen, von der Ermüdung der häuslichen Arbeiten erschöpft, ich elende bin allein, denn mein Gatte ist vor etlichen Tagen verreist. Auf diese Weise gibt die junge Frau dem Wanderer unter dem Anschein einer langen Auseinandersetzung ihren Wunsch zu verstehn.“

Bhaṭṭa Cūṇitaka.

Skm. 2, 691.

यत्नात्संगममिच्छतोः प्रतिदिनं दूतीकृताश्वासयो-
 रन्योन्यं परिशुष्यतीरवसरप्राप्तिस्पृहां तन्वतोः ।
 संकेतोन्मुखयोश्चिरात्कथमपि प्राप्ते क्रमाद्दर्शने
 यत्सौख्यं नवरक्तयोस्तदणयोस्तत्वेन साम्यं ब्रजेत् ॥

„Welche Wonne lässt sich mit der zweier jungen Neuverliebten vergleichen, welche ängstlich ein Zusammentreffen wünschten, täglich durch eine Botin einander Trost zusprachen, nach einander schmachteten, den Wunsch hegten eine günstige Gelegenheit zu bekommen und auf eine Zusammenkunft warteten, wenn sie zuletzt wenn auch mit Schwierigkeit einander zu Gesicht bekommen?“

Bharvu.

Skm. 2, 455.

विकल्परचिताकृतिं सततमेव तां वीचसे
 सहासमभिभावसे समुपगूहसे सर्वथा ।
 प्रमोदमुकुलेषु पियसि चैतदस्मा मुखं
 तथापि च दिवानिशं हृदयं हे समुत्कण्ठसे ॥

„Mein Herz, du stellst dir ihre Gestalt nach Belieben vor und blickst sie beständig an, du redest sie lachend an und umarmst sie innig, du saugst mit vor Wonne geschlossenen Augen ihr Gesicht ein: und dennoch sehnst du dich Tag und Nacht nach ihr.“

Dieses ist derselbe Dichter, dessen Name in der Çp. Bharchu geschrieben wird.

Bhâravi.

Skm. 1, 163. Sarasvatik. 2, 81. Kâvyapr. 189. Alankâratilaka fol. 10b. 23b. Sâhityad. 264. Der Text ist nach den ersten zwei Quellen gegeben.

येन ध्वस्तमनोभवेन बलिचित्कायः पुरास्त्रीकृतो
यो गङ्गां च दधे ऽन्धकचयकरो यो बर्हिपत्नप्रियः ।
यस्माद्गङ्गाः शशिमच्छिरो हर इति सुखं च नामामराः
सो ऽवादिष्टभुजंगहारवलयस्त्वा सर्वदोमाधवः ॥

„Möge zu allen Zeiten der Gemahl der Umâ dich schützen, der zum Halsband und zur Armspange sich eine Schlange erwählt hat. Er hat vormals den Liebesgott vernichtet, den Körper Vishnu's als Geschoss gebraucht. Er hat den Andhaka getödtet, er trägt die Gaṅgâ und ist der Vater des Skanda. Von ihm sagen die Götter, dass er auf dem Haupte den Mond führt, und seinen preisenswerthen Namen nennen sie Hara.“

Die Strophe lässt sich, freilich in abgeschmackter Weise, auch auf Vishnu beziehen. Dann ist zu theilen: dhvastam ano abhavana, strikṛito, yo 'gaṃ gâṃ, çaçimath-çirohara, diṣṭabhujaṅ-gahâ ravalayas, sarvado mādhaveḥ.

Skm. 1, 331.

सोदेगं करिच्छत्तिवाससि भवद्वीडान्वितं ब्रह्मणि
वैलोकीकगुरावनादरवलत्तारं शचीमर्तरि ।
चासामीलितपद्म भास्वति लसत्प्रेमप्रसन्नं हरौ
चीरोदोत्थिया त्रिया विनिहितं चक्षुः शिवायास्तु वः ॥

„Zum Heil gereiche euch das Auge der Lakshmi, welches sie, aus dem Milchsee hervorgekommen, voll Unruhe auf den mit einer Elephantenhaut¹⁾ bekleideten Çiva, mit augenblicklicher Verlegenheit auf Brahman, mit vor Geringschätzung sich wendendem Augenstern auf den einzigen Gebieter der drei Welten den Gatten der Çaci, mit vor Schrecken gesenkten Wimpern auf die Sonne, mit aus anbrechender Liebe hervorgehender Freundlichkeit auf Hari richtete.“

Mâdhavasena.

Skm. 4, 238. Gemeint ist der Nachfolger von Lakshmanasena, der in Bengalen im Jahre 1136 regierte. Beginnend mit Ballâla finden sich in dieser Anthologie Verse von allen Sena.

1) Die Elephautenhaut bei Çiva ist neu.

यच्चाण्डालगृहाङ्गनेषु वसतिः कीलेयकानां कुले
 जम्ब स्तोदरपूरणं च विघर्षेर्न स्पर्शयोम्ये वपुः ।
 उच्छृष्टं सकलं त्वयाद्य शुनक बोणीपतेराज्ञया
 यत्नं काञ्चनशृङ्खलावलसितः प्रासादमारोहसि ॥ ¹⁾

„Dass dein Heim im Hinterhof eines Cāṇḍāla lag, dass deine Geburt aus dem Hundegeschlecht kommt, dass du deinen Bauch mit Ueberbleibseln fülltest, dass dein Körper zu elend war um berührt zu werden: alles das, o Hündchen, hast du heute rein fortgewischt, wo du auf königlichen Befehl mit einer goldenen Kette gegürtet die Stufen des Palastes hinansteigst.“

Mārjāra.

Skm. 2, 702.

प्रत्यूषे मुखसन्निधौ गृहशुके तप्तद्रोवल्पितं
 प्रस्रोतुं परिहासकारिणि पदैरर्धोदितैर्यते ।
 क्रीडासारिकया निरीय निभृतं चातुं चपार्थं वधूं
 प्रारब्धः सहसैव संभ्रमकरो मार्जारगर्जारवः ॥ ²⁾

„Als am frühen Morgen in Gegenwart der Schwiegereltern der zu einem Spass aufgelegte Hauspapagei mit halbgesprochenen Worten versuchte diese und jene im Nachtgeheimniss geflüsterte Rede zu verrathen: da versteckte sich unbemerkt die zum Spiel gehaltene Sârikâ und fing, um die beschämte Frau zu retten, plötzlich ein jenen erschreckendes Katzengeheul an.“

Des Dichters Name ist in die Strophe verflochten.

Mitra.

Skm. 2, 304.

सखी निर्विलम्बा स च सहचरो ऽत्यन्तचपलः
 कृतो मुग्धे दुग्धे किमिति वृषदंशः प्रहरिकः ।
 सुवर्णं स्व चक्षुः फलति न विलम्बस्व कुलटा-
 कुलोत्पातः शातक्रतवमचलं चुम्बति शशी ॥

„Deine Freundin kennt keine Scham und dein Geliebter ist sehr leichtsinnig, weshalb hast du, Thörichte, die Katze zum Wächter über die Milch bestellt? Das eigene Auge trägt Gold

1) १ unmr̥ṣhtam conj. tan mr̥ṣhtam AB.

2) bhayārtam A. pr. m. und B.

ein, zögere nicht, schon küsst das Meteor aller Buhlerinnen, der Mond, den Berg des Çatakratu.“

Lalitoka.

Skm. 1, 466.

वन्दे देवमनङ्गमेव रमणीनेचोत्पलच्छत्रना
पाशेनायतिशासिना सुनिविडं संयम्य लोकचयम् ।
येनासावपि भक्षणाश्रिततनुर्देवः कपाली वला-
त्प्रेमक्रुद्धनगात्मजाङ्घ्रिविनतिक्रीडाव्रते दीक्षितः ॥

„Ich preise den körperlosen Gott, der mit dem langgestreckten Seile, welches das Scheinbild der Lotusaugen der Schönen ist, die Dreiwelt aufs engste gefesselt hat. Von ihm wurde auch der einen Schädel führende Gott, dessen Leib mit Asche bedeckt ist, gewaltsam mit dem scherzhaften Gelübde vertraut gemacht zu den Füßen der liebezürnenden Bergtochter sich zu schmiegen.“

Vasuratha.

Skm. 1, 232.

निःस्पन्दं गिरिकन्दरेषु विपिनछायासु मूर्च्छासं
साश्रं पञ्चवटीतटीषु तटिनीतीरेषु तीव्रव्यथम् ।
काकुत्स्थं तदवस्थमाधिविधुरं वृद्धा तडिद्धावतो
मन्त्रे मन्त्रुभरैरभेदि हृदयं गाढं घनानामपि ॥

„Als die Wolken sahen, dass Râma in den Berghöhlen regungslos, im Schatten der Wälder von Ohnmacht erschöpft, am Saume der Pañcavaṭī thränenvoll, am Ufer der Flüsse von heftigem Schmerz ergriffen, in solchen Zustand versetzt und von Sorgen niedergedrückt war, da brach, meine ich, auch ihr starkes Herz vor grossem Leide.“

Vâgvîṇa.

Skm. 2, 12.

अतन्त्री वाम्बीणा सनयुगलमयीवकलशा-
वगञ्जं वृद्धं नीलोत्पलदलमपत्त्रोदकदली ।
अकाण्डा दोर्वशी वदनमकलङ्कः शशधर-
सदस्यासाक्षं भुवनविपरीतं घटयति ॥

„Die Stimme eine Laute ohne Saiten, das Brüstepaar zwei Krüge ohne Hals, ihr Auge das Blatt einer blauen Wasserlilie ohne Lotus, ihre Hüften eine Banane ohne Blätter, die Schlingpflanze ihrer

Arme ohne Absätze, das Gesicht ein fleckenloser Mond: alles dieses der Natur entgegengesetzte schafft ihre Jugend.“

Der Dichter hat seinen Namen, wie dies auch andere oft thun, in die Strophe eingeführt.

Vibhâkaraçarman.

Skm. 2, 613.

कामाननाधररसामृततृष्णयेव
बिम्बं पपात शशिनो मधुभाजने यत् ।
निःशेषिते मधुनि खल्वितचित्तवृत्ति
तत्तद्व्याख्यायितकान्तितया विनष्टम् ॥

„Die Scheibe des Mondes, welche gleichsam aus Durst nach dem Nektar der Lippen des reizenden Mädchens in den Trinkbecher geglitten war, verschwand wieder, als es den Meth ausgeleert hatte, tiefbeschämt von der Anmuth des Lotus seines Gesichts besiegt zu werden.“

Vibhoka.

Vergleiche Suvibhoka, dem die Strophe niḥçeshacyutacandanam in den Indischen Sprüchen angehört.

Skm. 4, 34. Çp. 62, 19.

अथे वारां राशे कुलिशकरकोपप्रतिभया-
दयं पद्मप्रेम्णा गिरिपतिसुतस्त्वामुपगतः ।
त्वदन्तर्वासवो यदि पुनरयं बाहवशिखी
प्रदीप्तः प्रत्यङ्गं स्वपयति ततः को ऽस्य शेरसम् ॥

„O Meer, dieser Sohn des Bergfürsten¹⁾ hat im Vertrauen auf sein freundschaftliches Verhältniss aus Furcht vor dem Zorn des donnerkeilführenden Gottes sich zu dir begeben. Wenn jedoch das in dir wohnende Höllenfeuer flammend alle seine Glieder beschädigt, bei wem soll er dann Schutz suchen?“

Skm. 2, 106. Çp. 91, 7.

यासां सत्यपि सङ्गुह्यानुसरणे दोषानुबन्धः सदा
याः प्राणान्वरमर्पयन्ति न पुनः संपूर्णदृष्टिं प्रिये ।
अत्यन्ताभिमतो ऽपि वसुनि विधिर्यासां निषेधात्मक-
सास्त्रीलोकविलसत्प्रकृतयो वामाः प्रसीदन्तु वः ॥

1) Der Maināka.

„Die, obwohl nach guten Eigenschaften suchend, stets Fehlern anheim fallen — die lieber ihr Leben zu Grunde als ihren vollen Blick auf den Geliebten richten — die selbst bei dem Dinge, das sie am meisten begehren, sich zurückstossend benehmen: mögen diese Frauen, deren Wesen in den drei Welten nichts ähnliches hat, sich euch freundlich erweisen.“

Die Çp. liest in α doshânurâgaḥ bhṛiçam. δ lautet: tattatke-
lishu dakshinâ api sadâ vâmâ jayanty eva tâḥ.

Vishṇuhari.

Skm. 2, 712.

शक्वार्चनः सुचिरमीक्षणपङ्कजेन
काम्मीरपिण्डपरिपाटलमण्डलश्रीः ।
ध्वान्तं हरत्नमरनायकपालितायां
देवो ऽभ्युदेति दिशि वासरबीजकोशः ॥

„Eben steigt der Gott, welcher die Samenkapsel des Tages ist, die schöne Scheibe blassroth wie ein Stück Safran, die Finsterniss verscheuchend in der von Indra behüteten Weltgegend auf, und kann geraume Zeit von dem Lotus unserer Augen verehrt werden.“

Vaidyagadâdhara.

Skm. 4, 345.

अयि शाकुनिक हतो ऽवलिरितरे न कतीह जीवनोपायाः ।
इत्वा शुक्रान्किमेतद्विपिनमसारस्वतं कुरुषे ॥

„O Vogelfänger, ich falte meine Hände vor dir, wie viele andere Erwerbszweige gibt es nicht in der Welt! Weshalb entziehst du durch Tödtung der Papageien diesem Wald die Göttin der Beredsamkeit?“

Vaidyajîvadâsa.

Skm. 1, 400.

य एष प्रह्रूषे रविकुररमासोक्त्य पुरतो
नभःपारावारं न्यविशत भयादिन्दुशफरः ।
स सायं निःशङ्कश्चटुसतरतारार्भकश्रुति-
चरन्मन्दं मन्दं तिमिरवसनीलीमुदयते ॥

„Derselbe Mond-Karpfen, der bei Tagesanbruch, den Sonnen-Seeadler in der Nähe erblickend, vor Angst in das Himmelsmeer eintauchte, geht abends von hundert flinken Sternenfischchen begleitet auf und fährt langsam langsam in dem Indigo der Finsternissfluth umher.“

Vasukalpadata.

Skm. 2, 883.

ईषत्तोमशभावभाजि कपिशशामानुबन्धहवी-
 लिप्तत्वच्च चकोरकीरहरितोन्मेषीणि माषीलताः ।
 एतास्तर्क्य बासवानरवधूहस्तांगुलीलब्धिम-
 स्पर्धावन्ति फलानि विधत्ति परीणामाभिरामश्रियः ॥ ¹⁾

„Sieh diese Bohnenstauden, bei der Reife voll lieblicher Schönheit, tragen Früchte, welche ein wenig hehaart sind und deren Haut durch die Verbindung von röthlicher und schwarzer Farbe fleckig ist. Diese Früchte öffnen sich den Rebhühnern, Papageien und Tauben und wetteifern von den Fingern von Kindern, Affen und Frauen gesammelt zu werden.“

Skm. 1, 16.

शिल्पं त्रीणि जगन्ति यस्तु कविता त्रिवेदी गुरो-
 र्यज्ञे चिपुरव्ययं चिपयगा यक्षूर्ध्वं मास्त्रायते ।
 चीन्कास्तानिव वीचितुं वहति यो विस्फूर्जदृष्ट्या चयं
 स वैगुणपरिहृदो विजयते देवस्त्रिशूलायुधः ॥

„Heil dem von den drei Grundeigenschaften begleiteten, den Dreizack als Waffe führenden Gotte, dessen Kunstwerk die Dreiwelt ist, der als Lehrer das Vedendrei gedichtet, der den Dreiburgendämon vernichtet hat, auf dessen Haupt die auf drei Strassen fließende Gangâ einen Kranz bildet, der um gleichsam die drei Zeiten zu übersehn drei hervortretende Augen führt.“

Virabhadra.

Skm. 3, 212.

कुर्व तद्वत् गृहास्तां तल्पवृद्धिं तृणेषु
 त्वच्च निवसनवाञ्छामन्नतृष्णां फलेषु ।
 इति विनयति देव प्रेयसी त्वद्रिपूणा-
 मभिनववनवासोद्देगमुग्धा किराती ॥

„Lenke das Trachten nach einem Hause auf die Bäume, die Absicht ein Bett zu bekommen auf die Gräser, den Wunsch nach Kleidung auf Baumrinde, das Verlangen nach Nahrung auf Früchte. So belehrt, o König, eine wilde Bergbewohnerin die durch die

1) harita scheint mir des Verszwangs willen für hārīta zu stehn.

Unruhe über den ihr neuen Aufenthalt im Wald bestürzte Gattin deiner Feinde.“

Çubhankara.

Skm. 1, 263. Padyâvali 148. Kṛishṇakarnāmṛita 2, 69.

एते लक्ष्मण जानकीविरहिणं मां खेदयन्त्वम्बुदा
मर्माशीव च घट्टयन्त्वसममी क्रूराः कदम्बानिलाः ।
इत्वं व्याहतपूर्वजन्मविरहो यो राधया वीक्षितः
सर्वं शङ्कितया स वः सुखयतु स्वप्नायमानो हरिः ॥

„Diese Wolken, Lakshmaṇa, peinigen mich, weil ich der Sītâ beraubt bin, und diese von den Kadambabäumen herkommenden Lüfte erschüttern gleichsam meine Gelenke. Möge Kṛishṇa, der so im Traume von der Trennung in einer früheren Geburt sprach und in Folge von der eifersüchtig besorgten Râdhâ angeblickt wurde, euch beglücken.“

Skm. 1, 277. Çp. 4, 36.

को ऽयं द्वारि हरिः प्रयाद्युपवनं शाखामृणेशाच किं
कृष्णो ऽहं दयिते विभेमि सुतरां कृष्णः कथं वा नरः ।
मुग्धे ऽहं मधुसूदनो ब्रज लतां तामेव पुष्पान्विता-
मित्वं निर्वचनीकृतो दयितया ह्रीणो हरिः पातु वः ॥ १)

„Wer ist an der Thüre? — Hari (ein Affe)! — Geh in den Hain! was hat ein Affe hier zu thun? — Geliebte, ich bin Kṛishṇa (schwarz). — Ich bin in grösster Furcht, wie kann ein Mann nur schwarz sein? — Liebe, ich bin Madhusûdana (eine Biene). — So eile zu jener blühenden Schlingpflanze. — Möge Hari, der in dieser Weise zu seiner Scham von der Geliebten zum Schweigen gebracht wurde, euch behüten.“

B. nennt den Dichter in beiden Stellen irrthümlich Çubhāṅka.

Çp. 120, 12.

एष स्वर्गतरङ्गिणीजलमिसहिग्दन्तिदन्तबुति-
र्भञ्जद्रावतकुम्भविधमधरः शीतांशुरभ्युन्नतः ।
इसीयत्वमलाम्बुजीयति लसद्भिष्ठीरपिष्ठीयति
स्फारस्फाटिककुण्डलीयति दिशामण्डकन्दीयति ॥

„Der aufgestiegene Mond, glänzend wie die Zähne der Welt-elephanten, welche sich im Wasser der himmlischen Gaṅgâ ver-

1) Çp. rādhe 'ham. tām eva tanvim ale.

sammelt haben, schön wie ein niederfallender Krug aus Silber, gleicht (an Weisse) einem Schwan, einem fleckenlosen Lotus, einem Ball schimmernden Schaumes, einem grossen Ring von Krystall, und bildet einen Knollen von Wonne für die Weltgegenden.“

Çobhâka.

Skm. 1, 233.

अनुवनमनुशीलं नाम नालोक्य सीतां
प्रतिदिनमतिदीनं वीक्ष्य रामं विरामम् ।
गिरिरश्मनिमयो ऽयं यस्तदा न द्विधाभू-
त्स्थितिरपि न विदीर्णा सापि सर्वसहिव ॥

„Der Berg muss aus Kiesel bestanden haben, welcher nicht in zwei Stücke ging, und die Erde muss allertragend gewesen sein, welche sich nicht spaltete, als sie den gattinberaubten Râma sahen, der weder im Walde noch auf den Hügeln Sîtâ findend jeden Tag tiefbetrùbt war.“

Tirabhuktîya Sarveçvara.

Skm. 4, 356.

पन्थाः प्रज्वलितः स्फुरन्ति पुरतः क्रूराः कृशानुत्थिषः
कान्तारद्रुमघर्मदीधितिरपि बोमार्धमारोहति ।
अस्माभिः अमविद्वलिरिह तदेष्टायासमालम्बिभि-
र्न ज्ञाताः परितः किरातशिविरव्याप्ता वनश्रेण्यः ॥

Incidit in Scyllam.

„Der Weg steht in lichter Lohe, vorn zucken entsetzliche Feuerflammen, auch der Brand der Forstbäume steigt bis zur Mitte des Aethers empor; und ich unseliger, der von Müdigkeit erschöpft hier auf den Schatten der Bäume vertraute, habe nicht gesehen, dass die Waldwege ringsum von Zelten der Hochländer besetzt seien.“

Haridatta.

Skm. 1, 405.

अथमुदयमहीध्रधातुरनिरक्षकरावणिताम्बराभिरामः ।
वितरसि न दृशौ कृशाङ्गि तारामिव दिवि वन्दितुमिन्दुरभुदेति ॥

„Da geht der Mond (erhebst du, Schlanke, nicht deine Augen?) am Himmel, den er mit den von den rothen Erzen des Aufgangsbeargs gerötheten Strahlen rosenroth gefärbt hat, lieblich auf um gleichsam der Sternengöttin seine Huldigung darzubringen.“

Skm. 3, 121.

कियत्पदं विष्णुपदं मम क्रमे धरा वराकी च पयोधिरोधिता ।
इतीव हेलाविनतोऽर्कधरः करोत्ययं मण्डलिकारयं हयः ॥

„Wie viel Schritt misst der Luftraum für meinen Lauf? die Erde ist zu armselig, weil sie durch den Ocean umfriedet ist. So gleichsam denkend senkt das Ross ohne weiteres seinen langen Nacken und rennt im Kreise herum.“

Strophen von anonymen Dichtern.

Skm. 2, 757.

अङ्कुरिते पक्षविते कोरकिते विकसिते सहकारे ।
अङ्कुरितः पक्षवितः कोरकितो विकसितश्च मदनः ॥

„Keimt und sprosst und knospt und erblühet der Mango, keimt und sprosst und knospt und erblühet die Liebe.“

Skm. 2, 157. Dr. 4, 27. Çp. 107, 14 (Amarûka). Padyâvali 360 (Rudra).

अक्षिन्नं नयनाम्बु बन्धुषु कृतं चिन्ता गुह्योऽर्पिता
दत्तं दैव्यमशेषतः परिचने तापः सखीष्वाहितः ।
अथ चः परिनिर्वृतिं व्रजति सा चासौः परं खिद्यते
विश्रब्धो भव विप्रयोगजनितं दुःखं विभक्तं तथा ॥

„Die unversiegleiche Thränenflut liess sie ihren Verwandten, die Sorge überlieferte sie ihren Eltern, die Trauer gab sie ohne Rückhalt ihrer Dienerschaft, die Pein vertraute sie ihren Freundinnen. Heute oder morgen kommt sie zu völliger Ruhe, nur von Seufzern wird sie noch gequält. Sei getrost: der durch die Trennung von dir verursachte Schmerz ist als Erbschaft von ihr vertheilt.“

Skm. 2, 740.

अतिपीता तमोरात्री तनीयान्वोदुमचमः ।
वमतीव शनैरेव प्रदीपः कञ्जसङ्घातः ॥

„Diese Leuchte zu klein um die im Uebermasse getrunkene Finsterniss zu ertragen speit sie gleichsam unter dem Scheine des Lampenrusses allmählig wieder aus.“

Skm. 1, 443.

अन्धीनीरन्ध्रपीनस्तनतटसुठनायासमन्दप्रचारा-
चाङ्गुलासयन्तो द्रविडवरवधूहारधम्मिल्लभारान् ।

विघ्नतः सिंहलीनां मुखकमलवनं केरलीनां कपोलं
चुम्बन्तो वान्ति मन्दं मलयपरिमला वायवो दाक्षिणात्याः ॥

„Langsamen Zuges weil ermüdet durch das Rollen auf dem breiten und dicken Busen der Andhra-Frauen, rüttelnd an der schönen Wucht der Perlenschnüre und Haartrachten der Schönen von Dravida, einwitternd den Antlitzlotuswald der Sinhala-Weiber, küssend die Wangen der Keralinnen, wehen leise die sandelduftenden Südwinde.“

Skm. 2, 263.

अभ्याश्रितचूतषण्डगहनस्थानादितो गेहिनि
ग्रामं कंचिदवृषकं विरहिणी तूर्णं वधूर्नीयताम् ।
अचायान्धचिरेण कोकिलकुलव्याहारसङ्कारिणः
पान्धस्त्रीजनजीवितैकहरणप्रौढाः पुरो वासराः ॥

„O Hausmutter, führe schnell deine verlassene Schwiegertochter von dieser Stelle, in deren Nähe sich eine dichte Gruppe von Mangobäumen befindet, nach einem baumlosen Ort fort. Hier kommen bald die Tage herbei, die ertönend von dem Gesang der Kokila-schwärme es einzig darauf abgesehen haben den Gattinnen der abwesenden Wanderer das Leben zu rauben.“

Skm. 2, 525.

अमी कारागारे निविडनलिनीनालनिगडै-
निबध्यन्तां हंसाः प्रथमविसकन्दाङ्कुरभिदः ।
नवे वासन्तीनामुदयिनि वने गर्भकलिका-
छिदो निर्धार्यन्तां परभृतयुवानो मदकलाः ॥

Die Liebeskranke spricht.

„Jene Gänse, welche die ersten Keime der Lilienfasern zerbrechen, müssen mit festen Ketten aus Lotusstengeln gebunden und in einen Kerker gethan werden, und die vor Liebe flötenden Kokila, welche in dem sich neu erhebenden Wald von Jasmin die Samenkelnche zerpfücken, sollen fortgewiesen werden.“

Skm. 2, 70.

अम्ब अश्रु यदि त्वया हतशुकः संवर्धनीयस्तदा
लीहं पञ्जरमस्तु दुर्नयवतो गाढान्तरं कारय ।
अक्षिणं बदरीनिकुञ्जकुहरे संलीनमन्विष्यती
दृष्टा यत्नं भुञ्जन्मेन तदतिश्रेयः किमेभिः क्षतैः ॥

„Liebe Schwieger, wenn du diesen leidigen Papagei grossziehen willst, so lasse für den Taugenichts einen festen eisernen Käfig anfertigen. Heute hatte er sich in einem Loche des Gebüsches von Judendorn versteckt, und als ich ihn suchte, war es ein grosses Glück, dass ich nicht von einer Schlange (einem Liebhaber) gebissen wurde. Denn was wollen diese unbedeutenden Wunden sagen?“

Skm. 2, 358.

अथ ते विद्रुमहायो मरुदेश इवाधरः ।
करोति कस्य नो मुग्धे पिपासातरसं मनः ॥

„Wessen Seele macht, o Schöne, diese deine korallenfarbene Lippe, wie eine Wüstenei ohne Bäume und Schatten, nicht durst-erregt?“

Skm. 4, 153.

अथमिह मुग्धो मधुपः परिहृतसहकारमञ्जरीपुञ्जः ।
असरसमरसमसारं शाखोटकविटपमनुसरति ॥

„Diese närrische Biene meidet die zahlreichen Blüthenzweige des Mango und sucht die krumme, geschmacklose, nichts werthe Ranke des Çâkhotaka auf.“

Skm. 5, 366.

अथे केयं धन्या धवलगृहवातायनगता
तुलाकोटिक्राणैर्विषमविशिखं जागरयति ।
पुरा या प्राणेशे गतवति कृता पुष्पधनुषा
शरासारै रात्रिदिवमहप्रमुञ्जागरकृशा ॥

„O wer ist die glückliche, welche an das Fenster des weissen Hauses getreten mit dem Klang ihrer Spangen den Gott der Liebe erweckt? Als ihr Gatte in die Ferne gezogen war, wurde dieselbe ohne Erbarmen Tag und Nacht von dem Pfeilregen des Liebesgottes schlaflos und hager gemacht.“

Derselbe Vers lautet in Çp. 110, 5.

अथे केयं सीना धवलगृहवातायनतले
तुलाकोटिक्राणैः कुसुमशिखं जागरयति ।
अहो नेचदम्बं विलसति विलङ्घ्य श्रुतिपथं
कथं न वैलोकां जयति मदनः कीरवदनः ॥

Skm. 4, 140.

अशोकं शोकार्तः किमपि बकुले व्याकुलमना
निरामन्दः कुन्दे सह च सहकारिर्न रमसे ।
कुसुमे विग्रस्य यदिह भवसे कण्टकशतै-
रसंदिग्धं मुग्ध भ्रमर भवितासि चतवपुः ॥

„Wenn du auf dem sorgenbannenden Açoka sorgenvoll, auf dem Bakula ganz bestürzten Sinnes, auf dem Jasmin freudlos, auf den Mangobäumen unvergnügt bist, hingegen mit dem Saffranbaum dich vertraulich befasst: so wirst du, thörichte Biene, ohne Zweifel deinen Leib von hundert Dornen verwundet finden.“

Skm. 5, 31.

उत्सृज्य दूरं परिधूय पचावधौ निरीक्ष्य चक्षुःश्रवणः ।
मध्येजलं चक्षति दत्तक्षम्यः समस्य उत्सर्पति मत्सरङ्गः ॥

„Erst springt hoch empor, schwenkt seine Flügel, blickt in einem Augenblick sein Ziel erschauend nieder, stürzt sich mit einem Satz mitten ins Wasser und kommt mit einem Fisch heraus der Eisvogel.“

Skm. 1, 403.

उदयनिरिसीधशिखरे ताराचयचिचिताम्बरविताने ।
सिंहासनमिव निहितं चन्द्रः कन्दर्पभूपस्य ॥

„Auf der Zinne des Aufgangberg-palastes unter einem von dem Sternenheer buntgefärbten Baldachin ist der Mond gleichsam als Thron für König Eros aufgestellt.“

Skm. 2, 565. Çp. 109, 6.

किं त्वं निगूहसे दूति स्तनी वक्त्रं च पाणिना ।
सत्रया एव शोभन्ते शूराधरपयोधराः ॥ ¹⁾

„Weshalb, Botin, birgst du deine Brüste und dein Gesicht mit der Hand? Nur mit Wunden bedeckt glänzen Helden, Lippen und Busen.“

Skm. 4, 352.

क्रमगलितैः शिखिपिष्टैरभिमतमास्तां वधेन किं शिखिनः ।
कुतुकिन्न पुनर्लाभो विषधरविषमे वने भविता ॥ ²⁾

1) β khanditā ÇP. virā statt çûrā Skm.

2) vishamam vanam AB.

„Lass deinem Wunsch an den im Lauf der Zeit abgefallenen Radfedern des Pfaues genügen, wozu den Pfau selbst tödten? Du Ungestümer! ist erst der Wald vor Schlangen unzugänglich, so kriegst du keine wieder.“

Skm. 2, 272.

गर्जत्वेकः परभृतयुवा पञ्चमध्वानगर्भं
वाति स्वीरं मलयपवनो दूरतो जीवितेशः ।
एह्यसिद्धं प्रियसखि पुनः क्वावयोर्दर्शनं स्वा-
त्प्रत्यासन्नं मरणमसवः कण्ठदेशे लुठन्ति ॥

„Einsam schreit der junge Kukuk seine Weise in der Dominante, frei weht der Wind von Malaya, der mir wie das Leben lieb ist weilt in der Ferne. Komm umarme mich, liebe Freundin, wann sehn wir uns beide wieder? nah ist der Tod, der Lebensodem ringt in der Kehle.“

Skm. 5, 257.

गलितं यौवनमधुना वनमधुना सेवनीयमस्माकम् ।
स्फुरदुद्बहारमणीनां हा रमणीनां गतः कासः ॥

„Die Jugend ist geschwunden, jetzt müssen wir in den Wald uns zurückziehn; die Zeit für die Mädchen mit blitzenden und grossen Halsschmuckjuwelen ist leider vorüber.“

Der Binnenreim adhunâ-adhunâ ist unrichtig.

Skm. 2, 14.

तदेतत्सर्वस्वं भुवनत्रयिनः पुष्पधनुषो
मनुष्याणामेकं तदिदमसमं जीवितफलम् ।
इदं तत्सौख्यानां कुलभवनमाद्यं त्रिभुवने
यदेतास्तादृश्योपहितमहिमानो मृगदृशः ॥

„Die ganze Waffenmacht des die Welt besiegenden blumenbogigen Gottes, die unvergleichliche einzige Frucht des menschlichen Lebens, das ursprüngliche Stammhaus aller Wonnen in der Dreiwelt, sind diese Gazellenäugigen, deren Macht mit Jugend gesellt ist.“

Skm. 2, 363.

तपस्वतीव शीताशुस्वमुखेन्दुजिगीषया ।
कृशः शशुवटाकूटतटिनीतटमाश्रितः ॥

„Der Mond aus Verlangen den Mond deines Antlitzes zu er-

obern hat an das Ufer des Flusses, der auf dem Haarwirbel des Çiva weilt, sich begeben und übt dort ganz dünn geworden gleichsam Busse.“

Skm. 2, 148.

त्वदर्चिणी चन्दनमण्डादिगन्धसलाटलेखाश्रुजलाभिषिक्ता ।

मृणालचीरं दधती सनाम्ना सरोपदिष्टं चरति व्रतं सा ॥

„Die Stirn mit Sandelasche bestrichen, gebadet in Thränenwasser, einen Lappen aus Lotusfasern auf dem Busen tragend, übt sie, nach dir verlangend, ein Gelübde, das der Liebesgott sie gelehrt hat.“

Skm. 1, 470.

धनुर्मासा मीर्षो कृष्णदक्षिणसं सचमवसा

मनो भेषं शब्दप्रभृतय इमे पञ्च विशिखाः ।

इयाजेतुं यस्मिन् विभुवनमदेहस्य विभवः

स यः कामः कामाद्दिशतु दयितापाङ्गवसतिः ॥

„Der einen Kranz als Bogen, einen summenden Bienenschwarm als Sehne, Mädchen als Scheibe, das Herz als Zielpunkt, Schall und Tasten und Form und Geschmack und Geruch als fünf Pfeile verwendet — der körperlos nur diese Macht besitzt um die drei Welten zu besiegen: er Kâma möge eure Wünsche gewähren, der seinen Sitz in den Seitenblicken der Schönen aufgeschlagen hat.“

Skm. 4, 142.

नन्दनवन्मा मधुपः सुरतकुसुमेषु पीतमकरन्दः ।

देवादवनिमुपेतः कीटकुसुमेषु समीहिते वृत्तिम् ॥

„Die Biene, welche im Nandanahain geboren den Seim von den Blüthen der Götterbäume zu trinken pflegte, sucht durch das Schicksal auf die Erde gekommen ihren Unterhalt auf den Blumen des Kuṭaja.“

Skm. 2, 301.

पतिर्दुर्वहो ऽयं विधुरमणिनो वर्त्म विषमं

अगम्हिद्रान्वेषी प्रणयिवचनं दुष्परिहरम् ।

अतः काचित्तन्वी रतिविहितसंकेतगतये

गृहाद्वारं वारं निरसरदध प्राविशदध ॥

Mangel an Uebung.

„Mein Gatte ist schwer zu täuschen, der Mond nicht dunkel,

der Weg gefährlich, die Leute passen gar zu gern auf Blößen, der Rath der Freunde ist nicht zu missachten. Aus diesen Gründen schritt eine gewisse Schöne, als sie zu einem Liebessteldichein gehn wollte, wiederholentlich aus dem Haus heraus und trat wieder ein.“

Skm. 2, 299.

प्राग्यामिनि प्रियवियोगविपत्तिकाले
त्वमेव वासरशतानि खयं गतानि ।
देवात्कथं कथमपि प्रियसंगमे ऽथ
चाण्डालि किं त्वमसि वासर एव सीमा ॥

Früher zu lang, jetzt zu kurz.

„Ehemals zur Zeit, als ich unglückliche von meinem Geliebten getrennt war, sind, o Nacht, ein hundert Tage in dir aufgegangen; jetzt wo ich endlich endlich mit ihm vereint bin, bist du, grausame, etwa im Tage aufgegangen?“

Skm. 4, 354.

भ्रातः पञ्च निहत्स्व चन्दनतच्छासोटको रोष्यते
सारासारविचारिणी मतिरिह ग्रामे जनानां कुतः ।
तथावद्वयमस्य सेक्सलिलं वोढुं न क्षमामहे
तावत्सत्वरमेव पामरजनग्रामादितो गम्यताम् ॥ ¹⁾

„Mein Bruder, wie können die Leute in diesem Dorf einen Kern und Schaale prüfenden Verstand besitzen? denn siehe sie hauen die Sandelbäume nieder und pflanzen dafür einen Çâkhotaka. Lass uns daher schleunig dieses Dorf von Erznarren verlassen, ehe wir dazu herbeigezogen werden Wasser zum Begiessen desselben zu holen.“

Skm. 3, 21.

भ्रान्तं येन चतुर्भिरेव चरणीः सत्त्वाभिधाने युगे
चेतायां त्रिभिरङ्घ्रिभिः कथमपि द्वाभ्यां ततो द्वापरे ।
न स्वास्थं यदि देव पङ्कजगुडः काले कलावुत्कुले
सो ऽयं पङ्कुरवस्थितैकचरणो धर्मः कथं भ्राम्यति ॥ ²⁾

„Die im goldenen Zeitalter auf vier Füßen einherging, im silbernen auf dreien, im ehernen mühsam auf zweien, wie würde

1) ~ campakatarûn A.

2) In γ habe ich zweifelnd utkule für utkale von AB. gesetzt.

in diesem ausgearteten eisernen Alter, wo der hinkenden nur ein Fuss bleibt, die Gerechtigkeit überhaupt fortkommen, wärest du nicht, o König, ein Stab der Lahmen?"

Skm. 4, 353.

धाम्बज्यो ऽपि गृहे गृहे कटुतरामघातपञ्चो निरं
गृह्णज्यो ऽपि वसादमेधमघवावघ्ना व्रजज्यो ऽपि च ।
शब्दोत्थायमुपासते वसतिमितिवता यन्मृणां
काकेभ्यो वसिरस्ति कोकिलवलिः केनापि नाकर्णितः ॥

„Wenn auch die Menschen den Krähen, obwohl sie von Haus zu Haus wandern, eine kreischende Stimme hören lassen, mit Gewalt unreine Sachen zu sich nehmen und allgemein verachtet werden, darum eine tägliche Spende geben, weil sie die Häuser besuchen, sobald die Einwohner sich vom Lager erhoben haben: so ist doch eine Spende für die Kokila unerhört.“

Skm. 2, 779. Çp. 133, 4.

मल्लिकामुकुले भाति गुञ्जवत्तमधुव्रतः ।
प्रयाणे पञ्चबाणस्य शङ्खमापूरयन्निव ॥

„Auf der Jasminknospe strahlt summend eine trunkene Biene, bei dem Auszuge des Liebesgottes gleichsam in die Muschel stossend.“ Daṇḍin's würdig.

Skm. 4, 242.

मूर्धारोपसत्कृतिर्दिशि दिशि चुट्टिर्विह्वलिर्द्रुत
छायादाननिराकृतग्रमभरिर्नष्ट मृगैर्भीतिभिः ।
हा कष्ट फललोचुपीरपक्षत शाखामृगैश्चक्षु-
रेकेनैव दवानसव्यतिक्करः सोढः परं शाखिना ॥

„Die Vögel, die er gastfreundlich auf seinen Wipfel hatte steigen lassen, sind in gemeiner Weise nach allen Richtungen zerstoßen; die Gazellen, deren grosse Ermüdung er durch Gewährung seines Schattens beseitigt hatte, sind furchtsam entflohen; o Jammer! die Affen, nur nach Früchten lüstern, sind wankelmüthig fortgegangen: einsam und verlassen muss der Baum die Gefahr des Waldfeuers ertragen.“

Skm. 4, 139. Çp. 45, 23. Alampkâratilaka fol. 14a.

येनामोदिनि विसरस्य मुकुले पीत मधु खेच्छया
नीता येन निशा शशाङ्कधवला पद्मोदरे शारदी ।

धामं येन मधुप्रवाहमलिने नखखले दन्तिना
सो ऽयं भृङ्गयुवा करीरविटपे बभ्राति दृष्टिं कुतः ॥ ¹⁾

„Dieser Bienenjüngling, der in der duftigen Knospe des Kesara Honig getrunken, der die mondhelle Herbstnacht im Schoosse der Wasserlilie zugebracht, der auf der von Brunstwasser schmutzigen Wange von Elephanten geschwärmt hat, weshalb richtet er jetzt seinen Blick auf die Ranke eines Karîra?“

Skm. 2, 135. Çp. 104, 9.

विरमत विरमत सख्यो नलिनीदलतालवृक्षपवनेन ।
हृदयगतो ऽयं वह्निर्घटिति कदाचिज्ज्वलत्वेव ॥

„Lasst ab, lasst ab, Freundinnen! durch den Wind von den Fächern aus Lotusblättern geräth vielleicht das Feuer in meinem Herzen ²⁾ stracks in lichte Lohe.“

Skm. 4, 147.

ऊताग्रज्वालाभे खिवति रवावसशिखरे
पिपासुः किञ्जल्कं प्रविशति सरोजं मधुकरः ।
तदन्तःसरोधं न गणयति संध्यासमयं
जनो ऽर्धो नायासं गणयति क्लिप्तकान्ततृषितः ॥

„Als die Sonne einer Feuerflamme ähnlich bereits auf dem Gipfel des Untergangsberges stand, trat eine Biene in die Tageslilie um an den Staubfäden zu saugen und kümmerte sich nicht, dass sie sich in Folge des Zwielfichtes bereits geschlossen hatte: die bedürftige Welt scheut keine Mühe ihrem Verlangen zu fröhnen.“

1) ऽ kusume vl. für viṭape in Skm. A. tushtim ÇP.

2) Der Trennungsschmerz.

Verbesserungen.

S. 368, 10. katham. 378, 29. Mañkaḍa. 380, 6. api tat. 381, 2. v. u. çriṇoti. 382, 6. v. u. arthijanena mit B. zu lesen. 524, 7. noch musst du, Freundin, ein Wort des Vorwurfs dem mitleidlosen melden.

Verzeichniss.

a) Schriften.

Mahānātaka 376. Mahābhārata 377.

b) Dichter.

Ajjoka 509. Amarasiṅha 361. Amṛitadatta 510. Ānandavardhana 364. Āvantikadravya 510. Kapāleçvara 510. Karkarāja 364. Kavirāja 510. KAmadeva 530. Kubjarājadravya 365. Kshitiça 511. Gaṅgādhara 511. Gopika 532. Gopicandra 532. Gobhaṭa 378. 532. Goçarapa 512. Candrayogin 512. Janaka 532. Jayanandin 532. Jayavardhana 512. Jitāri 513. Jlyoka 379. Jhañjhānila 533. Tapasvin 513. Taraṇinandin 513. Tutātita 514. Divākaradatta 533. Durgata 514. Devabodha 383. 514. Dhañoka 516. Dhanamjaya 533. Dhanapati 534. Dhanapāla 534. Dharmapāla 380. Dharmākara 516. Navakara 535. Nākoka 535. Nācoka 538. Nāla 517. Pañcākshara 538. Paṇḍitaçaçin 381. Parimala 517. Pāṇini 365. Pāmpaka 377. Puroka 517. Bāhvaṭa 538. Bhagīratha 379. Bhaṭṭa 539. Bhaṭṭa Cupitaka 539. Bhadantadhiranāga 518. Bhartṛimenṭha 368. Bhartṛihari 380. Bharvu 539. Bhānu 518. Bhāravi 540. Bhāvadevi 520. Bhāshyakāra 370. Bhāsa 370. Mañkade 378. Maṅgala 382. Maṅgalārjuna 520. Mahāmanushya 371. Mahāvraṭa 520. Mādhavasena 540. Mārjara 541. Mitra 541. Murāri 377. Medhārudra 379. Yajñaghosha 521. Yaçovarman 521. Ratnākara 372. Rantideva 521. Rājaçekhara 368. Rudraṭa 376. Ladhacandra 522. Lalitoka 542. Vaṭeçvara 522. Vallana 381. Vasukalpadatta 545. Vasuratha 542. Vākkūṭa 523. Vākkoka 382. Vāgvīna 542. Vāñchāka 524. Vārttikakāra 524. Vidyāpati 375. Vibhākaraçarman 543. Vibhoka 543. Vishṇuhari 544. Vira 525. Virabhadra 545. Veçoka 525. Vaidyagadādhara 544. Vaidyajivādāsa 544. Vaidyadhanya 525. Vainateya 526. Vyādī 378. Çakāṭiyaçabara 526. Çāñkhadhara 381. Çāntyākaragupta 526. Çālavāha 374. Çālikanātha 361. Çiçoka 526. Çilābhaṭṭārikā 526. Çubhamkara 546. Çūlapāni 528. Çobhāka 547. Saṃgrāmacandra 528. Saroruha 528. Tirabhukṭiya Sarveçvara 547. Sāmpika 529. Sāhasāñka 374. Svastika 529. Haricandra 375. Haridatta 547. Halāyudha 529.

c) Versanfänge.

akshadevanapanikṛite | Jayavardhana 512.
aṅkurite pallavite | 548.
achinnam nayanāmbu | 548.
ajāyantaitasmād | Saroruha 528.
aṅjalisthāni pushpāni | Gobhaṭa 532.
atantri vāg viṇā | Vāgvīna 542.
atipitām tamorājim | 548.
atitā çitārtih | Sāmpika 529.
atraiva svayam eva | Vākkūṭa 523.
atha ratirabhasād | Ratnākara 373.
adrishv aṅjanapuñja | Jhañjhānila 533.
adharam adhara kaṇṭhe | Divākara-datta 533.
adhākshin no laṅkām | Parimala 517.
anantāsau kīrtih | Pañcākshara 538.
anuvanam anuçailam | Çobhāka 547.
andhrinīrandhra | 548.

api sa divasaḥ kim | Vārttikakāra 524.
abhyāçasthitacūta | 549.
abhyunnato 'si salilaiḥ | Vāñchāka 524.
ami kārāgāre | 549.
amba çvaçru yadi | 549.
ambā çete 'tra vṛiddhā | Bhaṭṭa 539.
ayam te vidruma | 550.
ayam iha mugdho | 550.
ayam udayamahidhra | Haridatta 547.
ayi khalu badhirā | Gopika 532.
ayi nadatha nikāmam | Nākoka 535.
ayi çākunika kṛito | Vaidyagadādhara 544.
aye keyam linā | 550.
aye keyam dhanyā | 550.
aye vārām rāçe | Vibhoka 543.
aranyam sārāṅgair | Mahānātaka 376.
alañghyam sarveshām | Dharmākara 516.

açoke çokârtah | 551.
 asaṃgatenonnatim | Yajñaghosha 521.
 asaṃjñāḥ khalv ete | Amarasiṃha 362.
 asau gireḥ çitala | Pāṇini 366.
 astāvalambiravi | Ratnākara 372.
 asthiny asthiny | Dhanapāla 534.
 asyā lalāṭe racitā | Bhāsa 370.
 asyodaye bahumanoratha | Ladhacandra 522.
 ākrandāḥ stanitair | Yaçovarman 521.
 ājanmasthitayo | Amarasiṃha 362.
 āçvāsayati kāko 'pi Mahāmanushya 372.
 āstām akaṇṭhakam | Çālavāha 374.
 iyat prithvimātram | Jayanandin 532.
 iha sarasī salilam | Çiçoka 527.
 iṣhallomaçabhāva | Vasukalpadatta 545.
 uttarāpathakāntānām | Amṛitadatta 510.
 utpallava iva kiranaḥ | Janaka 532.
 utplutya dūram pari | 551.
 udayagirisaudha | 551.
 udbuddhebhyaḥ sudūram | Pāṇini 366.
 upodharāgeṇa | Pāṇini 367.
 ushasy eva bhrāntam | Veçoka 525.
 etasya jāṅgulika | Nācoka 538.
 ete cūtamahīruho | Vākkūṭa 523.
 ete te divasā | Rantideva 521.
 ete lakshmana jānaki | Çubhankara 546.
 ete snehamayā | Gobhata 378.
 esha svargatariṅgiṇi | Çubhankara 546.
 eṣhāgataiva | Ratnākara 373.
 ehy ālīṅga | Bhānu 518.
 kadā te sānandam | Gopicandra 532.
 karin mā garjocair | Saṃgrāmacandra 528.
 kalyāṇānām nidhānam | 377.
 kavalayati na | Vyāḍi 378.
 kasmān mlāyasi mālatica | Bāhvata 538.
 kahlārasparçagarbhair | Pāṇini 367.
 kāñçigunair viracitā | Ratnākara 372.
 kāntānanādhararasa | Vibhākaraçarman 543.
 kim vṛittāntair | Tutātita 514.
 kim khidyase bhuja | Çāntyākaragupta 526.
 kim jātair bahubhīḥ | Bhānu 519.
 kim tvam nigūhase | 551.
 kim nalva santi | Ānandavardhana 364.
 kim pādānte | Bhāvadēvi 520.
 kiyatpadam vishpupadam | Haridatta 548.
 kucau dhataḥ kampam | Amarasiṃha 362.
 kuru tarushu grīhasthām | Virabhadra 545.
 kūjatkokilakākalī | Kāmādeva 530.
 kenātra campakataro | Vira 525.
 ko 'yam dvāri hariḥ | Çubhankara 546.
 kramagalitair çikhi | 551.

kshapāḥ kshāmīkṛitya | Pāṇini 366.
 gatvā purāḥ katicid | Kāmādeva 531.
 gantāsi cet pathika | Ladhacandra 522.
 garjaty ekāḥ para | 552.
 galitam yauvanam adhunā | 552.
 gādhatarabaddhamusṭheḥ | Gobhata 532.
 ghāsagrāsam grīhāṇa | Bharṭṛimenṭha 369.
 ghrātam tālaphalāçayā | Dhananjaya 533.
 cañcatpakshābhighātam | Pāṇini 366.
 campakataruṇā sārḍham | Svastika 529.
 chāyātisāndraçīrā | Nācoka 536.
 janasthāne bhrāntam | Çālapāṇi 528.
 janmasthānam na khalu | Vidyāpati 375.
 jaradambarasamvarāṇa | Bhānu 519.
 jivatāpi çaveneva | Kavirāja 510.
 jivantu sādhubaravaḥ | Mañkade 378.
 tathāpy akṛitako | Bharṭṛimenṭha 369.
 tadātvasnātānām | Maṅgalārjuna 520.
 tad etat sarvasvam | 552.
 tapasyatīva çitāñçus | 552.
 tasminn eva grīhodare | Vainateya 526.
 tārāṇām viralo 'dhunā | Kāmādeva 531.
 tāvat tārīka | Devabodha 515.
 tivrārakadyuti | Kshitiça 511.
 toyam nirmathitam | Amarasiṃha 363.
 tyakto vindhyagiriḥ | Bharṭṛimenṭha 369.
 tyaktvā saroja | 509.
 tvadarthini candana 553.
 tvadgaṇḍasthalapāṇḍu | Vākkūṭa 523.
 tvam tyaktvā makaranda | Ajjoka 509.
 dagdhe manobhava | Bhāsa 371.
 dūti tvam taruṇi | Çilābhataṭṭārikā 527.
 dūram sundari nirgatāsi | Taraṇinandin 513.
 dvārastambhanishanṇayā | Tutātita 514.
 dhanur mālā maurvi | 553.
 dhātrīm dhātum | Bhagiratha 379.
 dhig etad gāmbhīryam | Kapāleçvara 510.
 na tathā nāgara | 369.
 nandanajanmā madhupah | 553.
 na mandam vaktrenduḥ | Vaidyadha-
 nya 525.
 nābhyastam ākramapam | Nācoka 536.
 nālair nilotpālānām | Halāyudha 529.
 nāvasthā vapusho | Vākkūṭa 524.
 niḥspandam girikandareshu | Vasuratha 542.
 nirānandah kaunde | 535.
 nirānandāḥ kaunde | Navakara 535.
 nishkimcanatvād | Maṅgala 382.
 nīrasam kāshṭham | Kubjarājadravya 365.
 no manye drīḍhabandhanāt | Pāmpaka 377.

no ruddham gaganam | Devabodha 515.
 pakshāv utkshipati | Sāhasānka 374.
 pañceshor ishu | Gaṅgādhara 511.
 patir durvañco 'yam | 553.
 padopānte kante | Gaṅgādhara 511.
 panthāḥ prajvalitāḥ | Sarveçvara 547.
 pāṇau padmadhiyā | Pāṇini 367.
 pāṇau çopatale | Pāṇini 367.
 pāthovāha kim ambubhiḥ | Devabodha 515.
 pāyam pāyam piba | Dhanapāla 534.
 pipāsuh piyūṣam | Dhānoka 516.
 pushpaṁ rakshatu kaṇṭakaiḥ | Nākoka 536.
 pratyagradauça | Ratnākara 373.
 pratyāsannavivāha | Bhāsa 371.
 pratyūshe gurusamnidhau | Mārjāra 541.
 prayogavyutpattau | Çālikanātha 361.
 praçante dhirāṇām | Puroka 517.
 prāg yāmini priya | 554.
 prāleyād api | Çāṅkhadhara 381.
 babhūva valmikabhavaḥ | Rājaçekhara 368.
 bālavāmanavṛiddhānām | Kubjarājadra-
 vya 365.
 bijam brahmaiva | Halāyudha 530.
 bhīmenātra vjṛimbhitam | Halāyudha 530.
 bhrātāḥ paçya nikṛitya | 554.
 bhrāntam yena caturbhir | 554.
 bhrāmyadbhyo 'pi grīhe | 555.
 majjanmāpi hi | Mahāvrata 520.
 madgehe mushalīva | Durgata 514.
 mandam nidhehi | Nāla 517.
 mallikāmukule bhāti | 555.
 mā khedam bhaja | Vaṭeçvara 522.
 mukhāni cārūṇi | Pāṇini 368.
 mudā yatra prāṇās | Devabodha 383.
 murārātir lakshmiḥ | Kāmadeva 531.
 mūrdhāropaṇasatkṛitair | 555.
 ya esha pratyūshe ravi | Vaidyajivadāsa 544.
 yaḥ kaumāraharāḥ | Çilābhaṭṭārikā 527.
 yac cāṇḍālagrihāṅganesu | Mādhava-
 sena 541.
 yatnāt saṁgamam ichatoḥ | Bhaṭṭa Cu-
 ṇitaka 539.
 yatra svedalavair | Rudraṭa 376.
 yad asmād asmābhiç | Āvantikadravya 510.
 yad ālokaṁ kurvan | Medhārudra 379.
 yady api svacha | Bhāshyakāra 370.

yānti nyāya | Murāri 377.
 yāvad yāvat kuvalaya | Devabodha 516.
 yāsām saty api sadguṇā | Vibhoka 543.
 yāsyāmiti girah | Bhadantadhīranāga 518.
 ye kallolaiç cīram | Amarasiṅha 363.
 yena dhvastamanobhavana | Bhāravi 540.
 yenāmodini kesarasya | 555.
 vaktraṁ sākshāt | Haricandra 375.
 vande devam anāgam | Lalitoka 542.
 vayam anipuṇāḥ | Bhartṛihari 380.
 vāco mādhyurya | Bhartṛimeṇṭha 369.
 vikalparacitākṛitiḥ | Bhārvu 539.
 vidyāvān api janmavān | 382.
 viramata viramata | 556.
 virahivanitā | Bhāsa 371.
 vicīsamīra | Ratnākara 373.
 çaktir nākramaṇasya | Nākoka 537.
 çakyārcanaḥ sucīram | Viṣṇuhari 544.
 çatam vā laksham | Bhartṛihari 380.
 çākhāmṛigasya | Mahānāṭaka 376.
 çākhini çākhini | Vīra 525.
 çārdūli snehagarbham | Candrayogin 512.
 çilpaṁ triṇi jaganti | Vasukalpadata 545.
 çicūtvavyāmohāt | Jiyoka 379.
 çrutvā yam sahasā | Dhanapati 534.
 shaṭ tarkān api | Tapasvin 513.
 saṁsārārtipariçramā | Bhānu 519.
 sakhi nirvailakshyā | Mitra 541.
 saṁgrāmāṅganam āgatena | Karkarāja 364.
 sa dhūrjaṭjaṭjāṭa | 377.
 santu svādupalāḥ çatam | Nākoka 537.
 sarvabhūteshu yo vidvān | Mahābhārata 377.
 sarvārthinām abhimatāni | Nākoka 537.
 salilaṁ haṁsānām | Çakaṭiyaçabara 526.
 salilanirdhūta | Ratnākara 374.
 sukham jivanti jātāndhāḥ | 382.
 subandhau bhaktir naḥ | 366.
 sodham dvāḥsthita | Dharmapāla 380.
 sodvegāṁ karikṛitti | Bhāravi 540.
 so 'nāgaḥ | Amarasiṅha 363.
 stanaparisara | Ratnākara 374.
 stabdhas tishṭhasi | Vallana 381.
 snātam mārava | Paṇḍitaçācin 381.
 harasi hṛidayam | Goçaraṇa 512.
 hutāçajvālābhe | 556.
 hṛitkaṇṭhaçruti | Jitāri 513.
 he locanadvaya | Vākkoka 382.

Beiträge zur Kenntniss des Avesta. II.

Von

Chr. Bartholomae.

Der Aši-Jašt (Jt. 17).

Aši ist die Göttin des Segens auf Erden, insbesondere auch des Kindersegens. Man dachte sie sich als eine Jungfrau, da-

Reconstruierter Text.	Abweichungen des überlieferten Texts.
I.	§. 1—3.
1. ¹⁾ ašim vaəuhīm jazamaidē hšōipnīm berzaitīm huraodām hujazatām ḥanaḥ-kaṣṣrām amaṣaitīm dātō-saokām baəṣazijām perḥu-vīrām	§. 1. ... sūrām.
2. duzdrem ahurahe mazdā ḥaəharem amešām spentām jā vīspan,ām ²⁾ saosiantām fraša ḥraḥwa frāpangjēitē	§. 2. duzdarem. amešanām spentanām. frāpangajēiti m. Var.
3. uta hē āsnem ḥratuqem aṣa-baraiti vairijem uta āsnaəka zbajantāi dūraəka ḡasaiti (aṣaəhē ⁴⁾) jō (ašim ⁴⁾) jazāitē zaoprābijō	vārīm ³⁾ . jazāiti.
4. ¹⁾ ahe raja ḥarnaəhaka tām jazāi srunqata jasna tām jazāi hujasta jasna ašim vaəuhīm zaoprābijō ašim vaəuhīm jazamaidē	§. 3.
II.	§. 4—22.
5. ašim vaəuhīm jazamaidē . . .	§. 4 = §. 1.
⁶⁾ [haomāika nemō maḥrāika ašaonaəka zarapuṣṭrāi aḥkip bāda nemō haomāi jaḥ vīspē anjē maḥāəhō aəṣma hakantē ḥruqī-dru āḥ hō jō haomahe maḥō aša hakaitē ḥaəpaiḥē ⁷⁾]	§. 5. haomahe . . . maḥraheka. zarapuṣṭrahe. bā n ⁰ . ḥruqī-druō. āaḥ. ... ašaja vaəhuja.

neben auch, wie es scheint, als glückverheissenden Stern. Im übrigen verweise ich auf meine Uebersetzung.

Leider liegt der Text des 17. Jašt nur in zwei Handschriften vor, von denen die eine noch dazu in Gudžarati-Buchstaben geschrieben ist. Aus diesem Grunde können wir es gar nicht erwarten einen fehlerfreien Text zu finden.

Der metrische Bau des Lieds lässt sich überall und ohne Mühe rekonstruieren, die strophische Gliederung scheint von Hause aus nicht sehr streng gewesen zu sein.

Uebersetzung des rekonstruirten Texts.

I.

1. ¹⁾Die gute Aši verehren wir,
Die strahlende, hehre, schöngestaltige,
Die hochzupreisende, die brausenden Wagens daherfährt;
Die mächtige Wohlfahrtspenderin,
Die heilkundige, die reiche Nachkommenschaft verleiht.

2. Die Tochter des Ahura-Mazda,
Die Schwester der Ameša-Spenta's;
Welche mit aller Heilande
Rüstiger Kraft ausgestattet ist ⁵⁾,
3. Und dem tüchtige Kraft
Verleiht, wünschenswerthe,
Und dem, ob er in der Nähe ruft
Oder in der Ferne, zu Hülfe kommt,
Wer immer die Aši verehrt mit Opferspenden.

4. ¹⁾Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit
Will ich sie ehren mit lautem Lied,
Will ich sie ehren mit wohlgeweihtem Lied,
Die gute Aši, und mit Opferspenden.
Die gute Aši verehren wir.

II.

5. Die gute Aši verehren wir . . . (Cf. 1.)

⁶⁾[Verehrung dem Hauma und dem heiligen Wort
Und dem frommen Zarapuštra!
Darum fürwahr sei Verehrung dem Hauma,
Weil alle andern Rauschtränke
Von Aišma gefolgt sind, der die blutige Lanze schwingt,
Aber der Rauschtrank des Hauma
Ist von Aša selber begleitet.]

6. aši srīra bānumaitē
šāiti vjāuaitē ⁸⁾ bānubiō
aši dāprē vohum ⁹⁾ harnō
aešam narām jōi ¹⁰⁾ hakahi
7. ¹¹⁾ tē narō hšapra hšajēinti
aspa-kina stuqi-baḥdra ¹²⁾
fraopap-aspa hanap-kahra
hšuaewajap-astra aš-bourua
8. hubaoiḍi baodaitē nmānem
jeñhe nmānē ašiš vaṇuhi
sūra pāda nidaḥpaiti
aṣrimaiti ¹³⁾ darṣāi haḥdrāi
9. nidātō-pitu hubaoiḍi
jamija startaska gātuš
aniāska berhḍā aṇartā
¹⁴⁾ [jōi ¹⁰⁾ hakahi ašiš ¹⁵⁾ vaṇuhi
ušta bāda jim hakahi
uta mamkiḥ upaṇhaka
pouru-sarda amauaitē]
10. aešam ²⁾ nmānā huḍatā
g,aosūrāṇhō ²⁾ hištenti
aš-bourua driṣu-upasta
¹⁴⁾ [joi hakahi . . .]
11. aešam gātaṇa hištenti
hustarta huupabušta
hukerta barzišaqantō
zaranjapaḥšta-pāḍāṇhō
¹⁴⁾ [jōi hakahi . . .]
12. aešam vantāṇhō dmāinjāṇhō ¹⁶⁾
taḡātuš paiti āṇhantē
jōi sōirē ¹⁷⁾ barzišaqantō
13. merzjamnā ¹⁸⁾ aṇku-pasmanā
frā gaošāṇara ¹⁹⁾ sispemna
minuka zaranjō-paesa ²⁰⁾
14. ²¹⁾ kaḍa nō aṇi āgasāḥ nmānō-paitiš
kaḥ šāiti paiti gāma frijā tanuṇa ²²⁾
¹⁴⁾ [jōi hakahi . . .]
15. aešam kainīnō āṇhantē
 ²³⁾ rṇaezō-maidjā ²⁴⁾
sraotanṇō darṣō-aṇguštā ²⁵⁾
kehrpa aṇaṇatam sraja
japa diḍiatam zaosō ²⁶⁾
¹⁴⁾ [jōi hakahi . . .]
- §. 6. a⁰ sr⁰ aši b⁰.
- §. 7. tē . . . aš-baurua steht
hinter haḥdrāi. — stūi.
- §. 6. Fortsetzg. — hubaoiḍiš.
- agairimaitiša m. Var.
- §. 7. Fortsetzg. — hubaoiḍē.
- bā j⁰.
kiḥ fehlt.
vouru⁰.
- §. 8.
- aša paura daregō m. V.
- §. 9.
- barezīša haṇantō.
- §. 10. vantāṇhō tā da mai-
njāṇhō gātuš p⁰.
jōsarereḥ barīšahaṇantō.
- merezjaomanā m. V.
. . . kaḥru-karana.
- sāma frijā paiti t⁰.
- §. 11. āṇhanti.
agamō-paidiša uru⁰.
- daid⁰.

6. O Aši, schöne, strahlenreiche,
Die du freundlich heranleuchtest ⁸⁾ mit deinen Strahlen,
O Aši, die du herrlichen Glanz (Ruhm) spendest
Den Männern, die du begleitest: —
7. ¹¹⁾Und diese Männer gebieten über Länder,
Da man die Rosse pflegt, mit fetten Weiden ¹²⁾,
Mit schnaubenden Rossen und brausenden Wagen,
Mit knallenden Peitschen und reichlichem Vorrath.
8. ¹¹⁾Lieblich duftet dess Haus,
In dessen Haus die gute Aši
Den segenbringenden Fuss setzt,
Die glutstrahlende ¹³⁾, zu dauerndem Aufenthalt.
9. Reich ist es an Speisen, lieblich duftet es,
Und darinnen ist ein (teppich-)bekleideter Diwan
Und andre köstliche Dinge;
¹⁴⁾[(Das Haus derer,) die du begleitest, gute Aši;
Heil wahrlich ist jedem, den du begleitest;
So begleite denn auch mich,
Vielgestaltige, mächtige!]
10. Wohlgefügt stehen ihre Häuser da,
Gesegnet mit Rindern,
Mit reichem Vorrath, den Armen Unterstützung gewährend,
¹⁴⁾[(Die Häuser derer,) die du begleitest, . . .]
11. Ihre Diwans sind
Schön bekleidet, schön geschmückt,
Kunstvoll gefertigt, mit Teppichen versehen
Und mit goldbeschlagenen Füßen;
¹⁴⁾[(Die Diwans derer,) die du begleitest, . . .]
12. Und ihre Hausfrauen
Sitzen auf diesen Diwans,
Welche teppichbekleidet dastehen;
13. Mit Ringen und Spangen sind sie geschmückt ¹⁸⁾,
Und mit Ohrengehängen ¹⁹⁾ geputzt
Und mit Gold- und Edelsteingeschmeide ²⁰⁾.
14. ²¹⁾Wann wird der Hausherr zu uns kommen,
Wann werden froh wir uns mit seinem lieben Leib vereinen?
¹⁴⁾[(Die Frauen derer,) die du begleitest . . .]
15. Ihre Töchter sitzen (dort)
Mit ²³⁾ und vollen Hüften ²⁴⁾,
Von herrlicher Gestalt, schlanken Fusses ²⁵⁾
Und von solcher Körperschöne,
Wie man sie nur wünschen mag zu sehen ²⁶⁾,
¹⁴⁾[(Die Töchter derer,) die du begleitest . . .]

16. aēṣam aspāphō baṇainti ²⁷⁾
 āsaṇō raṇō-fraoṇmanō
 marākarem paṅgaṇeinti ²⁸⁾
 raoma vāṣem vāṣaṇeinti
17. taṇmem stātārem vazenti
 āsu-aspem derzi-raṇem
 tiži-arštīm darza-arštīm
18. ḥṣṇiwi - iṣtīm parakeṇīdem ²⁹⁾
 vītārem ³⁰⁾ paskāḥ hamerṇem
 ḡantārem parō duṣmainjūm ³¹⁾
¹⁴⁾[jōi hakahi . . .]
19. aēṣam uṣtrāphō baṇainti ²⁷⁾
 saṇi-kaofa ³²⁾ aša manāḥa
 uzijamana zmaḥ haka
 pertamna vadraṇō aṇa
¹⁴⁾[jōi hakahi . . .]
20. aēṣam erzatem zaranjem
 nibaraḥṣ ³⁴⁾ ābaraitē
 aiwitarābjō daṇhubjō
 vāstrāska kešā bāminjā ³⁵⁾
¹⁴⁾[jōi hakahi . . .]
-
21. upa maṇ upa didija ³⁶⁾
 frā maṇ aiwi-ṛaēṣajaṇuḥa
 merzdikem aṣiṣ berzaiti
22. huḍāta ahi hukiṇra
 vaṣaḥa ahi ḥṣajamna
 tanuḥṣ ḥarnō asti dātem
23. pita jō ahurō mazdā
 jō mazištō jazatanam
 jō vahistō jazatanam
 māta āramaitiṣ spenta
24. brāta tē jō vaḥnuṣ sraoṣō
 raṣnuṣka berzō amaṇā
 miṇraska vouru-gaoṇaoitiṣ
 ḥaḥa daēna māzdajaniṣ
25. upastuta jazatanam
 āmrujamna ³⁷⁾ raziṣtanam
 paiti-stajata rapaja
 aṣiṣ vaḥuḥi jā berzaiti
 [uiti vakēbiṣ aogana] ³⁸⁾
26. kō ahi jō maṇ zbajehi
 jeṇḥe frāṇō zbajantam
 sr,aeṣtem susruḥe vākem ³⁹⁾
- §. 12. bajainti.
 paṅgaṇeinti.
 16. c und d sind umgestellt.
 staotārem.
 dareza-arštaem.
 parō. keṇīdem ²⁹⁾.
- §. 13. bajainti.
 haka fehlt.
- §. 14. [Gudžarati.
 nēbērēt'ē ābērētē barētē in
 haka d°.
 bāminjā.
- §. 15. apa m° apa daid°. . . . aṣjō.
 . . . jō baḥṇare-spasanō ha-
 [zaḥrō-gaoṣō.
- §. 16.
 ārm°. . . . aṣjō.
- §. 17.
 amujamna.
- jeṇḥe azem.

16. Ihre Rosse sind
Hurtig, lustig wiehern sie,
Sie schirren sich an den des Winkes gewärtigen
Wagen und ziehen ihn leicht dahin ²⁶⁾;
17. Und den sie fahren, ist ein reisiger Krieger,
Dessen Rosse sind hurtig, stark sein Wagen
Spitz seine Lanze und lang;
18. Weithin trifft er mit dem fliegenden Pfeil,
Und hinten durchbohrt ³⁰⁾ er den Feind,
Und vorne erschlägt er den Bösen nieder ³¹⁾.
¹⁴⁾[(Die Rosse derer,) die du begleitest . . .]
19. Ihre Kamele sind
Hochhöckrig ³²⁾, willig
Erheben sie sich vom Boden,
. ³³⁾
¹⁴⁾[(Die Kamele derer,) die du begleitest . . .]
20. Silber und Gold wird ihnen
In die Schatzkammer ³⁴⁾ zugeführt
Aus den Nachbarländern,
Gewänder und herrliche Gewebe;
¹⁴⁾[(denen,) welche du begleitest . . .]. —
-
21. „Schau her, schau her auf mich
Und wende dich zu mir
In Huld, o hehre Aši.
22. Schön gebaut bist du, schönen Antlitzes,
Mächtig bist du und stark,
Glanz ist über den Körper ausgegossen,
23. Dein Vater ist Ahura-Mazda,
Der grösste der Jazata's,
Der beste der Jazata's,
Und deine Mutter die heilige Āramati;
24. Dein Bruder ist der gute Srauša,
Und der hehre mächtige Rašnu,
Und der weitflurige Mipra,
Deine Schwester der mazdajasnische Glaube.“ —
25. Sie, die von den Jazata's gepriesene,
Von den Frommen angerufene,
Sie hielt an auf ihrem Wagen,
Die gute, hehre Aši,
[Diese Worte sprechend:] ³⁸⁾
26. „Wer bist du, der du mich rufst?
Dess Lied das schönste ist, das ich je gehört
Von allen, die je mich riefen?“ ³⁹⁾

27. adāp uiti fraṇaṣata §. 18.
jō spitāmō zaraḥustrō
azem amī ašis vaəuhi b, c fehlen.
jō spitāmō zaraḥustrō
28. jō paoiriḵō mašijākō
staota ašem jaḥ vahistem
jazata ahurem mazdām
jazata amēšē spentē
29. jeñhe zapaēka vaḥšaēka
rūāsen āpō urūārāška
jeñhe zapaēka vaḥšaēka
uḥšien āpō urūārāška
30. jeñhe zapaēka vaḥšaēka §. 19.
apadurap aḥrō mainjuš
haka zmaḥ jaḥ papanaia
skarnaia dūraē-pāraia
31. uiti daṇata ⁴¹⁾jō duzdā hō jō d^o.
aḥrō mainjuš pouru-mahrkō
nōiḥ maḥ višpē jazatāphō
anusentem fraorkenta ⁴²⁾
32. āp maḥ aəuō zaraḥustrō āap.
anusentem apaiḥiti ⁴³⁾ §. 20. jō m^o. ... 'strō hinter
hō maḥ aəuō gāmaḥiti [vaēdō.
jō spitāmō zaraḥustrō
33. gainti maḥ ahuna vairia
japa asma katō-masā ⁴⁴⁾ ... aṇaṇata maiḥiṣa.
tāpaiḥiti aša vahišta
japa aḵō-ḥšustem vaēdō ⁴⁵⁾ ... maṇajen aḥe j^o a^o raēdō
mē haka aṇhā zemaḥ vañhō
§. 21. [kerenaoti m.V.
34. adāp uiti fraṇaṣata
ašis vaəuhi jā berzaiti
nazdiḵō maḥ upa-hišta
erzuō aṣāṇen ⁴⁶⁾ spitama
upa srajaəuha vāsahe ašāum ⁴⁶⁾.
35. nazdiḵō tam upa-hištāp
jō spitāmō zaraḥustrō
upa srajata vāsahe upa ḥe.
36. ā-dim uska pairi-marzap §. 22.
hāṇia bāzuō dašinaka
dašina bāzuō hāṇiaka ⁴⁷⁾
[uiti vakēbiš aogana] ⁴⁸⁾
37. srīrō ahi zaraḥustra
hukertō ahi spitama
hu-askuō darzō-bāzuš

27. Darauf sprach also
Spitama Zarapuštra:
„Ich bin, o gute Aši,
Spitama Zarapuštra,
28. Der erste Mensch, der
Das Aša Vahišta pries,
Und den Ahura Mazda verehrte
Und die Ameša Spenta's verehrte;
29. Bei dessen Geburt und Heranwachsen
Wasser und Kräuter hervorbrachen,
Bei dessen Geburt und Heranwachsen
Wasser und Pflanzen sich mehrten;
30. Bei dessen Geburt und Heranwachsen
Davon lief der arge Geist (Angra-Manju)
Von der wegsamen Erde,
Von der runden, weithin gränzenden.
31. Also sprach der Böse,
Der todbringende Angra-Manju:
„Nicht konnten mich die Jazata's insgesamt
Gegen meinen Willen fortschleppen ⁴²⁾,
32. Aber der eine Zarapuštra
Bringt mich gegen meinen Willen fort;
Er allein bringt mich zum reichen,
Spitama Zarapuštra.
33. Mit dem Ahuna-Varja trifft er mich,
Wie ein Kata-grosser Stein ⁴⁴⁾;
Mit dem Aša-Vahišta brennt er mich,
Wie ein aus Eisen geschmiedeter Keil ⁴⁵⁾.“
34. Darauf sprach also
Die gute hehre Aši:
„Näher tritt heran zu mir,
Gerechter, heiliger Spitama;
Steige auf meinen Wagen!“
35. Näher trat zu ihr heran
Spitama Zarapuštra,
Und er stieg auf ihren Wagen.
36. Ihn streichelte sie oben
Links von den Armen zur Rechten
Und rechts von den Armen zur Linken ⁴⁷⁾,
[Diese Worte sprechend:] ³⁸⁾
37. „Schön bist du, o Zarapuštra,
Wohlgebaut bist du, o Spitama
Schön deine Wade ⁴⁸⁾, lang dein Arm.

38. dātem tē tanuqē harnō
runaēka daržem haqəpəhem
japa imap jap tē frāpaokem

39. ahē raja harnaəpəhaka . . .

III.

40. ašim vaəuhim jazamaidē . . .

§. 23—26.

§. 23 = §. 1.

41. tam jazata jō haosjaəphō parađātō⁴⁹⁾
upa upabdē harajā
srirajā mazdađātajā

§. 24. jō fehlt.
. . . berezō.

42. aqap ājaptem dazdi mē
ašiš vaəuhi jā berzaiti
jap baqāni aiwi-vanjā
vīspē daəpa māzainija

§. 25. āap hīm gaidjap aq^{0 50)}.

43. japa azem nōip frānemānē
pwaəšāp parā daəpaəibijō
frā map⁵¹⁾ parō vīspē daəpa
anusō taršta nemāntē
taršta tamaəphō dvarāntē

nōip tarštō.

frā amāp p⁰.

44. pairitakap pairigasa⁵³⁾
ašiš vaəuhi jā berzaiti [dātō
vinda⁵²⁾ tem jānem haosjaəphō para-

§. 26.

45. ahē raja harnaəpəhaka

IV.

46. ašim vaəuhim jazamaidē

§. 27—31.

§. 27.

47. tam jazata jō jimō hšaətō huqəpwō
hukairjāp haka barzaəha⁵⁴⁾
aqap ājaptem dazdi mē
ašiš vaəuhi jā berzaiti

§. 28.

§. 29. āap hīm gaidjap au⁰.

48. jap fšaoni vapwa barāni
aui mazdā dāmabijō
japa amerštīm barāni
aui mazdā dāmabijō

japa azem aqabar⁰.

j⁰ azem am⁰ aqabar⁰.

49. uta jap apabarāni
uqa suđemka taršnemka
haka mazdā dāmabijō

§. 30. uta azem apab⁰.

50. uta jap apabarāni
uqa zaurqamka merpjūmka
haka mazdā dāmabijō

uta azem apab⁰.

38. Glanz ist deinem Körper verliehen
Und deiner Seele ewiges Heil,
So wahr ich dir das jetzt verkünde.“
-

39. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

III.

40. Die gute Aši verehren wir . . .
-

41. Sie pries Haušjangha Paradāta ⁴⁹⁾
Am Fusse der Hara,
Der schönen, Mazda-geschaffenen.

42. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, hehre Aši,
Dass ich siegreich werde
Ueber alle māzanischen Teufel;

43. Dass ich nicht mich beuge
Aus Furcht vor den Teufeln,
Sondern vor mir alle Teufel
Wider ihren Willen erschreckt sich beugen
Und erschreckt in die Finsterniss enteilen.“ ⁵²⁾

44. Es umlief, es umschritt (ihn) ⁵³⁾
Die gute, hehre Aši;
Es erhielt diese Gabe Haušjangha Paradāta.
-

45. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

IV.

46. Die gute Aši verehren wir . . .
-

47. Sie pries Jima, der heerdenreiche Fürst,
Auf der Höhe Hukarja.
„Diese Gnade gewähre mir,
Gute, hehre Aši,

48. Dass ich Futter und Heerden hinzuführe
Zu den Geschöpfen des Mazda,
Dass ich Unsterblichkeit bringe
Den Geschöpfen des Mazda;

49. Und dass ich fortschaffe
Beides, Hunger und Durst,
Von den Geschöpfen des Mazda;

50. Und dass ich fortschaffe
Beides, Alter und Tod,
Von den Geschöpfen des Mazda;

51. Und dass ich fortschaffe
Beides, Hitze und Kälte,
Von den Geschöpfen des Mazda,
Tausend Winter hindurch.“
52. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute, hehre Aši;
Es erhielt diese Gabe Jima, der heerdenreiche Fürst.
-

53. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

V.

54. Die gute Aši verehren wir . . .
55. Sie pries der Sohn des āpwiānischen Hauses,
Des Heldenhauses, praitauna,
In dem viereckigen Varna:
56. „Diese Gnade verleihe mir,
Gute, hehre Aši,
Dass ich Sieger werde
Ueber den Drachen Dahāka — — —,
57. Der drei Rachen, drei Köpfe hat,
Sechs Augen und tausend Sinne ⁵⁴⁾,
Ueber den übermächtigen teuflischen Unhold,
Den allen Wesen verderblichen Gottlosen;
58. Ueber den mächtigsten Unhold, den
Angra Manju geschaffen hat
Gegen die bekörperte Welt
Zum Verderben der Wesen des Aša,
59. Und dass ich ihm seine Frauen entführe,
Seine Schätze und seine Rosse,
Welche von Körper die schönsten sind zur Zucht
Und die tüchtigsten in der ganzen Welt.“ ⁵⁵⁾
60. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute hehre Aši;
Es erhielt diese Gabe der Sohn des āpwiānischen Hauses,
Des Heldenhauses, praitauna.
-

61. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

VI.

62. Die gute Aši verehren wir . . .
-
63. Sie pries der labende ⁵⁶⁾ Hauma,
Der heilkräftige, schöne, königliche,
Auf dem höchsten Gipfel
In der hohen Harati.

64. aṇaḥ ājaptem dazdi mē
 ašiš vaəuhi jā berzaiti
 jaḥa azem bandajēni
 mairiēm tūiriēm fraṇrasjānēm

§. 38. āaḥ him gaidjaḥ aṇ°.

65. uta bastem vādajēni
 uta bastem upanaja
 bastem kaṇōiš husraṇaḥhō

upanajēni.
 "he.

66. ganāḥ tem kaṇa husraṇa
 pasnē varōiš kaḥkastahē
 gaḥraḥ uruijāpaḥē
 puḥrō kainiā sjāṇarsnaḥē
 zurō-gataḥē naraḥē

kainē.
 ...aṣraḥ-raḥaḥēka naraṇaḥē.

67. pairitakaḥ pairigasaḥ
 ašiš vaəuhi jā berzaiti
 vindaḥ jānēm haomō frāšmiš
 baḥsaziō srīrō ḥṣaḥpriō

§. 39.
 tem j°.
 ... zairi-dōiḥrō.

68. aḥē raja ḥarnaḥhaka . . .

VII.

69. ašīm vaəuhīm jazamaidē

§. 40—43.

§. 40.

70. tam jazata arša airjanam dahjunam
 ḥṣaḥprāi⁵⁷⁾ haḥkermō husraṇa
 pasnē varōiš kaḥkastahē
 gaḥraḥ uruijāpaḥē

§. 41.

71. aṇaḥ ājaptem dazdi mē
 ašiš vaəuhi jā berzaiti
 jaḥa azem niḡanāni
 mairiēm tūiriēm fraṇrasjānēm

§. 42. āaḥ hīm gaidjaḥ aṇ°.

72. pasnē varōiš kaḥkastahē
 gaḥraḥ uruijāpaḥē
 puḥrō kainiā sjāṇarsnaḥē
 zurō-gataḥē naraḥē

kainē.
 ...aṣraḥ-raḥaḥēka naraṇaḥē

73. pairitakaḥ pairigasaḥ
 ašiš vaəuhi jā berzaiti [dahjunam
 vindaḥ tem jānēm arša airjanam
 ḥṣaḥprāi haḥkermō husraṇa

§. 43.

74. aḥē raja ḥarnaḥhaka . . .

VIII.

75. ašīm vaəuhīm jazamaidē . . .

§. 44—47.

§. 44.

64. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, hehre Aši,
Dass ich in Fesseln lege
Den tückischen Turier Frangrasjan;
65. Und dass ich ihn als Sklaven fortführe
Und als Sklaven herbringe,
Als Sklaven des Königs Husravah;
66. Der soll ihn tödten, der König Husravah
Hinter dem See Tšaitšasta,
Dem tiefen, breit dahinfluthenden,
Er, der Tochtersonn des Sjävaršan,
Des gewaltsam erschlagenen Helden.“
67. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute, hehre Aši;
Es erlangte diese Gabe der labende Hauma,
Der heilkräftige, schöne, königliche.
-

68. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

VII.

69. Die gute Aši verehren wir . . .

70. Sie pries der Fürst der arischen Länder,
Des Reiches Vereiniger Husravah
Hinter dem See Tšaitšasta,
Dem tiefen, breit dahinfluthenden.
71. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, hehre Aši,
Dass ich erschlage
Den tückischen Turier Frangrasjan
72. Hinter dem See Tšaitšasta,
Dem tiefen, breit dahinfluthenden,
Ich, der Tochtersonn des Sjävaršan,
Des gewaltsam erschlagenen Helden.“
73. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute, hehre Aši;
Es erlangte diese Gnade der Fürst der arischen Länder,
Des Reiches Vereiniger Husravah.
-

74. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

VIII.

75. Die gute Aši verehren wir . . .

76. tam jazata jō ašaça zarapuštrō §. 45.
airiēnē paiti vaēgahi paiti fehlt.
vaəhūijā paiti dāitjaiā paiti fehlt.
77. haoma jō gaça barsmana
hizūō-daəhaəha maṇraka
vaka śjaopna zaopṛābiaska
aršuhdaēibiaska vāzəbijō ⁶⁸⁾ vakaka śjaopnaka.
78. açaṇ ājaptem dazdi mē §. 46. āap tīm gaidjaṇa⁰.
ašiš vaəuhi jā berzaiti
japa azem hakaēni
vaəuhīm āzātām hutaosam ⁶⁹⁾
79. anumatajē daēnaja
anuuh̄tajē daēnaja
anuṇarštajē daēnaja ⁰mateṇ.
anuh̄tēṇ.
anṇarštēṇ.
80. jā mē daēnaṃ mazdajasnīm
zarska dāṇ aipika aotāṇ [tīm ⁶⁰⁾ apaēka ao⁰.
jā mē varzānāi vaəuhīm d,āṇ frāsas-
81. pairitakaṇ pairigasaṇ §. 47.
ašiš vaəuhi jā berzaiti
vindaṇ jānem jō ašaça zarapuštrō tem j⁰.

82. ahē raja ḥarnaṇhaka . . .

IX.

83. ašīm vaəuhīm jazamaidē . . . §. 48—52.
§. 48.
84. tam jazata jō berzaidiš §. 49 fehlt.
kaça vištaaspō taḥmō taḥmō fehlt.
pasnē āpō dāitjaiā
85. açaṇ ājaptem dazdi mē §. 50. āap hīm gaidjaṇ aṇ⁰.
ašiš vaəuhi jā berzaiti
⁶¹⁾japa azāni pešanem ašta-aurṇantō pešana m. V.
86. viṣpa-taurūō-astōiš puṇrō
viṣpa-taurūō urqi-ḥaodō
urqi-varṇō stui-manaopriṣ [jeñhe . . .
urqivereṇrō stui-manō priṣ
87. japa azāni pešanem pešana m. V.
mairjehe argaṇ-aspahe
japa azāni pešanem m⁰ ḥaonahe
darṣinikahe daēṇajasnahe ⁶¹⁾ pešana m. V.
88. uta azem niḡanāni §. 51.
taṇpriṇaṇantem duṇdaēnem
uta azem niḡanāni
spingauruṣem ⁶²⁾ daēṇajasnem

76. Sie pries der fromme Zarapuštra
In Arjana Vaiga,
An der guten Dātja,
77. Mit Hom, Milch und Barsom,
Mit dem Maṣra, der der Zunge Wunderkraft verleiht,
Mit Wort und Werk, mit Opferspenden
Und mit recht (rite) gesprochenen Sprüchen ⁵⁸⁾:
78. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, hehre Aši,
Dass ich dafür gewinne
Die gute, edle Hutausa ⁵⁹⁾,
79. Dass sie denke dem Glauben gemäss,
Dass sie spreche dem Glauben gemäss
Und handle dem Glauben gemäss,
80. Dass sie mir den mazdajasnischen Glauben
Beherzige und verstehen lerne
Und dass sie meinem Volke gute Lehre gäbe.“ ⁶⁰⁾
81. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute, hehre Aši;
Es erlangte diese Gabe der fromme Zarapuštra.

82. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

IX.

83. Die gute Aši verehren wir . . .

84. Sie pries der hochgesinnte,
Der reisige König Vištaaspa
Hinter dem Wasser Dātja:
85. „Diese Gnade gewähre mir,
Gute, hehre Aši,
⁶¹⁾Dass ich eine Schlacht dem Ašta-arvant liefere,
86. Ich, der Vispa-tarvō-asti Sohn,
Der Allüberwinder mit mächtigem Helm
Und mächtigem Panzer, mit starkem Nacken;
87. Dass ich eine Schlacht schlage
Dem tückischen Ardžapaspā,
Und dass ich eine Schlacht schlage
Dem Teufelanbeter Daršinika ⁶¹⁾;
88. Und dass ich erschlage
Den gottlosen Taprijavant,
Und dass ich erschlage
Den Teufelanbeter Spindžaruša ⁶²⁾.

89. uta azem frarəsaēni
humajamka vardakamka
hijaoniā haka danhānō⁶⁵⁾ humaja varedakanamka.
hijaoniaēheka.
90. uta azem nigānāni
hijaoninam dahjun,am
pankasašnāiš satašnāiška
satašnāiš hazašrašnāiška
hazašrašnāiš baēvaršnāiška
baēvaršnāiš ahašštašnāiška⁰šnāi sata⁰.
⁰šnāi b⁰.
⁰šnāi ah⁰.
91. pairitakaḥ pairigasaḥ
ašiš vaəuhi jā berzaiti
vindaḥ tem jānem berzaidiš
kaṇa vištaaspō tašmō §. 52.
tašmō fehlt.
92. ahe raja harnaḥhaka . . .
- X.
93. ašīm vaəuhīm jazamaidē . . . §. 53—61.
§. 53.
94. āḥ aṇašta ašiš vaəuhi jā berzaiti
mā kiš mē āḥam zaḥran,am vin-
jā māūja nipāraēinti [dāiti §. 54. āaḥ.
95. mā narō pairištā-ššudrō
mā ḡahika paradaššta
mā āpernājō tauruna
mā kainīna anupaētā anupaēta mašjānam.
96. jaḥ mam tura pazdajanta
āsu-aspa naotaraka
āḥ azem tanūm aguzē
adairi padem ḡauš aršnō §. 55. āaḥ.
. . . baremājaonahe.
97. āḥ mam fraaguzajanta
jōi āpernājō tauruna
jā kainīna anupaētā āaḥ . . frag⁰.
anupaēta mašjānam.
98. jaḥkip tura pazdajanta
āsu-aspa naotaraka
āḥ azem tanūm aguzē
adairi maēsahe garō
jaḥ varšnōiš satō-karahe §. 56. aḥkip az⁰.
99. aḥkip mam fraguzajanta
jōi āpernājō tauruna
jā kainīna anupaētā
[jaḥkip tura pazdajanta
āsu-aspa naotaraka]⁶⁷⁾ anupaēta mašjānam.

89. Und dass ich zurückführe
Humaja und Vardaka
Aus dem Hvijaoner-Land ⁶³⁾;
90. Und dass ich morde
In den hvijaonischen Ländern
Zu Fünfzigen und Hunderten,
Zu Hunderten und zu Tausenden,
Zu Tausenden und zu Zehntausenden,
Zu Zehntausenden und zu Millionen.“
91. Es umlief, es umschritt (ihn)
Die gute, hehre Aši;
Es erlangte diese Gabe der hochgesinnte,
Der reisige König Vištaaspa.
-

92. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

X.

93. Die gute Aši verehren wir . . .
-
94. Es sprach die gute, hehre Aši:
„Nicht soll Jemand an jenen Opfern theilnehmen,
Die man mir zürstet,
95. Nicht ein Mann, der keine Zeugungskraft,
Noch ein Weib, das keine Regeln mehr hat ⁶⁴⁾;
Nicht unreife Knaben
Noch jungfräuliche Mädchen.
96. Als die Turier mir nachsetzten ⁶⁵⁾
Und den rosseschnellen Naotara's:
Da verbarg ich mich
Unter den Fuss des männlichen Rindes.
97. Aber es verriethen mich ⁶⁶⁾
Die unreifen Knaben
Und die jungfräulichen Mädchen.
98. Und als (wieder) die Turier mir nachsetzten
Und den rosseschnellen Naotara's,
Da verbarg ich mich
Unter den Hals
Des hundertkräftigen Schafbocks.
99. Aber es verriethen mich
Die unmündigen Knaben
Und die jungfräulichen Mädchen.
[Als mir die Turier nachsetzten
Und den rosseschnellen Naotara's].“ ⁶⁷⁾
-

100. ⁶⁸⁾paoirijam gerzam gerzaiti
ašiš vaəuhi jā berzaiti
haka apuəro-gainijā
mā hē aqa pādem hišta
mā gātuəem nipaiddjaəuha §. 57.
... gahikajā.
aqa-hišta.
101. kuəa hiš azem kernaəāi
asmānem aqi frašūsāi
z,am aqi nirəaəsiāni kerenaəāni.
frašūsāni.
102. bitijam gerzam gerzaiti
ašiš vaəuhi jā berzaiti
haka aqañhā gahikajā §. 58.
103. jā aəem puərem baraiti
anjāmāi aršānāi varštem
patajē ⁶⁹⁾ upa-baraiti paiəē m. V.
104. kuəa hiš azem kernaəāi
asmānem aqi frašūsāi
z,am aqi nirəaəsiāni kerenaəāni.
frašūsāni.
105. ɓritijam gerzam gerzaiti
ašiš vaəuhi jā berzaiti
imaɓ mē staɓistem šjaopnem §. 59.
stāəajastem m. V.
106. mašija verziənti sāsta
jaɓ kainjō uzəādəjəinti
aəraəō ni-jāmajəinti ⁷¹⁾ dareəem aə⁰ nizām⁰ m. V.
107. kuəa hiš azem kernaəāi
asmānem aqi frašūsāi
z,am aqi nirəaəsiāni keronəāni.
frašūsāni.
108. āɓ mraəaɓ ahurō mazdā
aši srīra dāmi-dāitē §. 60. āaɓ.
mā aqi asmanem frašūsa
mā aqi z,am nirəaəseə
109. iəa mē təem haəm-karaəuha
antar arədem jim nmānahe jim fehlt.
srīrahe hšaəro-kertahe
110. ana ɓwā jasna jazānē §. 61.
ana jasna frājazānē
jaɓ jazata vištaaspō
pasnē āpō dāitijajā jaseɓwā jaz⁰.
111. barzem barāɓ zaota vākem
hištemanō paska barsma
ana ɓwā jasna jazānē
ana jasna frājazānē
aši srīra dāmi-dāitē
112. ahe raja haənaəhaka . . .

100. ⁶⁸⁾Die erste Klage erhebt
Die gute, hehre Aši
Ueber das kinderlose Weib:
„Folge nicht ihrer Spur,
Raste nicht auf ihrem Lager.
101. Was soll ich beginnen?
Soll ich zum Himmel emporfahren,
Soll ich zur Erde mich hernieder wenden?“
102. Die zweite Klage erhebt
Die gute, hehre Aši
Ueber jenes Weib,
103. Welches einen Sohn bringt,
Der von einem fremden Mann gezeugt ist
Und ihn ihrem Gatten unterschiebt.
104. Was soll ich beginnen?
Soll ich zum Himmel emporfahren,
Soll ich zur Erde mich hernieder wenden?“
105. Die dritte Klage erhebt
Die gute, hehre Aši:
„Das ist mir die grösste Unthat,
106. Welche grausame Menschen verüben,
Wenn sie Mädchen nicht heirathen lassen ⁷⁰⁾,
Sondern unverheirathet (im Hause) zurückbehalten ⁷¹⁾.
107. Was soll ich beginnen?
Soll ich zum Himmel emporfahren,
Soll ich zur Erde mich hernieder wenden?“
108. Da sprach Ahura Mazda:
„Schöne Aši, Freundin der Menschen ⁷²⁾,
Fahre nicht zum Himmel empor,
Wende dich nicht zur Erde hernieder.
109. Hier zu mir komm her,
Herein in meinen Palast,
Den herrlichen, prächtigen.
110. Mit solchem Opfer will ich dich ehren,
Mit solchem Opfer dich verehren,
Mit dem dich Vištaaspa ehrte
Hinter dem Wasser Dātja.
111. Laut soll der Priester seine Stimme erheben,
Hinter dem Barsom stehend:
„Mit diesem Opfer will ich dich ehren,
Mit diesem Opfer dich verehren,
Du schöne Aši, Freundin der Menschen.“ ⁷³⁾
112. Ob ihrer Pracht und Herrlichkeit . . .

Anmerkungen.

1) Die erste und vierte Strophe wiederholen sich zu Beginn und Schluss jedes Abschnitts.

2) Der Vokal (oder Diphthong) nach , ist hier und überall zweisilbig zu lesen.

3) ai und ā sehen sich in der Originalschrift sehr ähnlich.

4) Mit Synizese zu lesen; so überall bei ˘.

5) Die Stelle ist sehr schwierig. Spiegel übersetzt: „welche alle nützenden mit vorwärtsgehendem Verstande festigt“, indem er — nach dem Commentar II, S. 643 — *vispanam saosjantam* als „allgemeinen Pluralcasus“ nimmt. — Ich denke mir, dass Aši, als die Göttin des Glücks auf Erden, mit der wunderthätigen Kraft der „Heilande“ ausgestattet ist und sie bethätigt, bis diese selbst, am Ende der Tage in Aktion treten, zur Herstellung des paradiesischen Glücks; vgl. Jt. 19. 88 ff. Die Lesung *frāpangajēiti*, wie Westergaard nach Kh. 1 schreibt, ist nach dem Metrum unmöglich. Ich nehme *frāpangjēitē* als Passivum; regulär wäre allerdings *frāpajēitē*. — *fraša-* = i. *prākja-*.

6) Dass die hier folgende eingeklammerte Stelle dem Ašiliede ursprünglich nicht angehörte, bedarf keines Beweises.

7) *haēpaipe* steht für *haēpaiṣja*, cf. Verf., Vgl. Gramm. der altir. Diall., § 40; Instr. Sing. = ind. *°patjā*. Geldner, Studien zum Avesta, I, S. 43 f. scheint unsre Stelle übersehen zu haben. Aša muss jedenfalls danach auch in J. 10. 8 als Substantiv gefasst werden.

8) *viāu*⁰ für *viāw*⁰, cf. ind. *vi ā b'ā*.

9) Wstgd. liest gegen die Hss. *vohu*, was allerdings die regelmässige Form des Acc. Sing. Ntr. wäre.

10) *jōi hakahi*: *jōi* Nom. Plur. statt Acc. wie oft.

11) Unsre siebente Strophe steht in den Hss. nach der achten. Ohne die von mir vorgenommene Umstellung hängen die Worte *tē . . . aš-bourja* völlig in der Luft. Die Parallelstelle Jt. 5. 130 (vgl. Geldner, K. Z. 25, S. 402) macht mich nicht irre.

12) Die Bedeutung von *baḍdra-* ist unsicher. Ich übersetze „Weide“ nach dem Zusammenhang.

13) Ich verbinde das Wort mit i. *āg'rpis*.

14) Müssiges und den Zusammenhang störendes Einschiesel.

15) Nom. Sing. statt Voc.

16) So nach einem zweifelnden Vorschlag Spiegel's im Commentar, II, S. 645. Man beachte jedoch, dass das Wort *dm*⁰ dem Gāpādialekt entlehnt sein muss, wie auch das Jt. 16. 2 vorkömmliche *dmānāp* und das im Zend-Pehlevi-Glossar aufgeführte *demaṇō-paṇi*, vgl. Verf., Vgl. Gramm., §. 134. Die Parsigelehrten wussten allerdings zwischen *demaṇō-paṇi* und *nmānō-paṇi* einen gar feinen Bedeutungsunterschied herauszufindeln. Die „Hausfrau“ im Allgemeinen (*katāk bānūk* = np. کدبانو) heisst ihnen *nmānō-*

paṇni; ist sie dagegen jung verheirathet (amat navak šūi), so heisst sie demaṇō-paṇni. Auch ein hübscher Beweis für die getreue Ueberlieferung der avestischen Wortbedeutungen!

17) So nach Jt. 10. 80.

18) merzjamnā = ind. mṛgjamānās „herausgeputzt“.

19) gaoṣāqara = gaoṣa + āqara für āwara, cf. ind. āb'ara-
nam; Acc. Dual.

20) minuka zaranjō-paṣsa: eine freie Art der Composition, vgl. Verf., Ar. Forsch. I, S. 177.

21) Strophe 14 ist Citat. Die Frauen sitzen schön geschmückt da und harren des Eheherrn. Dabei trällern sie ein Liedchen.

22) Eine höchst schwierige Zeile. Wstgd. liest: kaṇ šāiti paiti sāma friā paiti tanqē, das letzte Wort gegen K. 12, wo tanqa steht. Spiegel übersetzt: „was sollen wir mit Freude ihm wünschen, die Geliebten, für seinen Körper?“, indem er statt paiti sāma: paiti sāma gelesen wissen will, cf. Commentar II, S. 646. Aber erstlich kann friā nicht heissen „die Geliebten“, — das wäre ja friā, — sodann ist es nicht möglich tanqē zu lesen, denn auslautend -qē und -uqē werden consequent -uqē geschrieben, cf. Verf., Vgl. Gramm. §. 92. Und endlich, was besagt denn überhaupt jene Uebersetzung? — Ich emendire für sāma gāma = ind. gāma, 1. Plur. Aor. √gā; das Zeichen für s und das zweite Zeichen für g (ḡ) sehen sich ausserordentlich ähnlich, cf. Zend-Pahlavi-Glossary, ed. Haug, S. 31, Z. 1, 2; ferner lese ich statt tanqē mit K. 12 tanqa. So gewinnen wir einen angemessenen Sinn.

23) Es fehlt hier ein viersilbiges Epitheton zu kainīnō; mit dem Ungethüm agamō-paidīša weiss ich nichts anzufangen.

24) r̥aēzō⁰ stelle ich mit Bezenberger, Beiträge I, S. 254 mit got. v̥aiqs, gr. ῥαῖβός zusammen. Ueber z = q, β cf. Joh. Schmidt, K. Z. 25, S. 114 ff. — r̥aēzō-maidīa = „gewölbte Mitte habend“.

25) Ein Fuss mit langen Zehen (darzō - aṣguštō) ist doch wohl ein schlanker Fuss.

26) Wörtlich: „solcher, wie es der Wunsch der sehenden ist“.

27) Nach de Harlez.

28) Die Umstellung scheint mir durch den Fortgang geboten. — marākarem „auf die blosser Erinnerung (smarās) an ihn heranrollend“, cf. i. manōjūgā rāt'ēna. — Statt raoma liest Wstgd. ruma, aber das müsste uruma geschrieben sein, cf. Verf., Vgl. Gramm., §. 51. 53. Die Bedeutung „leicht“ oder „schnell“ ergibt sich aus dem Zusammenhang. De Harlez übersetzt „brillant“, indem er ein apokryphes ind. rumra (bei Uggvaladatta!) zur Vergleichung heranzieht.

29) parōkeqīdem, wie allgemein gelesen wird, halte ich für eine Uniform, zu lesen parakeq⁰. Die Parsen fassten das Wort als Compositum aus para und keq⁰ auf und versahen das vermeintliche erste Glied mit dem gewöhnlichen Compositions-vokal ō.

Dasselbe ist der Fall beim Dat. und Instr. Plur. von druguant-, den die Parsen: druguō. debjō, druguō. debiṣ schrieben; unsre Ausgaben freilich verschweigen diese Thatsache.

30) vitārem „durchbohrend“, vgl. gr. τορός, i. vrtraturam.

31) „Hinten“ — „vorne“, sc. in der Schlacht. Vgl. V. 3. 45 und R. V. 8. 50. 15: sá paskát pātu nah puráh.

32) Ein hoher (oder ein feister: stui-kaofō) Höcker beim Kamel ist ein Zeichen von Wohlgenährtheit.

33) Spiegel übersetzt: „die sich lenken lassen mit reinem Geiste, von der Erde aufspringend (pertamna), lenksam (vadrajō).“ uzjamana, das Spiegel zu ind. ujjāmānās stellt, setze ich gleich ind. údijāmānās; aša manapha „mit richtigem Sinn“ = „gerne“. Dass bereitwilliges Aufstehen vom Boden bei den Kamelen eine nicht zu unterschätzende Tugend ist, darüber vergleiche man die drastische Schilderung der störrischen Bestie in Brehm's Thierleben. Die Zeile 19 d. kann ich nicht übersetzen; Spiegel lässt aqu unberücksichtigt. vadriṣ gibt Justi mit „zur Karawane gehörig“, Spiegel mit „lenksam“, de Harlez mit „portefardeau“. Alle drei Bedeutungen sind gerathen. Ich setze vorläufig vadriṣ (geschrieben vadariṣ) = ind. vād'riṣ „verschnitten“.

34) Zu nibarapa- „Schatzkammer“ vgl. man ind. nib'rtam „unbemerkt, geheim, verborgen“. In K. 12 fehlt die Zeile.

35) kešā bāminjā = ind. *krtās bāminjas. kešā stelle ich zu √kart, krpātti „spinnen“; — bāminjā, wie ich nach dem Z.-P.-Gl., S. 57 statt des unmöglichen bāminjā lese, ist Nom. Plur. Fem., Thema: bāmini-, eine allerdings ungewöhnliche, aber doch nicht eben auffällige Form.

36) apa, wie die Hdss. lesen, gibt keinen Sinn.

37) Vgl. Geldner, K. Z. 25, S. 557 und jt. 11. 15.

38) Interpolation, wie häufig.

39) Etwas verzwickt ausgedrückt: „cuius saepe invocantium pulcerrimam audivi vocem“.

40) Str. 27 b, c: die Ergänzung ist unbedingt nothwendig.

41) Die Geldner'sche Zusammenstellung von daṇata etc. mit ind. √dab' (vgl. Studien zum Avesta, I, S. 85 f.) ist zu verwerfen; die Form daoprīm steht ihr im Weg. Aus dab' + tr⁰ müsste *dawdr⁰ oder *dafdr⁰ hervorgehen; daoiprīm kann nur aus daṇ + tr⁰ erklärt werden.

42) Cf. ἄλχω; dazu vrka- — vehrka-.

43) apajēiti: an apaja⁰ als Denominativstamm zu apa in der Bedeutung „fortbringen“ glaube ich nicht mehr. Ich ziehe apajēiti u. s. w. zu einer (sekundären) √jā, die sich zu jam verhält, wie gā: gam. Vgl. apō...jantā j. 32. 9, das ich schon Gāpā's, S. 121 zu √jam gestellt.

44) Wie gross ein solcher Stein ist, weiss ich nicht zu sagen. Zu der Glosse V. 19. 4 hat die Pehleviübersetzung katakmasāi, d. i. wohl „Haus-gross“.

45) vaēdō, wie ich statt des handschriftlichen raēdō oder raēkō schreibe, = „Keil“, vgl. Verf., Altir. Verbum, S. 87. — „brennt mich, wie ein aus Eisen geschmiedeter Keil“, d. h. wie ein eben geschmiedeter und noch glühender Keil.

46) Vgl. Verf., Ar. Forsch. I, S. 51.

47) Cf. Geldner, K. Z. 24, S. 547.

48) Zu hṡaskṡō vgl. V. 8. 63.

49) Was heisst paradātō? Sollte es sich nicht ebenso zu i. purōhitas stellen wie taradātō zu tirōhitas? Ind. purōhitas ist bekanntlich ein stätiges Epitheton des Agni, und Haušjangha soll den Gebrauch des Feuersteins entdeckt und den Feuerkultus eingeführt haben.

50) Die Worte šap hīm gaidjaš „und er bat sie“ sind überall zu streichen.

51) Eine durch den Zusammenhang gebotene Correctur, so auch Jt. 9. 4; dagegen ist amāš richtig in J. 57. 18.

52) So muss doch wohl übersetzt werden, vgl. j. 57. 18, Jt. 9. 4; aber temaphō ist Genitiv! Oder sollte man temaphō als Nom. Plur. Masc. fassen dürfen = „Finsterlinge“, „Söhne der Finsterniss?“

53) Spiegel übersetzt: „Herum lief, herzu kam“, de Harlez: „Elle accourut, elle vint près de lui“. Beide Uebersetzungen sind höchst ungenau; wenn pairi einmal „herum“ bedeutet, dann kann es das zweite Mal nicht mit „herzu“ gegeben werden. Aši geht um den Bittenden im Kreise herum, und eben an dieses Umkreisen knüpft sich die Gewährung der Bitte.

54) Nach Geldner, Studien I, S. 62.

55) Strophe 59 ist höchst schwierig und mangelhaft überliefert. Sie findet sich ebenso noch Jt. 5. 34, 9. 14 und 15. 24. Spiegel gibt vier verschiedene Uebersetzungen, de Harlez zwei: sämtlich für mich unannehmbar. Geldner, K. Z. 25, S. 385 übersetzt:

„Und dass ich als Sieger
Als Helfer und Rächer die errette,
Welche zur Fortpflanzung von Körper am schönsten
Und für die Menschheit am nützlichsten sind“.

Bei meiner Uebersetzung von vanta mit „Frauen“ liess ich mich von der Sage leiten, nach der praitauna die beiden Töchter des Jima befreit, die Aši-Dahāka in seinem Harem gefangen hielt. — saṡaphā ist Acc. Plur. Ntr. nach der a-Declination; zur Bedeutung „Güter, Schätze“ vgl. man J. 28. 10 und meine Uebersetzung in ZDMG. 35, S. 155. — ernaṡā ist Acc. Plur. zum Nom. Sing. ernuṡ, vgl. dazu aurnant-, ind. ārvant-. Die Geldner'sche Uebersetzung „Rächer“ scheint mir sehr bedenklich; das ind. ṡṡāvā bedeutet bekanntlich das gerade Gegentheil „schuldig“. — zazātaṡ ist Infinitiv zum Praesensstamm zazā-, cf. V. 3. 5: jaṡ bā paiti

fraṣtem zazanti pasqaska staorāka „wo man am meisten Klein- und Zugvieh züchtet“.

56) Ich möchte frāšmiš zu ind. pr̥kṣam etc. stellen. Die Geldner'sche Herleitung aus 2 aš + fra in K. Z. 25, S. 525 ist unmöglich; ar. šm wird sm, aber nicht šm.

57) ḥṣapraī: Gen. Sing., cf. Verf., Ar. Forsch. I, S. 141.

58) Die ganze Strophe 77 ist wohl interpolirt. Der Ausdruck hizqō-daphaḥa ist schwierig, Trad. زبان دانا.

59) Frau des Vištaaspa.

60) Frei verwendete Reminiscenz aus J. 49. 7.

61) Eine verzweifelte Stelle, vgl. jt. 9. 30. Spiegel übersetzt: „dass ich in der Schlacht vertreiben möge den Asta-aurva, den Sohn des Vispō-Thaurvo-Aṣti, den (zu Jt. 17. 50: des) alles peinigenden und einen weiten Helm, grosse Tapferkeit, einen grossen Kopf besitzenden, der 700 lebende(!) Kamele hat, dass ich nach ihm in der Schlacht in die Flucht schlage den mörderischen, qjaonischen Arejaṭ-aṣpa, dass ich in der Schlacht vertreiben möge den Darshinika, den Daevaverehrer“. Eine Uebersetzung, die nur unter der Voraussetzung möglich wäre, dass der Verfasser des obigen Stückes ein Barbar gewesen, der für die Bedeutung der Casus nicht das mindeste Verständniss besass. Die de Harlez'sche Uebersetzung ist ebenfalls unbrauchbar.

ašta aurqantō könnte man als Acc. Plur. fassen „dass ich in der Schlacht (pešanē) acht Renner erbeute“; mit Rücksicht auf argaṣ-aspahe und darṣinikahe lese ich ašta-aurq^o als Gen. Sing. eines Nom. Propr. ašta-aurqant, eigentlich: „einer, der acht Renner besitzt“, vgl. phl. bēvarasp, Bund. 24. 12. Die einfache Consequenz dieser Lesung war die Aenderung von pešana oder pešanē in pešanem (oder pešanam; das Wort kommt sowohl als Neutrum wie als Femininum vor).

Die Nominative in Str. 86 können selbstverständlich nur auf das Subject des ganzen Satzes, also auf Vištaaspa bezogen werden. — vīspa-taurqō-astōiṣ: Name der Mutter des Vištaaspa, vgl. vīspa-taurqairi, Name der Mutter des Astvāperta, Jt. 19. 92. — Die Aenderung urqi-varpō wird durch das nebenstehende urqi-ḥaodō nahegelegt. — stui-manaopriṣ eigentlich: „mit feistem Hals“. — Die folgenden Worte jeñhe . . . ahe sind Interpolation; in K. 12 fehlen sie zur Hälfte. — Die Zeile d in Strophe 87 hat zwei Silben zu viel; die Lesung ist höchst zweifelhaft.

62) Unsicher überlieferter Eigenname.

63) Spiegel: „dass ich gelangen möge als wohl Weiser (oder: durch Güte) zu den Gegenden der (des) Varedhakas und der Qyaonya“. Aehnlich auch de Harlez. Aber wo sonst heisst haka „hin...zu“? Nach Firdusi raubt Ardžasp zwei Töchter des Guštāsp, die später Isfendiār, Guštāsp's Sohn, wieder zurückbringt; sie heissen bei Firdusi Humāi und Behāferīd. An diese Er-

zählung dachte ich bei meiner Uebersetzung. — *dañhāuō*, Gen.-Abl. Sing. stellt sich zu *nasāuō*, vgl. Verf., Ar. Forsch. I, S. 72.

64) Diese Bedeutung von *paradaḥšta* ergibt sich mit Nothwendigkeit durch den Parallelismus mit *pairištāḥsudrō*. Nur zeugungskräftige Personen sollen der Aši opfern dürfen.

65) Zu *pa* = *apa* + $\sqrt{\text{sad}}$; cf. *nazdīō* aus *na* = *ana* + $\sqrt{\text{sad}}$, ind. *pīḍājati* aus *pi* = *api* + $\sqrt{\text{sad}}$.

66) *fra-guz*⁰ das Gegentheil von *guz*⁰, „entbergen“.

67) Die beiden letzten Zeilen der Strophe 99 sind müssige Wiederholung.

Die ganze Erzählung von Strophe 94—99 ist höchst seltsam. Sie bezieht sich auf die Kämpfe des Königs Naotara und seiner Söhne mit dem turanischen König Frangrasjan, der schliesslich Iran unter seine Botmässigkeit brachte und Naotara hinrichten liess.

68) Cf. Geldner, Metrik, S. 88 f.

69) Oder *papajē* (vgl. *papōiš* Jt. 24. 16); *p* würde sich dann erklären, wie in altp. *gāpauvā*, cf. Verf., Ar. Forsch. I, S. 79 Anm. 1.

70) So schon Spiegel.

71) Nach Geldner, a. a. O.

72) *dāmi-dāitē*: „der Schöpfung (= den Geschöpfen) freundlich gesinnt“; cf. i. *manurhitā*.

Korrekturnote zu Str. 2. Cod. Zend. 52 bibl. Mon. bietet: *sūraṃ duzdrem ahurahe mazdā haəhrem amesnaṃ spentanaṃ*.

Zur Textkritik des Awestâ.

Von

F. Spiegel.

Die neuerdings erfolgte Veröffentlichung kritisch berichteter Texte, welche die Schriften von Bartholomae, Geiger und de Harlez enthalten, giebt mir eine erwünschte Gelegenheit, mich über meine eigenen Grundsätze bei der Textkritik des Awestâ ausführlicher auszusprechen. Dass sich auf diesem Gebiete ebenso grosse Abweichungen zeigen, wie auf dem Gebiete der Interpretation, kann bei der Verschiedenheit der Standpunkte nicht im mindesten auffallen, denn auch hier will die Burnoufsche Richtung die éranische Philologie auf dieselbe Basis gestellt wissen, auf welcher die übrigen Zweige der Philologie auch stehen, also auf die historische, während dagegen die Bopp'sche Richtung vielmehr die Sprachvergleichung als Grundlage der Forschung anzusehen bestrebt ist.

1.

Es ist wohl nicht zu viel behauptet, wenn wir sagen, dass heut zu Tage der Awestâtext von den meisten Forschern mit dem festen Glauben aufgeschlagen wird, es sei erwiesen, dass wir im Awestâ einen Text vor uns haben, der bis ins 8. Jahrhundert v. Chr. zurückgeht. Da nun unsere ältesten Handschriften erst im 14. Jahrh. n. Chr. beginnen, so liegt ein ungeheurer Zwischenraum zwischen der Abfassung des Buches und seiner ersten schriftlichen Bezeugung, und es bedarf kaum noch des Beweises, dass der Text von Jahrhundert zu Jahrhundert bedeutende Veränderungen erlitten habe. Mit Hülfe der verwandten Sprachen, vor Allem mit Hülfe des Sanskrit, sucht man sich ein ungefähres Bild zu machen, wie etwa die éranische Sprache im 8. Jahrh. v. Chr. ausgesehen haben möge, mit diesem Bilde tritt man an die Handschriften heran, und von ihm ist die Gestaltung des Textes vielfach abhängig. Was nun mich selbst betrifft, so habe ich von jeher gesucht, mich von allen vorgefassten Meinungen möglichst frei zu halten. Für mich ist also das Awestâ zunächst nur ein Buch aus dem Jahre 1323 n. Chr., denn bis zu diesem Zeitpunkte lassen sich unsere

Handschriften zurückführen. Es bedarf indess keines grossen Aufwandes von Gelehrsamkeit, um zu zeigen, dass die beiden Schriftarten, in welchen der Text und die alte Uebersetzung des Awestâ geschrieben ist, im 14. Jahrh. unserer Zeitrechnung in denjenigen Landstrichen, aus welchen unsere Awestâhandschriften ursprünglich stammen, nicht mehr im allgemeinen Gebrauche gewesen sind. Von einer dieser Schriftarten, von derjenigen nämlich, in welcher die Uebersetzung des Awestâ geschrieben ist, vermögen wir auch ganz genau zu sagen, in welcher Zeit sie im Gebrauche war. Wir finden sie nämlich zuletzt auf den in Erân geprägten Münzen der ersten Khalifen, und von da aufwärts bei den éranischen Fürsten in der letzten Periode der Sâsânidenherrschaft, endlich auf den Münzen der Sâsâniden selbst, von dem letzten aufwärts bis zu Qobâd I, bei den früheren Sâsâniden ist eine etwas abweichende Schriftart in Gebrauche; die Schrift der Awestâübersetzung stammt mithin etwa aus dem 6. Jahrh. n. Chr. Es ist von vorneherein wahrscheinlich, dass die Schrift mit welcher der Awestâtext geschrieben ist, ungefähr aus derselben Zeit stammen werde, wie die Schrift der Uebersetzung, denn die meisten Zeichen stimmen in Form und Bedeutung vollkommen überein. Wir können hier den Gegenstand natürlich nicht näher erörtern, wir begnügen uns also, blos zu sagen, dass eingehende Forschungen¹⁾ die allgemeine Ueberzeugung hervorgerufen haben, es sei die Awestâschrift erst aus der sâsânidischen Münzschrift hervorgegangen, wie sie sich seit Qobâd I entwickelt hatte, und hervorgerufen durch das Bedürfniss einer genaueren Bezeichnung der Laute, als sie in der älteren, höchst unvollkommenen Schrift möglich war, zu dem Ende wurde nicht nur die Zahl der Zeichen für die Consonanten vermehrt, sondern es wurden auch für die früher fast gar nicht bezeichneten Vocale so viele Zeichen erfunden, als nöthig erschienen, um alle Nuancen derselben auszudrücken. Dieses Alphabet, das die Vocale nicht nur vollständig bezeichnet, sondern sie auch mit den Consonanten auf gleiche Stufe setzt, unterscheidet sich dadurch von allen ursprünglichen orientalischen Alphabeten, denn selbst das Sanskrit und das altpersische Alphabet betrachten die Vocale mehr als eine Zugabe, denn als ebenbürtig mit den Consonanten. Nur ein sehr spät entstandenes Alphabet macht davon eine Ausnahme, nämlich das armenische, und an dieses schliesst sich das Awestâalphabet nach seiner ganzen Einrichtung an. Wie nun bei der Zusammensetzung des armenischen Alphabetes griechischer Einfluss nachweisbar ist, so lässt sich derselbe — mittelbar oder unmittelbar — auch bei dem Awestâalphabeten vermuthen, denn das griechische Alphabet war den Erâniern zur Zeit Qobâds I lange bekannt und seine Vorzüge für die Wiedergabe eines Textes in einer indogermanischen Sprache, den semitischen Alphabeten

1) Vgl. Hübschmann in Kuhn's Zeitschrift für Sprachforschung 24, 368 ff.

gegenüber, musste ihnen einleuchten. Die Träume von einem alten in Baktrien erfundenen heiligen Alphabete, mit welchem das Awestâ geschrieben sei, sind wohl für immer zerronnen, unser Awestâalphabet gehört weder nach Baktrien noch ist es jemals ein heiliges Alphabet gewesen, die Erânier bedienten sich von jeher semitischer Alphabete, und aus diesen ist auch das Awestâalphabet hervorgegangen. Nach dem Gesagten ist nun wohl klar, dass der Awestâtext, in der Form, in welcher wir ihn jetzt vor uns haben, nicht vor Anfang des 6. Jahrh. unserer Zeitrechnung aufgezeichnet sein kann. Damit ist freilich nicht gesagt, dass derselbe erst in jener Zeit entstanden sei, vielmehr weisen uns die Handschriften selbst mehrfach auf eine frühere Gestaltung des Textes hin, vor Allem wird aber eine so späte Abfassung des Awestâtextes unwahrscheinlich durch die Awestâsprache. Wir wissen jetzt genug von den Sprachverhältnissen des alten Erân um behaupten zu dürfen, dass die Awestâsprache im 6. Jahrh. unserer Zeitrechnung längst ausgestorben war, es liegt also nicht bloß die Möglichkeit, sondern selbst die Wahrscheinlichkeit vor, dass der Text des Awestâ in einer weit früheren Zeit entstand und in einer wenig vollkommenen semitischen Schriftart fortgepflanzt wurde, bis zu dem Zeitpunkte, wo er in die vollkommnere Awestâschrift umgeschrieben wurde. Mit ziemlicher Sicherheit lässt sich das Aussterben der altérânischen Sprachform in das Jahrhundert von Chr. Geb. setzen, bis dahin und noch darüber hinaus, bis in die Zeit der Achämeniden, mag also unser Awestâtext zurückgehen. Mit dieser allgemeinen Annahme werden wir uns vorläufig begnügen müssen, vom 8. Jahr. v. Chr. sind wir damit allerdings noch weit genug entfernt. Eine genauere Feststellung des Alters des Awestâtextes hängt natürlich ganz und gar von den historischen Momenten ab, die sich uns aus der Betrachtung und Erforschung dieses Textes selbst ergeben. Der Hinweis auf das Alter der Sprache genügt um so weniger, als ja nöthigenfalls sogar angenommen werden könnte, das Buch sei erst nach dem Aussterben der Sprache geschrieben worden. Wir können uns durch willkürliche Annahmen nicht gleich beim Beginne unserer Untersuchung die Hände binden lassen.

Meines Erachtens ist die Pflicht eines Herausgebers des Awestâ zunächst, den Text so herzustellen, wie er damals unter den Sâsâniden festgestellt wurde, als man das Awestâ in die Schrift umschrieb, in welcher es uns die Handschriften geben. Es ist dies eine Aufgabe, die noch lange nicht beendet ist. Die Frage, ob es sich denn auch verlohne, einem so späten Texte seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, ist unbedingt zu bejahen. Man sollte doch endlich einmal aufhören, das alte, seit 1630 bestehende Vorurtheil zu wiederholen, als ob die Parsen von ihren heiligen Schriften nichts mehr verständen. Es hat sich genügend herausgestellt, dass jene Nachricht auch mit Hinsicht auf die

heutigen Parsen übertrieben ist, warum vollends unter den Sâsâniden die éranischen Priester ihre Religionsbücher nicht verstanden haben sollen, ist gar nicht einzusehen, damals, als die theologische Gelehrsamkeit viel galt und eine beträchtliche Anzahl von Priestern die Pflicht und die Mittel hatten, eingehenden Studien obzuliegen. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir in dem Texte unserer Awestâhandschriften eine Arbeit vor uns, die wir dem masorethischen Texte des A. T. vergleichen dürfen, nur dass sich die Zuthaten der neueren Bearbeiter nicht so reinlich von der alten Ueberlieferung abheben, wie in den mit vocalloser Schrift geschriebenen semitischen Texten. Aber auch bei den Redactoren des Awestâtectes war eine feste Tradition über die Aussprache desselben vorhanden, wie sich jetzt noch unschwer nachweisen lässt, und es ist sehr wohl der Mühe werth, dieselbe kennen zu lernen. Die Feststellung des Textes kann naturgemäss bloss auf Grund der Handschriften erfolgen, die gewöhnlich für schlecht gelten. Auch hier bin ich durchaus anderer Ansicht: unsere Awestâhandschriften sind gar nicht so schlecht, sie sind sogar zum Theil recht gut. Immer und immer wieder muss an Westergaards durchaus wahrheitsgemässe Bemerkung (*Zend-Avesta* pref. p. 15) erinnert werden, dass alle unsere Awestâhandschriften denselben Text geben, dass stets Absatz auf Absatz, Wort auf Wort in derselben Reihenfolge sich findet. Es ist dies, wie ich meine, ein sehr bedeutendes Zeichen der Treue. Nur innerhalb der einzelnen Wörter zeigen sich Varianten und hier ist die Zahl derselben allerdings Legion, wer sich aber die Handschriften genauer ansieht, wird auch hier bald unterscheiden lernen. Eine grosse Menge von Varianten findet sich nur in Handschriften aus den letzten Jahrhunderten, die in älteren Handschriften gar nicht oder nur selten vorkommen und im letzteren Falle sich leicht beseitigen lassen. Es ist zu hart, selbst diese Art von jungen Varianten als Fehler oder Nachlässigkeiten zu bezeichnen, sie sind vielmehr das Ergebniss einer sehr laxen Orthographie, welche annimmt, dass dasselbe Wort auf verschiedene Art richtig geschrieben werden könne. Diese nachlässige Orthographie ist nicht auf die Awestâtecte beschränkt, auch Texte in neueren éranischen Sprachen, wenn sie in Awestâschrift geschrieben werden, zeigen dieselbe. Früher (vgl. meine Ausgabe des Awestâ 2, 17) wollte ich den Grund dieser Orthographie in der Identificirung der Awestâschrift mit der neupersischen finden, dies mag auch der Fall sein bei Handschriften, die in Persien geschrieben sind, ich habe mich aber jetzt überzeugt, dass in noch höheren Grade die Orthographie des Guzerati die Schuld an diesem Verderbnisse trägt. Man begegnet in Parsenschriften die in Guzerati geschrieben sind derselben Ungebundenheit, namentlich in Bezug auf Wörter, die aus dem Persischen oder Arabischen herüber genommen sind, nicht selten findet man ein eben gelesenes und verstandenes Wort einige Zeilen

später in ganz anderer, vollkommen unkenntlicher Gestalt. Auch jetzt noch scheint mir meine früher schon geäußerte Vermuthung wahrscheinlich, es möge diese Ungebundenheit dadurch gefördert worden sein, dass man den Awestâtext — um schnell eine grössere Anzahl von Handschriften zu erhalten — dictando schreiben liess, so dass die einzelnen Abschreiber die Worte nur mit dem Gehör, nicht mit dem Auge erfassen konnten. Entfernt man nun die Varianten, die blos dieser neueren Orthographie ihr Dasein verdanken, so wird die Zahl derselben erheblich gelichtet, eine beträchtliche Anzahl wird immerhin noch bleiben, aber nur ein Theil derselben ist auf Unachtsamkeit der Abschreiber zurückzuführen, ein anderer Theil enthält wirkliche Lesarten, welche zu beachten und im Interesse der éranischen Philologie zu verwerthen, die Pflicht eines Herausgebers ist.

Als Ausgangspunkt zu weiteren handschriftlichen Forschungen wird man die Resultate benützen dürfen, zu welchen die beiden Herausgeber des Awestâ übereinstimmend gekommen sind; man wird ihnen um so mehr Vertrauen schenken können, als diese Uebereinstimmung eine Frucht unabhängig betriebener Studien ist. Beginnen wir mit dem Vendîdâd, so habe ich in der Einleitung zum ersten Band meiner Awestâausgabe gezeigt, und Westergaard hat mir beigestimmt, dass diejenigen Handschriften des Vendîdâd, welche mit Uebersetzung versehen sind, auf eine einzige Handschrift zurückgehen müssen. Die beiden ältesten Handschriften, welche wir besitzen (AB nach meiner, L. 4. K. 1 nach Westergaards Bezeichnung) können nicht unmittelbar aus derselben Handschrift abgeschrieben sein, weil sie zahlreiche Abweichungen von einander aufweisen, dass sie dem ungeachtet auf ein und dasselbe Original zurückgehen müssen, hat Westergaard (pref. p. 8 flg.) aus den auffallenden Fehlern, die ihnen eigenthümlich sind, unwiderleglich dargethan. Keine dieser alten Handschriften ist uns vollständig erhalten, glücklicher Weise ist jedoch der sehr gute pariser Codex (C oder P 2) eine sehr genaue Abschrift von B, genommen zu einer Zeit, als diese Handschrift noch vollständig war, und noch dazu wurde C mit dem noch vollständigen Codex A collationirt, und die hauptsächlichsten Abweichungen über dem Texte bemerkt, so dass wir behaupten können, den Text unserer ältesten Handschriften vollständig vor uns zu haben. Auf die anderen weniger guten Handschriften mit Uebersetzung, welche bis jetzt verglichen worden sind, lasse ich mich hier nicht weiter ein, es genügt zu sagen, dass ich dem Urtheile Westergaards (l. c. p. 7) vollkommen beistimme, es sei in keiner derselben eine Spur einer vom ABC unabhängigen handschriftlichen Quelle zu entdecken. Die zweite Klasse von Handschriften sind die Vendîdâd-sâdes (vgl. meine Awestâausgabe 1, 12 flg. Westergaard pref. p. 7). Sie unterscheiden sich von der ersten Klasse in wesentlichen Punkten, aber auch hier habe ich die Ueberzeugung, dass sie sämmtlich auf einen

einzigem Grundcodex zurückgehen, der uns aber nicht erhalten zu sein scheint, wenigstens sind alle bis jetzt verglichenen Vendîdâd-sâdes neu, und in Indien geschrieben. Zu diesen beiden Klassen, die mir bereits bekannt waren, hat Westergaard (l. c. p. 8) noch eine dritte gefügt, sie besteht nur aus zwei Handschriften, nämlich K. 9 und einer aus Persien gekommenen bombayer Handschrift, die er mit R bezeichnet. Die erste dieser beiden Handschriften habe auch ich theilweise collationirt, aber bei meiner Ausgabe keinen Gebrauch davon gemacht, weil ich die darin bemerkten Abweichungen für willkürliche Correcturen des Destûr Dârâb hielt¹⁾, durch die Vergleichung mit R hat sich indessen herausgestellt, dass beide Handschriften die Abschriften eines von den gewöhnlichen Vendîdâd-sâdes abweichenden Originals sein müssen. Ueber den eigentlichen Werth dieser dritten Handschriftenreihe ist es mir ebenso schwer geworden ins Reine zu kommen wie Westergaard: Man kann in ihnen ebensowohl eine von allem Anfang an abweichende Textrecension als den späteren Versuch einer Textrevision vermuthen. Wir werden unten auf diese Klasse von Handschriften ausführlicher zurückkommen. In den Handschriften des Yaçna und des Vispered finden wir ganz ähnliche Erscheinungen wieder. Die werthvollste Handschrift des Yaçna ist ohne Zweifel die alte von mir mit A, von Westergaard mit K 5 bezeichnete, sie steht an Alter ebenbürtig neben den Handschriften AB des Vendîdâd, sie ist auch die einzige in Europa, welche die alte Uebersetzung enthält. Denselben Text, wenn auch in einem weniger guten Zustande, findet man auch in den sogenannten Izashne-sâdes, welche den Yaçnatext ohne die Uebersetzung enthalten, also in der von mir mit C, von Westergaard mit P 6 bezeichneten Handschrift und in K. 11, über welche Westergaard (l. c. p. 12) nähere Mittheilungen gemacht hat. Auch der Text der Handschriften, welche die Uebersetzung Neriosenghs enthalten, schliesst sich an diese Handschriftenklasse an. Ihnen gegenüber steht wieder der Text der Vendîdâd-sâdes ganz in derselben Weise wie beim Vendîdâd, auch hier lässt sich diesen beiden Klassen noch eine dritte anfügen, welche sich in den (von mir nicht verglichenen) Handschriften K. 4 und 9 findet. Ueber das dritte Buch, den Vispered, wollen wir nur kurz bemerken, dass man auch in ihm die obigen

1) Die Angabe Rasks über K. 9 lautet (s. dessen samlede Afhandlinger 3, 6): *Izeshne et Vispered, mixta; item Vendidad descriptus ex libro e Persia allato Destûr Kaûsi et Destûr Derâbi manibus, exemplar nitidum et bene conservatum.* Die Angabe über K 2 (E) lautet: *Accuratum exemplum (copia) superioris exemplaris (l. e. B.), Destûr Darâbi (Daris) manu descriptum, tam quum vetus illud exemplar nondum dilapsum erat.* Von der Unrichtigkeit dieser letzteren Angabe hatte ich mich überzeugt (E ist nichts weniger als eine genaue Abschrift von B), ich misstraute daher auch der ersteren und vermuthete, dass das persische Original nur vorgeschoben sei, um den Correcturen des Destûr Dârâb grösseres Ansehn zu geben.

drei Klassen von Handschriften unterscheiden kann (vgl. m. Ausgabe 2, 5 fig. und Westergaard l. c. p. 13). Aus diesen drei Büchern bestehen die von den Parsen bei der Liturgie gebrauchten und darum sorgfältig behandelten Texte. Was die Yashts betrifft, so geniessen sie nicht dasselbe Ansehen, und dies zeigt sich unter Andern auch in den Handschriften, die von sehr ungleichen Werthe sind. Wir schliessen sie von unseren Untersuchungen aus, aber den Yashttexten werden die Resultate der Untersuchungen unserer besseren Handschriften vielfach zu Gute kommen.

Auf die Handschriften nun muss meiner Ueberzeugung nach der Herausgeber des Awestâ seinen Text begründen, gerade so, wie dies in anderen Zweigen der Philologie auch der Brauch ist. Dabei ist der Text der Handschriften mit Uebersetzung und der Vendidad-sâdes sorgfältig auseinander zu halten, denn beide führen uns auf zwei verschiedene Grundschriften. Ich habe in den Vorreden zu den beiden Bänden meiner Textausgabe eine Anzahl der auffälligsten Abweichungen zusammengestellt, allein das Verzeichniss ist bei weiten nicht vollständig, und sollte es nicht sein. Hier mag auch gleich auf eine Differenz zwischen Westergaard und mir hingewiesen werden. Westergaard findet nämlich (pref. p. 10 not. 1), dass ich zu viel der Orthographie der neueren Handschriften gefolgt und dadurch zu Irrthümern verleitet worden sei. Leider habe ich es versäumt, mich genau nach dem Sinne dieser Bemerkung zu erkundigen, so lange es noch Zeit war, ich glaube aber Westergaard nicht falsch zu verstehen, wenn ich sage, dass damit nicht gemeint sei, ich hätte die Handschriften EF (K. 2 P. 10) ungebührlich bevorzugt, denn ich glaube nicht, dass dies geschehen ist, weil ich von jeher diesen Handschriften einen geringen Werth zuschrieb; gemeint ist wohl, dass ich die Vendidad-sâdes zu sehr bevorzugt habe, denn in der That kommt ein nicht geringer Theil der Abweichungen meines Textes von dem Westergaards auf die Rechnung dieses Umstandes. Auch so hat ja Westergaard Recht, denn alle uns bekannten Vendidad-sâdes sind junge Handschriften, zu meiner Rechtfertigung kann ich jedoch sagen, dass ich zwar keine einzelne Handschrift der Vendidad-sâdes einer besonderen Berücksichtigung werth finde, dass mir aber die Lesart der Vendidad-sâdes ebensoviel gilt, wie die der alten Handschriften, wenn sie unter sich übereinstimmen, denn ich halte den Grundcodex der Vendidad-sâdes dem der Handschriften mit Uebersetzung vollkommen ebenbürtig. Die Vergleichung dieser beiden Texte giebt uns eine ziemliche Anzahl von Lesarten, deren Mehrzahl meiner Ueberzeugung nach bis in die Zeit der Textredaction zurückreicht. In der Beurtheilung der Lesarten unterscheide ich mich nun in mehreren wesentlichen Punkten von den bei der Textgestaltung des Awestâ gewöhnlichen Ansichten. Es ist früher geradezu ausgesprochen worden, dass man aus der Zahl der Lesarten diejenige zu wählen habe, die

sich am besten an das Sanskrit anschliesst, und nach diesem Grundsatz scheint auch jetzt noch meistens gehandelt zu werden. Nach dem, was ich oben von meiner Ansicht über die Handschriften des Awestâ mitgetheilt habe, wird man es natürlich finden, dass ich einem solchen Grundsatz nicht folgen kann, denn wenn eine neuere Handschrift besser zum Sanskrit stimmen sollte, als die alten Handschriften, so kann ich darin nur ein Spiel des Zufalls sehen, wie es bei der willkürlichen Orthographie neuerer Handschriften allerdings nicht undenkbar ist, einen Werth kann aber eine solche Lesart nicht beanspruchen, denn da alle unsere neueren Handschriften aus den alten stammen, wie wir gesehen haben, so kann keine bessere Lesart in dieselben gekommen sein. Ich billige aber auch die Tendenz nicht, den Awestâtext nach den Vorschriften des Sanskrit umzugestalten, der Awestâphilologe hat vielmehr den Text wieder herzustellen, wie er nach den Ansichten der Redactoren gelautet hat, erst wenn dieses geschehen ist, kann man beurtheilen, in welchen Fällen sich die Awestâsprache dem Sanskrit nähert, und in welchen sie davon abweicht. Ein anderer Punkt, in welchem ich mich gleichfalls sehr weit von der allgemeinen Gewohnheit entferne, ist der folgende. Man pflegt die Masse der vorhandenen Lesarten als eine Masse von Fehlern anzusehen, unter welchen sich die einzig richtige Textform verborgen hat, diese richtige Form sucht man mit Hülfe der Sprachvergleichung herauszufinden, alles Uebrige wird als nutzlos bei Seite geworfen. Es liegt auf der Hand, dass diese Art, Lesarten zu beurtheilen, eine sehr ungewöhnliche ist, wäre dies z. B. das Verhältniss der Lesarten in den classischen Sprachen, so müssten schon längst alle Classikerausgaben vollkommen identisch sein. Es ist aber sicher, dass es eine gute Anzahl von Lesarten giebt, die alle möglich sind, und richtig sein können, so dass es oft recht schwer wird, diejenige herauszufinden, welche den Vorzug verdient, diejenige nämlich, welche der Ausdruck des Verfassers der betreffenden Schrift ist. Ganz ebenso ist es im Awestâ. Man sollte sich doch endlich einmal von der Ansicht los machen, die Redactoren und Abschreiber des Awestâ seien lauter unwissende und nachlässige Menschen gewesen, denen man keine Aufmerksamkeit zu schenken brauche. Wer den vorhandenen Lesarten des Awestâ die erforderliche Aufmerksamkeit schenkt, dem wird es nicht lange verborgen bleiben, dass gar oft eine doppelte Textgestaltung vorhanden ist, und dass viele dieser Abweichungen in verschiedener Ansicht über die Lesung des vocallosen Urtextes ihren Grund haben, und mindestens dieselbe Beachtung verdienen, wie etwa die verschiedenen Lesarten des Qorân. Es kann also gar nicht selten der Fall vorkommen, dass man den Text auf doppelte Art gestalten kann, ohne dass die eine oder die andere Ansicht fehlerhaft zu sein braucht.

Wir wollen, ehe wir weiter gehen, gleich einige Beispiele

für diese unsere Behauptung anführen. Unter den Fällen, in welchen ich den neueren Handschriften zu sehr gefolgt sein soll, hebt Westergaard (a. a. O.) die Lesart *paourva* hervor, die sich kaum je in den alten Handschriften finde. Ich muss gestehen, dass mir dieser Vorwurf Westergaards niemals ganz verständlich war, denn er selbst erkennt die Form *paourva* gleichfalls an. So steht Vd. 8, 130. 131. 186. 9, 48 (= 8, 40. 41. 58. 9, 15 W.) in beiden Ausgaben *paourum*, im Einklange mit den besten Handschriften, ebenso Vd. 18, 55. 56 (= 18, 26 W.) *paourvo*. An den meisten Stellen, wo ich *paourva* lese, hat Westergaard *paurva* vorgezogen, aber auch da muss ich bestreiten, dass sich meine Lesart in den besseren Handschriften gar nicht finde. Vd. 8, 125 (= 8, 39 W.) lese ich *paourvaeibya* gegen *paurvaeibya* bei Westergaard. Meine Lesart findet sich in BCbcd, *paourvaibya* in E, die Correctur in C hat *paurvaeibya* und F. *purvaeibya*. Da die Correcturen in C nach dem alten Codex A gemacht sind, so muss man schliessen, dass in A *paurvaeibya* stand, während der gleich alte Codex B *paourvaeibya* liest, und dass ebenso auch der Urcodex der Vendîdâd-sâdes gelesen haben muss. Dagegen ist Vd. 13, 131 (= 13, 45 W.) nur C auf meiner Seite, und zwar aus Versehen, denn da ABbc *paurvaeibya* lesen, sollte diese Lesart auch in C stehen. An einer weiteren Stelle Vd. 9, 18 (9, 9 W.) lese ich *paourvaeibyo* und Westergaard *paurvaeibyo*, ich habe keine Varianten zu der Stelle gegeben, aber Westergaard selbst hat bemerkt, dass AB *paourvaeibyo* lesen und ich habe noch hinzuzufügen, dass bcd dasselbe thun. In der Stelle, welche wohl Westergaard hauptsächlich im Auge gehabt hat Vd. 2, 58 (= 2, 24 W.) ist meine Lesart *paourva* allerdings sehr schwach beglaubigt, denn nur etwa *paorva* in F führt darauf hin, alle anderen Handschriften haben *paurva*. Vergleichen wir nun aber Vd. 18, 91 (= 18, 40 W.), wo sich wieder die Lesarten *paourva* und *paurva* gegenüber stehen, so finde ich in meinen Handschriften *paurva* blos in A, *paourva* in BCEFbcd. Westergaard selbst bemerkt zu der Stelle: Thus (nämlich *paurva*) L. 4, *paourva* K. 1. 9. 10. Ganz ähnlich steht es auch im Yaçna. Yç. 9, 69 (= 9, 21 W.) lese ich *paourva*, Westergaard *paurva*, erstere Lesart findet sich in BC. Yç. 17, 11 (= 16, 3) lese ich *paourvâo*, Westerg. *paurvâo*. Die Varianten sind: *paurvâo* AC, *paorvâo* Bcd *paourvâo* d. Yç. 64, 39 (= 65, 10 W.) lesen AC mit Westergaard *paurvâm*, dagegen bcd mit mir *paourvâm*. An einigen Stellen liest Westergaard *pourvo*, während ich nach Burnoufs Vorgang *paourvo* lese nämlich Vd. 7, 95. 96 (= 7, 36. 37) und Yç. 9, 70 (= 9, 21). Ich muss zugeben, dass an diesen Stellen *paourvo* schwach beglaubigt ist, ich halte jedoch meine Lesart fest.

Ich glaube durch die Mittheilung dieser Lesarten nachgewiesen zu haben, dass die Form *paourva* auch in den alten Handschriften keineswegs unerhört ist, wir erhalten jedoch kein anderes Resultat,

als dass unsere Handschriften zwischen paourva und paura hin und her schwanken. Wie soll sich nun aber der Herausgeber des Textes diesen Schwankungen gegenüber verhalten? Justi hat im Anschluss an Westergaard die drei Formen paura, paourva und pourva in seinem Wörterbuche verzeichnet, als Bedeutung von paura giebt er: vorne, der vordere und vergleicht skr. pūrva, paourva bedeutet ihm der frühere, vordere, entsprechend dem altp. paruva, für pourva endlich, das gleichfalls der frühere bedeutet, wird auf paura zurückgewiesen. In der alten Uebersetzung werden alle diese drei Wörter durch ein einziges ausgedrückt, und auch ich wüsste keine Verschiedenheit der Bedeutung anzugeben, ich glaube daher, dass wir ein Wort in drei verschiedenen Aussprachen vor uns haben, dass namentlich die Lesungen paura und paourva vollkommen gleichberechtigt sind, die erste Form schliesst sich an altp. paruva an, während paourva dem indischen pūrva näher steht. In paourva ist also der Vocal a zu u entartet, wie im Sanskrit, und dazu noch gesteigert worden. Solche unregelmässige Steigerungen, die nicht durch die Wortbildung begründet sind, finden wir im Awestâ gar manche, ich erinnere nur an gaoyaoiti gegenüber von skr. gavyûti und an gaona gegen skr. guṇa. Was mich in meiner Vorliebe für die Lesart paourva bestärkt, ist die Schreibung der nahe verwandten Wörter paouruya und paourya. Nur paouruya ist richtig, nicht paourvya, denn vor y, v, muss sich der Halbvocal in seinen entsprechenden Vocal auflösen, wie vor den Nasalen (man schreibt gaoyaoiti, kaoyām (nicht kavyām), mainivâo (für mainyvâo). Zu altp. paruva stimmt das abgeleitete paruviya, das nordérânische paouruya steht dem indischen pūrva näher; durch Ausfall des u wurde aus paouruya das spätere paourya. — Aehnliche Schwankungen finden wir in den Lesarten von pouru. Ich habe die Varianten des ziemlich häufig vorkommenden Wortes vor mir, sie geben kein ganz reines Resultat, im Allgemeinen kann man jedoch sagen, dass die von Burnouf gewählte Lesart pouru, die auch ich angenommen habe, die Lesart der Vendîdâd-sâdes sei. Diese Lesung führt auf altp. paru zurück (mit Verdunklung des a in o) und ist ganz unbedenklich, neben der von Westergaard gewählten Lesart pōuru muss noch paouru als gut bezeugt angeführt werden, was uns auf skr. puru mit Steigerung des u führen würde. Um es kurz zu sagen: es liegen uns hier zwei verschiedene traditionelle Lesungen vor, von welchen die eine pouru dem Altpersischen näher steht, die zweite paouru dem indischen puru. Es mögen diese verschiedenen Aussprachen verschiedenen Provinzen angehört haben. Ganz ähnlich verhält es sich mit vouru. Diese Lesung ist aus ursprünglichen varu entstanden, wie pouru aus paru, daneben finden wir aber auch noch vōuru und vaouru, letztere Lesung scheint sich mir durch gr. εὐρύς zu empfehlen. Zu einer ähnlichen Bemerkung giebt auch Vd.

3, 63. 64 Veranlassung. An der erstgenannten Stelle ist zaoruro neben zaururo gut bezeugt. Dies scheint darauf hinzuweisen, dass neben der Wurzelform zar auch zur für das Altérânische anzunehmen ist, ganz wie im Sanskrit jar und jur neben einander stehen. Ueber die Formen nis-hadhaeta und nis-hidhaeta habe ich schon im Commentare zu Vd. 8, 29 gesprochen. Wie ausgezeichnet die erstere Lesart bezeugt ist, werden die Varianten zu Vd. 8, 29. 9, 120. 133. 16, 1. 21. Yç. 10, 44 zeigen. Ich sehe auch gar nicht ein, warum man bloß nis-hid im Altérânischen zulassen solle, da doch auch das ältere Sanskrit sad neben sîd zeigt, und wir im Griechischen sowohl ἔζουαι als ἱζουαι zugeben müssen.

Bisher haben wir nur von Lesarten gesprochen, welche keiner der beiden Handschriftenreihen eigenthümlich waren, und wir aus den Schwankungen selbst der besten Handschriften schliessen mussten, dass schon frühe die Aussprache der Wörter nicht überall die gleiche war. Ehe wir nun Lesarten besprechen, durch welche sich die Handschriften mit Uebersetzung und die Vendîdâd-sâdes scheiden, wollen wir darauf aufmerksam machen, dass die Vendîdâd-sâdes nur zwei harte Zischlaute kennen, wie das Altpersische, diejenigen Laute nämlich, die ich durch ç und s zu umschreiben pflege, während der Laut sh fehlt, wie er ja auch eigentlich unnöthig ist. Zwar ist es leicht genug, den Buchstaben sh in den einzelnen Handschriften der Vendîdâd-sâdes nachzuweisen, aber er gehört nicht dem Schriftsystem an und ist mit Unrecht aus den Handschriften mit Uebersetzung eingedrungen. Wer die Handschriften des Vendîdâd-sâde zur Grundlage einer Textausgabe macht, wird sh ganz streichen müssen. Es wird nicht nöthig sein, diese Behauptung weitläufig zu beweisen, Jedermann kann sich von der Richtigkeit derselben überzeugen, wenn er einige Capitel des Awestâ in Brockhaus' Ausgabe des Vendîdâd-sâde durchliest, und die beigegebenen Varianten berücksichtigt. Beispiele von Varianten, bei welchen die Handschriften mit Uebersetzung auf der einen, die Vendîdâd-sâdes auf der andern Seite stehen, habe ich bereits in den Vorreden zu meiner Textausgabe mitgetheilt und es genügt hier, an Einiges zu erinnern. So lesen im 1. Capitel des Vendîdâd die Handschriften mit Uebersetzung durchgängig frâthwereçem, die Vendîdâd-sâdes frâthwareçem, dagegen findet man Vd. 6, 16—50 und Vd. 8, 65—71 umgekehrt upağharezaiti in den Handschriften mit Uebersetzung, upağherezaiti in den Vendîdâd-sâdes. Wie mir scheint, ist dieser Wechsel sehr wohl der Berücksichtigung werth, er zeigt, dass in den Augen der Schreiber ere und are nur verschiedene Aussprachen desselben Lautes waren, nicht aber das letztere eine Steigerung des ersteren ausdrückte. Durch den ganzen Vendîdâd geht die Abweichung, dass die Handschriften mit Uebersetzung pesho-tanuyê lesen, die Vendîdâd-sâdes aber pesho-tanvi. Grammatisch sind beide Formen

zulässig, die Vendîdâd-sâdes haben aber hier das Verdienst, die Locativform tanvi erhalten zu haben, Locative auf i sind bei Themen auf u im Awestâ eben nicht häufig. Durchgängig lesen die Handschriften mit Uebersetzung im Vendîdâd upamānayan, wo die Vendîdâd-sâdes upamānayān geben, und wiederum sind beide Formen grammatisch zulässig. Im Yaçna fehlt es nicht an ähnlichen Fällen. Yç. 9, 37 lesen die Handschriften mit Uebersetzung haomairyo oder humairyo, was „sehr schlecht“ bedeuten muss, die gewöhnliche Lesart ho mairyo gehört den Vendîdâd-sâdes an. Yç. 11, 6 lesen die Hds. mit Ü. huyâo die VS. haoyâo. Erstere Form ist auf ein Thema hvi, fem. von hva, zurückzuführen, letztere auf havi, fem. von hava. Es würde eine eigene Abhandlung erfordern, um alle solche Varianten zu erschöpfen, ich begnüge mich, hier nur noch einige Stellen auszuheben, welche neuerdings Aufmerksamkeit erregt haben.

Einen recht interessanten Fall verschiedener Lesung finden wir im 17. Capitel des Vendîdâd. Dort steht (17, 3) barenti und barinenti in den Handschriften mit Uebersetzung, in den Vendîdâd-sâdes brîneñti, ebenso (17, 10) barenağuha in den Handschriften mit Uebersetzung gegen brînağuha in der Vendîdâd-sâdes. Die Lesart der Vendîdâd-sâdes will Bartholomae (das altérânische Verbum p. 105) vorgezogen wissen und es ist mir gar nicht zweifelhaft, dass man ihm folgen kann, die Wurzelform brî ist unbedenklich und auch durch das Substantivum broithra oder baroithra erwiesen. Es entspricht brî dem vedischen bhrî und lat. ferio (vgl. Joh. Schmidt, Vocalismus 2, 255) und ist aus bhar entstanden (vgl. meine Bemerkungen in Kuhn's Zeitschrift 5, 231). Nur dass die von mir gewählten Lesarten bareneñti (eine leichte Verbesserung von barineñti), barenağuha unrichtig seien, kann ich nicht glauben, sie sind auf die ursprüngliche Wurzelform bar zurückzuführen. Auch Westergaard's gut bezeugte Lesart barenti ist nicht zu verwerfen, es ist die im Altérânischen beliebte Zusammenziehung gleichlautender Silben und steht statt barenenti. Den Einwand, dass berenenti, berenağuha stehen müsste, kann ich nicht gelten lassen, denn für mich stehen are und ere auf derselben Stufe. Für die Wurzelform bar spricht neup. بریدن, das aus barenîden entstanden sein muss (einem aus der Praesensform gebildeten Infinitiv, wie شنودن), bei der Ableitung aus brî bliebe die Verdopplung des r unerklärlich.

Einen weiteren Beweis, dass mehr als eine Lesart annehmbar ist, bietet die Stelle Yç. 13, 1 (Yç. 12, 1 W.). Die Anfangsworte lauten in meiner Ausgabe: nâçmî daevo fravarâne mazdayaçno, bei Westergaard aber: nâçîmî daevo fravarâne mazdayaçno. Uebersetzt habe ich diese Worte: „ich vertreibe die Daevas, ich bekenne mich als ein Zarathustrischer“. Diese Uebersetzung ist, wenigstens

insofern nâçmi in Betracht kommt¹⁾, nicht beanstandet worden, sie giebt aber gleichwohl zu ernststen Bedenken Veranlassung, zunächst von Seiten des Sinnes. Sich als Zarathustrier zu bekennen, bleibt natürlich jedem Menschen unbenommen, wenn aber jemand behauptet, er vertreibe die Daevas, so fragt man billig, wie das gemacht wird. Viel besser ist der Gegensatz in den traditionellen Uebersetzungen: „ich schimpfe die Daevas, ich bekenne mich als Mazdayaçna“, es wird hier sehr schön die Parteinahme für Ahura Mazda ausgedrückt und es verlohnt sich daher der Mühe nachzudenken, ob wir uns diese Auffassung nicht aneignen können. Eine Schwierigkeit besteht nun in der That nicht, denn wenn man auch nâçmî auf naç, verderben, zurückleiten kann, ohne irgend eine Lautregel zu verletzen, so ist es doch nicht geboten, dem Worte diese Ableitung zu geben, vielmehr liegt es nahe an nâd zu denken, wovon sich nâçmî ebenso leicht ableitet wie aeçma von id. Nâd entspricht nun lautlich dem skr. nand, eine Wurzel für die mir Grassmann richtig die Grundbedeutung „rauschen“ angenommen zu haben scheint, daraus hat sich im Sanskrit der Begriff des Lobens entwickelt, im Altérânischen umgekehrt der des Tadelns, Verachtens. Demgemäss bringe ich jetzt meine frühere Uebersetzung der obigen Stelle mit der traditionellen in Einklang. Wenn ich nun auch gar keinen Grund sehe, die Lesart der Vendîdâd-sâdes, nâçmî, aufzugeben, so will ich darum doch nicht behaupten, dass die von Westergaard gewählte Lesart nâiçîmî, die sich in den Handschriften mit Uebersetzung findet, nicht ebenso gut sei. Auch Yt. 13, 89 erscheint neben nâçta-daevo in anderen Handschriften und bei Westergaard nâiçt-daevo, wofür wohl nâiçta-daevo zu corrigiren ist. Es ist klar, dass der Vocal i in nâiçîmî, nâiçta nicht durch Epenthese entstanden sein kann, denn ç duldet eine solche überhaupt nicht, vielmehr müssen wir neben nâd noch eine Wurzelform nâid annehmen, zu der man auch nâidhyâo ziehen muss, und diese ist offenbar mit skr. nind identisch, noch näher steht griech. ὀνειδος. Von nâid leitet sich nâiçîmî ganz regelrecht ab, der einzige Anstoss ist das eingeschaltete î (nâiç-î-mî), meines Wissens das einzige Beispiel im Awestâ, ich glaube aber nicht, dass dieser Umstand genügt, die Form zu verwerfen, wir haben viel zu wenig Material, um positiv aussprechen zu können, was im Altérânischen möglich sei und was nicht.

In der Stelle Vd. 13, 78 (13, 28 W.): paro khshûisca âzûitiska géus mañ baratu qarethanâm. Die Lesart khshûisca gehört blos den VS., das Wort ist gut érânisch, ich glaube dasselbe im Commentare zu d. St. richtig erklärt zu haben. Die H. mit U. lesen aber khshvaçca, was auf skr. xu führt und ebenso richtig ist.

Recht interessant ist Yç. 41, 22 die Lesart yavano, welche

1) Die Form daevo ist ganz in der Ordnung, es ist aber hier nicht der Ort, weitläufig über sie zu reden.

die VS. durchgängig für yévino der anderen Handschriftenreihe geben. Während yevino sich zunächst an neup. جوين anschliesst, muss yavano mit dem Vd. 17, 9 vorkommenden yavohva in Verbindung gesetzt werden, für welches Justi richtig ein Thema yavan angenommen hat. Die Wortformen yavan und yévin dürften sich in der Bedeutung nur wenig von einander unterschieden haben.

Es ist aber oben bereits von einer dritten Handschriftenreihe die Rede gewesen, welche Westergaard nachgewiesen hat. Wie Westergaard selbst, so war auch ich lange in Zweifel, ob man in den zu dieser Classe gehörenden Handschriften einen aus einer dritten Grundschrift geflossenen Text zu sehen habe oder blos eine spätere Correctur des Textes unserer Vendîdâd-sâdes. Haben wir es hier blos mit einem Corrector zu thun, so ist er freilich ein kritisches Talent von hohem Range gewesen, wie man sie im Oriente nicht häufig findet. Es ist mir darum jetzt doch wahrscheinlicher, dass auch diese dritte Handschriftenreihe als selbstständiger Text gelten müsse. Niemand kann beweisen, dass nur die beiden Textrecensionen, auf welche unsere zwei Handschriftenreihen zurückgehen, überall in Erân gebraucht wurden, es mag neben ihnen noch manche andere gegeben haben, die sich leichte Abweichungen erlaubten. Man wird jedoch nicht leugnen können, dass ein Mann von Verstand und Kenntnissen, namentlich mit Hülfe der alten Uebersetzung, auch vom morgenländischen Standpunkte aus gar manche der Verbesserungen machen konnte, die wir in der dritten Handschriftenreihe finden. Eine der glücklichsten Aenderungen dieser Handschriftenreihe findet sich Vd. 8, 65 (= 8, 23 W.), wo in den beiden anderen Handschriftenreihen âthravana steht, was nicht erklärt werden kann, hier aber aothravana. Dieses Wort ist von aothra, Schuh, mit dem Suffix vana gebildet wie âfrivana von âfri. In meinem Commentare zu der St. habe ich diese Verbesserung eine unzweifelhafte genannt, ich weiss jetzt nicht, ob ich darin nicht zu weit gegangen bin. Keinenfalls hat der alte Uebersetzer so gelesen, er übersetzt das Wort durch ein ganz unbekanntes nicht aber wie aothra. Eine ähnliche einleuchtende Verbesserung dieser Handschriftenreihe ist Vd. 8, 237 (= 8, 75 W.) bâzuwē statt der sinnlosen bānuwē, wenn wir nur wüssten, ob es nicht eine moderne Correctur ist. Auffallen muss es immerhin, dass die alte Uebersetzung nichts Entsprechendes für dieses Wort giebt, hätten die Uebersetzer dasselbe vor sich gehabt, so würde es ihnen ebenso wenig Mühe gemacht haben als uns, so aber muss man schliessen, dass es erst später in den Text kam, in dem es ganz gut fehlen kann. Vd. 7, 110. 111 (= 7, 42 W.) ist daenu blos durch die dritte Handschriftenreihe bezeugt, die beiden anderen haben daeno. Meine Bedenken gegen daenu habe ich bereits im Commentare mitgetheilt. Vd. 7, 128 (= 7, 50 W.) ist die Lesart vikañtēē in den persischen Handschriften ganz passend, aber die Lesarten der anderen Reihen

vikeñti oder selbst vikeñta geben auch einen ganz guten Sinn. Vd. 3, 66 (= 3, 20 W.) lesen blos R und K. 9 kerefsqârām, alle übrigen Handschriften aber kerefsqârām. Vd. 9, 181, wo das Wort wieder vorkommt, hat nur A kerefsqârām, die übrigen Handschriften wieder kerefsqârām und zwar mit Einschluss der beiden oben genannten, was einigermaßen verdächtig ist. Doch erscheint Vd. 6, 94. 97 und 7, 75. 78 kerefsqaro überall mit kurzen a. Da im Neupersischen خور und خوار am Ende der Composita in gleicher Bedeutung vorkommt, so sind wohl auch im Altérânischen beide Formen erlaubt gewesen. — Statt açti oder ista, wie die indischen Handschriften Vd. 13, 83 (= 13, 30 W.) schreiben, liest K. 9 isti, was am besten zum Sanskrit stimmt und von Westergaard in den Text aufgenommen worden ist. Vd. 14, 28 (= 14, 8 W.) gehört die Lesart gaoidhē, die sich in Westergaards Texte findet, allein K. 9 an, die indischen VS. lesen alle gaoidhi, was ich für die richtige Lesart halte, die Handschriften mit Uebersetzung haben gaoidha, was blos verschrieben sein kann, wie die Epenthese zeigt.

Es ist merkwürdig, dass die Wichtigkeit von R. und K. 9 im Vispered und Yaçna nicht so hervortritt, wie im Vendîdâd. Wir erhalten aber hier an der gleichfalls aus Erân stammenden Handschrift K. 4 ein wichtiges kritisches Hülfsmittel und die vielfache Uebereinstimmung dieser Handschrift mit K. 9 ist wohl zu beachten. Wir heben auch hier einige der bemerkenswerthen Lesarten aus: Vsp. 1, 31 steht in meiner Ausgabe gavē hudhâoǵho, Westergaard dagegen liest gavē hudhâoǵhē. Von den von mir verglichenen Handschriften spricht nur eine einzige (b) für hudhâoǵhē, Westergaard hat sie in K. 9 und auch in einigen indischen Handschriften gefunden, K. 4 dagegen liest hudhâoǵho. Die Verbindung der Wörter gâus und hudhâo ist im Awestâ sehr gewöhnlich, das Correcte wäre natürlich, dass das Adjectivum im Dativ steht, wie das Substantiv zu dem es gehört, doch kommt es im Awestâ oft genug vor, dass Genitiv und Dativ verbunden werden, die Lesart hudhâoǵho ist daher gar nicht anstössig. Es fragt sich aber überhaupt, ob an unserer Stelle hudhâoǵho zu gavē gehören soll und nicht vielmehr zu vâçtro-beretahe. Diese Frage wird angeregt durch die so ähnliche Stelle Vsp. 2, 32, wo nur K. 4. 9 gavē hudhâoǵhē lesen, alle anderen Handschriften aber gavē hudhâoǵhem geben. Man muss sich also hier die Frage vorlegen, ob hudhâoǵho, hudhâoǵhem Fehler der indischen Handschriften sind, oder ob hudhâoǵhē eine spätere Correctur sei, veranlasst durch die so häufige Verbindung von gâus hudhâo. Mir scheint die letztere Ansicht die wahrscheinlichere.

Yç. 8, 4 (= 8, 3 W.) hat nur K. 4 den Vocativ daenē, während die anderen Handschriften daena lesen. Die Sache ist gleichgültig, da beide Formen des Vocativs vorkommen.

Yç. 10, 1 (= 10, 1 W.). Die Lesart *vidaevayo* bei Westergaard stützt sich auf K. 4 die VS. haben *vidaevo* (bc), *vidaivo* (d) oder *vi daevo* (e) lauter unmögliche Formen. Meine Lesart *vi daevyo* stützt sich auf BC, ich vermuthe, dass dies auch die Lesart von A gewesen sein dürfte. Dieser wichtige Codex ist leider an unserer Stelle defect und durch eine neuere Abschrift ergänzt, in welcher das unmögliche *vidaeīnao* steht. Der Nom. pl. *daevyo* ist ganz regelmässig gebildet, von fem. auf *i* aber sonst nicht zu belegen, ebenso wenig aber auch *daevayo*.

Yç. 10, 29 (= 10, 11 W.). Ich habe bereits im Commentare gesagt, dass ich die Lesart *skata* beibehalten habe, weil sie alle meine Handschriften ohne Ausnahme geben, Westergaards Lesart *skyata* ist aus K. 4 entnommen. Ich halte die Variante nicht für bedeutend, allerdings aber für eine verschiedene Aussprache ein und desselben Wortes, nach der einen Aussprache ist *y* beibehalten, nach der anderen ist es verschwunden. Das Aufgeben des *y* nach *sh* ist zwar häufig genug, nach *sk* ist es mir sonst nicht mehr vorgekommen. Das Wort *iskata*, welches gewiss mit unseren Worte zusammenhängt, hat mich in meiner Lesung noch bestärkt.

2.

Ein Hilfsmittel, welches ein Herausgeber des Awestâ bei der Textkritik nothwendig benützen muss, ist die alte Uebersetzung. Es handelt sich hier natürlich nicht um die Frage nach der Treue dieser Uebersetzung, sondern nur um ihren Werth für die Kritik des Textes. Zwar habe ich diese Frage schon früher eingehend behandelt¹⁾, es wird aber nützlich sein, hier nochmals darauf zurückzukommen und den kritischen Werth dieser Uebersetzung durch neue Belege zu erweisen. Es darf als ausgemacht gelten, dass die alte Uebersetzung zwar zu der uns vorliegenden Gestalt des Awestâtextes in sehr naher Beziehung steht, nicht aber sich sklavisch an die eine oder die andere Handschriftenreihe anschliesst. Bei der grossen Wörtlichkeit der Uebersetzung lässt sich die Lesart der sie folgt, meistens noch mit vollkommener Sicherheit feststellen und dadurch erhält die Uebersetzung selbst den Werth einer Handschrift, welche älter ist als sämtliche Handschriften die uns zu Gebote stehen. In einigen Fällen führt die Uebersetzung auf Lesarten, die nicht in unserem Texte stehen. So ist es sicher, dass dieselbe Yç. 30, 2 *géushâis* gelesen haben muss statt *géus âis*, wie in unseren Handschriften steht, und diese Verbesserung wird, soviel ich weiss, allgemein gebilligt. Ebenso verhält es sich Yç. 32, 10, wo alle Handschriften *mânâ* lesen, die Lesart der Uebersetzung, *mâ nâ*, ist neuerdings auch von Bartholomae gebilligt worden, Westergaards Conjectur *vâçtâ* statt

1) Cf. meine Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen 2, 54 fig.

vâçtrâ (Yç. 29, 1) wird nur durch die Uebersetzung unterstützt. Viel häufiger sind jedoch die Fälle, wo sich die Uebersetzung für die Lesart der einen oder anderen Handschriftenreihe entscheidet. Ich erinnere nur daran, dass Vd. 1, 34 die Uebersetzer offenbar mit den Vendîdâd-sâdes çayanem gelesen haben ¹⁾, nicht shayanem wie in den Handschriften mit Uebersetzung steht, wäre in ihrem Texte die Lesart shayanem vorhanden gewesen, so würden sie das Wort gewiss ebenso wiedergegeben haben, wie sonst noch zweimal in demselben Capitel. Ebenso haben Vd. 1, 40. 71. 80 die Uebersetzer gewiss mit den Vendîdâd-sâdes aiwistâra gelesen, nicht aiwistâra, denn ihre Uebersetzung passt am besten zu der ersteren Lesart. Dagegen haben Vd. 2, 135 die Uebersetzer die Lesart der Handschriften mit Uebersetzung vor sich gehabt, denn atha wird durch אִירִיזֶן übersetzt, adha dagegen pflegt mit אִירִיזֶן wiedergegeben zu werden. Wenn nun Vd. 1, 11 zwar alle Handschriften mit Uebersetzung adha lesen, von fünf Vendîdâd-sâdes aber nur ein einziger, die übrigen aber ayadha oder aydha, so muss uns dies einigermaßen bedenklich machen, weil die alte Uebersetzung אִירִיזֶן i. e. np. اكنو übersetzt, eine Bedeutung, welche dem adha sonst nirgends mehr gegeben wird. Es ist darum möglich, dass wir in ayadha ein seltenes sonst in den Texten nicht mehr vorkommendes Wort vor uns haben, das wir als dem indischen idâ, jetzt, entsprechend ansehen müssten. Ayadha müsste dann eine aufgelöste Form für aedha sein. Cf. âidha Vd. 22, 23 und meine Bemerkungen zu der St. Auch Vd. 3, 17 scheiden sich wieder die drei Handschriftenreihen, während die Handschriften mit Uebersetzung uç zazeñti lesen, was sich nur als 3. pl. praes. von zâ fassen lässt, haben die VS. uç zañti oder uç zeñti, d. i. das Verbalnomen von zan, gebären, die persischen VS. lesen uç zîzeñti, was wohl aus uç zîzaneñti zusammengezogen ist. Nur zu den beiden letzteren Lesarten stimmt die alte Uebersetzung, aus diesem Grunde gebe ich ihnen den Vorzug. — Vd. 5, 53. 63 sieht man deutlich, dass die Uebersetzer mit den VS. vashaiğhe gelesen haben, denn sie geben das Wort mit „sprechen“ wieder, die Lesart der Hdschr. mit Uebersetzung, vaçağhe würde in der Uebersetzung durch כאמך ausgedrückt sein. — Interessant ist auch die Stelle Vd. 8, 282. 295. Ich habe dort berezvoget geschrieben, so lesen meine Handschriften an der letzteren Stelle fast alle, nur mit der unbedeutenden Variante berezivoget, an ersterer Stelle aber überwiegend berezyoget. Jede der beiden Lesarten lässt sich halten: berezvoget muss von berezvant stammen und das neutr. sg. sein, das Regelmässige wäre zwar berezvaṭ mit Ausstossung des n, aber auch der Abfall des t ist möglich und berezvo = berezvan lässt sich nicht beanstanden. Aber auch bere-

1) C

Pehleviversion des 1. Capitels des Vendîdâd p. 44.

zyoget lässt sich vertheidigen: berezyo ist das Neutrum des Comparativs von berezaŋ und giebt ziemlich denselben Sinn wie berezvo. In den Handschriften R und K. 9 hat nun Westergaard noch berezyaoget (i. e. berezi-aoget) gefunden und dies ist die Lesart, welche die Uebersetzer vor sich gehabt haben müssen.

Als eine kurze Probe, wie diese verschiedenen Hülfsmittel in die Kritik des Textes eingreifen, mag der Anfang des zweiten Fargard des Vendīdād (Vd. 2, 1—16) hier besprochen werden, weil diese Stelle allgemein bekannt und erst neuerdings in den Chrestomathien von Geiger und Harlez wieder veröffentlicht worden ist. Gleich der erste Satz bietet eine nicht uninteressante Variante: beide Ausgaben lesen den Vocativ mainyo, diese Lesart hat auch Harlez beibehalten, während dagegen Geiger mainyû liest. Aus den Varianten zu meiner Ausgabe kann man sehen, dass an dieser Stelle mainyo vorwiegend in den Vendīdād-sâdes beglaubigt ist, die wichtigsten unter den Handschriften mit Uebersetzung aber mainyû lesen. In der Parallelstelle Yç. 19, 1 ist das Umgekehrte der Fall, dort lesen ABCb mainyo, ce dagegen mainyû und d mainyv, was dasselbe ist. Aehnlich verhält es sich Yt. 14, 1 aber an anderen Stellen, wie Yt. 22, 1 ist mainyû so gut beglaubigt, dass auch Westergaard so liest. Ich sehe nun um so weniger ein, warum das Altērânische nach dem Sanskrit geregelt werden soll, als Formen wie mainyo doch nur dem Klange nicht aber der Sache nach zu skr. tano stimmen würden und warum der Voc. sg. nicht ebenso gut mainyû lauten konnte, wie er im Griech. γλνχύ lautet. Ich nehme also an, dass mainyo (= urspr. mainyav) und mainyû gleich correcte Bildungen sind, sei es, dass zweierlei Aussprachen des Wortes überliefert waren, oder dass dialektische Verschiedenheit vorhanden war. In §. 2 finden wir das dunkle apereçē in den meisten Handschriften, so lesen Westergaard und Geiger, während die von mir gewählte Lesart apereçē nur in zwei unbedeutenden Handschriften (Fc) steht. Die Gründe welche mich gleichwohl bewogen haben, dieser letzteren Lesart den Vorzug zu geben, habe ich bereits im Commentare mitgetheilt, apereçē lässt sich kaum erklären (vgl. auch Bartholomae, das altirânische Verbum p. 29), weshalb auch Geiger durch eine Conjectur nachzuhelfen sucht. — In §. 3 finden wir die Schreibart ahûrīm bei Westergaard, Geiger und Harlez, während ich ahūrīm lese. Ein Blick in die Variantenliste zu §§. 3. 6 in meiner Ausgabe wird zeigen, dass auch die von mir gewählte Lesart gut beglaubigt ist, zudem giebt sie die Form, welche man der Regel nach erwartet. Uebrigens ist der Unterschied von keiner Bedeutung und die verschiedene Schreibweise ist wohl durch scr. plena und defectiva in der Urschrift entstanden. Wichtiger sind in §. 8 die Varianten daenayāo, wie Westergaard und Harlez, und daenayâi, wie ich und Geiger lesen. Ohne Frage ist die von Westergaard aufgenommene Genitivform das Regelmässige, wie man aus den Varianten sieht

ist sie in den von mir benützten Handschriften ungemein schwach beglaubigt, ihre Bedeutung erhält sie erst durch die aus Persien stammenden Vendîdâd-sâdes. Gleichwohl glaube ich, dass daenayâi schon als die schwerere Lesart vorgezogen werden muss, und daenayâo macht auf mich den Eindruck einer Correctur. Der Gebrauch des Dativs statt des Genitivs ist im Awestâ häufig genug (vergl. meine altb. Grammatik §. 271 vergl. Grammatik §. 324), für unsere Stelle vergleiche man noch Yç. 17, 46 (16, 8 W.) avaghâo pairikayâi, wofür Yç. 67, 23 (68, 8 W.) sogar avaghâi pairikayâi steht. Wegen der Varianten ist auch Westergaards Note zu der ersteren Stelle zu vergleichen. Ferner Yç. 56, 10. 2 (57, 24 W.) daeno-diço daenayâi, wo der Dativ in den besten Handschriften steht. Es ist durchaus nicht nöthig, éranische Constructionen, welche durch handschriftliche Zeugnisse gesichert sind durch indische Parallelen zu stützen, im vorliegenden Falle ist dies jedoch leicht, man vergl. A. Kuhn in seiner Zeitschrift 15, 420 flg. — In §§. 9. 14 setzen die Handschriften mit Uebersetzung das Wort aem ein, während an erster Stelle alle VS. an der letzteren die meisten dasselbe weglassen. Westergaard hat aem in seinen Text aufgenommen, worin ihm Geiger und Harlez folgen, ich habe es weggelassen. Ich gebe zu, dass man nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise des Vendîdâd das Wort erwartet, es kann aber, ohne den Sinn zu stören, auch fehlen und der Umstand, dass es die alte Uebersetzung an beiden Stellen nicht hat, musste mich bestimmen, dasselbe wegzulassen. — Statt ciço, wie jetzt allgemein gelesen wird, steht in meiner Ausgabe cisto. Diese Lesart ist eine Aenderung gegen meine Handschriften, sie wurde im Anschluss an eine von Burnouf aufgestellte Regel vorgenommen, nach welcher ein vorausgehendes i, u ein folgendes ç in s verwandeln sollten. Diese Regel ist längst hinfällig geworden, die Verhältnisse haben sich aber seitdem geändert, indem die dritte Handschriftenreihe bei Westergaard die Lesart cista wirklich aufweist, sodass das Wort von cish abzuleiten wäre, und die alte Uebersetzung bestätigt diese Auffassung.

3.

Wir haben oft genug betont, dass wir den Awestâtext, wie er in den Handschriften vorliegt, für eine selbständige Redaction halten, welche ein Herausgeber vor Allem zu berücksichtigen hat. Auch die Versabtheilung hängt mit dieser Textrecension zusammen, sie ist nicht aufs Gerathewohl gemacht, sondern stützt sich auf das Verständniss des Textes durch die Redactoren. Natürlich ist es durchaus nicht meine Absicht, die Forschungen über den Awestâtext auf diese Recension zu beschränken, weitere Untersuchungen gelten aber meines Erachtens nicht sowohl unserem Texte als der Vorgeschichte dieses Textes. Ich habe es niemals verhehlt, dass ich den Awestâtext nicht für

so alt halte als man gewöhnlich annimmt, ich betrachte die Frage, wie hoch sich derselbe hinaufführen lässt zur Zeit noch als eine offene, deren Beantwortung von weiteren Forschungen abhängig ist. Ich wiederhole, was ich schon früher gesagt habe (cf. Bd. XXXIII, 305 flg.), dass man sich hüten muss, Alles was bei morgenländischen Schriftstellern vom Awestâ und den Textrecensionen des Awestâ erzählt wird, ohne Weiteres auf das uns vorliegende Buch zu beziehen. Unser Awestâ ist ein Gebetbuch, das nach Ansicht der Parsen nur einen vollständigen Abschnitt (den Vendîdâd) enthält, sonst aber nur eine Auswahl von Awestâtexten, welche zu liturgischen Zwecken benützt wurden, das eigentliche Awestâ war viel umfangreicher. Es scheint darum auch fraglich, ob dieses Buch, welches wir Awestâ nennen, wirklich alle diese Recensionen erlebt hat, von welchen uns berichtet wird. Nur von einer derselben können wir dies mit Sicherheit behaupten, von der Recension des Âderbâd, auf welche in unserem Awestâtexte selbst Bezug genommen wird¹⁾. Âderbâd Mahrespend lebte, nach den uns zugekommenen Nachrichten, unter dem Sâsâniden Shâpûr II und es ist auch nicht unwahrscheinlich, dass dieser Fürst, der ebenso kräftig wie für seine Religion begeistert war, eine solche Revision der éranischen Religionsbücher veranlasst hat. Mit Shâpûr II werden wir aber bereits in die erste Hälfte der Sâsânidenherrschaft geführt und da wir oben gesehen haben, dass die Schrift, in welcher das Awestâ geschrieben ist, nicht über das 6. Jahrhundert zurückgeht, so werden wir annehmen müssen, dass unter Shâpûr II das Werk in einer anderen Schrift geschrieben wurde, als in der jetzigen. Es liegt also dem Kritiker vor Allem ob, die Schrift zu ermitteln, in welcher unser Awestâ damals geschrieben wurde. Am nächsten liegt die Vermuthung, es möge dies die Schrift gewesen sein, in welcher die alte Uebersetzung geschrieben ist, denn dass aus dieser die Awestâschrift zunächst hervorgegangen sei, darüber sind, soviel ich weiss, alle Forscher auf diesem Gebiete einverstanden. Ebenso nahe liegt aber auch die Vermuthung, es möge die Schrift gewesen sein, in welcher Shâpûr II seine Inschriften niederschrieb, oder überhaupt eines der älteren Pehlevialphabete. Für welche dieser Möglichkeiten man sich auch entscheiden mag, man kommt zu demselben Resultate, dass es eine aus der ursprünglichen semitischen Schrift hervorgegangene, also vocallose Schrift war, in welcher das Awestâ geschrieben wurde, und unsere Awestâhandschriften weisen auch noch ganz unzweideutig auf diesen Zustand hin. Dieses ursprüngliche Awestâalphabet bestand aus nur 17 Zeichen und es lässt sich meiner Ueberzeugung nach auch das Verhältniss mit Sicher-

1) Vgl. meine Awestâübersetzung 1, 41. 3, 214. 218. 227 und Justi, Geschichte Persiens p. 219 flg., wo überhaupt Ansichten ausgesprochen werden, welche den meinigen sehr nahe kommen.

heit noch ermitteln, in welchem jenes frühere Alphabet zu dem jetzigen Awestâalphabet steht. Indem ich eingehendere Untersuchungen über diesen Punkt für einen anderen Ort vorbehalte (vergl. Gr. §. 46 flg.), will ich hier nur kurz erwähnen, dass in der alten Schrift das Zeichen für die Tenuis auch noch die beiden Spiranten zu vertreten hatte, nicht bloß die dumpfe, sondern auch die tönende Spirans, dass den drei sogenannten Lesemütern nicht bloß die Aufgabe zufiel, die Vocale â, i, u sammt deren Trübungen zu bezeichnen, sondern auch noch die Consonanten h, y, v zu vertreten, endlich dass die Nasale nur geschrieben wurden, wenn sie zwischen Vocalen standen oder ein Halbvocal ihnen folgte. Diese Sätze gelten für das gesammte Awestâ mit Ausnahme der Gâthâs, welche meiner Ansicht nach ursprünglich in einer verschiedenen Schriftart geschrieben waren und zwar in einer deren Princip sich mehr der altpersischen Schrift näherte. Dafür spricht schon die durchgängige Verlängerung der Vocale am Ende der Wörter auch ist es klar, dass in den Gâthâs die tönende Spirans nicht mit dem Zeichen der Tenuis, sondern mit dem der unaspirirten Media zusammengefallen sein muss. Aus diesen Schriftverhältnissen geht hervor, dass den Redactoren des Awestâtectes ein sehr weiter Spielraum gelassen war, als dieselben daran gingen den Text in die jetzige Schriftart zu umschreiben, dass es unerlässlich ist, für die frühere Zeit eine mündliche Ueberlieferung der Aussprache neben dem geschriebenen Texte anzunehmen. Dass diese Tradition nicht an allen Orten und in allen Punkten übereinstimmte, ist natürlich und auch aus unseren Handschriften ersichtlich, manche der oben mitgetheilten Lesarten und viele andere lassen sich auf diese schwankende Ueberlieferung der Aussprache zurückführen, einige andere mögen hier noch erwähnt werden. Vielfach finden wir Schwankungen in der Aussprache von Vocalen. So ist Vd. 13, 50 yujyeçti neben yujyaçti gut bezeugt, ebenso Vd. 8, 109 çraeshyañtîm neben çraeshyeiñtîm Vd. 17, 29 vae-dhayañte und vaedhayeñti. Neben dâmahva finden wir auch dâ-mohu, dagegen garemhva, man schreibt bavâithyâi, davâithyâo, aber auch drvaityâi, bavaiñtyâo. Nicht uninteressant ist auch die Schwankung pata und pita in dem Namen für den Vater. Hübschmann hält nur die letztere Form für correct und will die erstere gestrichen wissen, aber ich bin nicht seiner Ansicht, denn auch im Neupersischen bestehen nach Aussage der Lexicographen für پدر die Aussprachen padar und pidar neben einander. Wenn es nun auch möglich ist, anzunehmen, es habe dieser moderne Zustand auf die Aussprache des Awestâwortes eingewirkt, so ändert dies nichts an der Sache, denn auch die moderne Aussprache beweist eben, dass man früher in Erân die beiden Formen patar und pitar besass, die erstere ist die altindogermanische Form, die zweite eine arische Schwächung, die entschieden im Altpersischen durchgedrungen ist, dieses Beispiel ist aber nicht der einzige Fall

in welchem das Südérânische sich genauer an das Sanskrit anschliesst als das Nordérânische. Ungemein schwankend sind selbst unsere besten Handschriften hinsichtlich der Auslaute i und e, u und o, es ist dies ein Uebelstand, der schwer ins Gewicht fällt, da diese Endvocale bei der Flexion eine bedeutende Rolle spielen, es dürfte durch dieses Schwanken bewiesen sein, dass man sich in vieler Hinsicht in dieser Beziehung schon unsicher fühlte, als die Umschreibung des Textes vorgenommen wurde. Einige dieser Schwankungen weisen indessen auf Doppelformen hin, die in der Sprache selbst bestanden.

Um nun zu ermitteln, welchen Werth wir dieser späten traditionellen Aussprache beilegen dürfen, wird es nöthig sein, dieselbe mit einer wirklichen altérânischen Aussprache zu vergleichen, denn das Sanskrit, als eine fremde Sprache, kann hier natürlich nicht massgebend sein. Eine genau verbürgte altérânische Aussprache giebt uns nun das Altpersische. Es mag sein, dass man zur Zeit des Darius I und Xerxes I die Worte nicht mehr genau so aussprach, wie wir es zu thun gewohnt sind, es kann aber nicht zweifelhaft sein, dass es eine Zeit gab, in welcher wirklich so gesprochen wurde, wie man schrieb. Auch der Einwurf, dass das Altpersische ein südérânischer Dialekt sei, die Awestâdialekte dagegen nordérânische, kann uns nicht sonderlich beirren, da wir ja wissen, dass der Unterschied der érânischen Dialekte ein geringer war. Das Material, welches uns die altpersischen Keilinschriften bieten, ist zwar kein sehr grosses, es reicht aber vollkommen hin zur Vergleichung, da wir in allen altérânischen Dialekten eine gute Anzahl identischer Wörter und Wortformen vorfinden. Ich glaube nicht zuviel zu behaupten, wenn ich sage, dass eine eingehende Vergleichung der altpersischen Aussprache mit der Awestâaussprache die Ueberzeugung befestigen wird, die altpersische Aussprache sei die ältere, die Awestâaussprache die jüngere, aber auch, dass die letztere nicht auf Willkür, sondern auf historischer Entwicklung beruht. Eine ins Einzelne gehende Vergleichung beider Alphabete habe ich an einem anderen Orte gegeben, hier will ich nur auf einige Hauptpunkte aufmerksam machen. Die tönenden Spiranten des jüngeren Awestâ fehlten dem Altpersischen durchaus (auch in den Gâthâs sind sie sehr problematisch), es ist wohl nicht zweifelhaft, dass sie eine sehr späte Entwicklung der Aussprache hervorgerufen hat. Im Nachtheil gegen das Awestâ scheint das Altpersische darin zu sein, dass dasselbe die Consonanten t, n, h im Auslaute nicht schreibt, aber dieser Nachtheil ist nur scheinbar, die genannten Laute wurden, wenn auch nicht geschrieben, noch gehört, auch im Griechischen ist bekanntlich schliessendes t und n schon bei Homer vielfach geschwunden, ohne dass man darum die homerische Sprache für jung hält. Dass im Altpersischen iy, uv steht, wo die Awestâdialekte blos y und v geben, ist gewiss ein Zeichen grösseren Alters. Vor Allem

aber ist das Vocalsystem des Altpersischen klar und einfach, es wird Niemand behaupten wollen, dass dasselbe eine Redaction des complicirten und heruntergekommenen Vocalsystems der Awestâ-sprachen sei.

Einen Beweis dafür, dass die Vergleichung der Awestâ-sprachen mit dem Altpersischen auch für die Textkritik des Awestâ von Wichtigkeit sei, mögen die folgenden Beispiele liefern. Wir finden im Altpersischen sehr häufig das Verbum shiyu gebraucht, welches gehen bedeutet und welchem im Awestâ shu, im Neupersischen shudan (شدن) entspricht. Ebenso führt uns das altp. Nomen shiyâti auf eine Wurzel shiyâ, welche im Awestâ als shâ erscheint und mithin ist shâiti im Awestâ mit shiyâti identisch, ebenso gehört hieher das neup. shâd (شاد). Man sieht hieraus, dass nach sh im Awestâ und im Neupersischen ein iy, y nach und nach geschwunden ist, was bei den erwähnten nachweisbaren Wortformen geschehen ist kann auch bei anderen geschehen sein, für welche ein weniger ausreichendes Material in unseren Händen ist. Wenn wir z. B. im Awestâ die Formen irishyeiti, irishyât, irishyân von irish abgeleitet finden, während wir dagegen Vd. 7, 101 (= 7, 38 W.) irishēnto überwiegend beglaubigt finden, Vd. 15, 39 (= 15, 12 W.) ebenso irishañtām und irishēntām, so finden diese Lesarten durch das oben nachgewiesene Verschwinden des y nach sh ihre Erklärung. Westergaards Lesarten irishiñto und irishiñtām will ich darum nicht als unmöglich verworfen wissen, sie lassen sich namentlich durch die Varianten von Vd. 13, 87 (= 13, 31 W.) unterstützen, ich möchte sie aber auch nicht so erklären wie es gewöhnlich geschieht, als seien sie durch samprasâraṇa aus irishyañto etc. entstanden, ich sehe in dem Vocale i vielmehr blos eine Färbung des a, wie sie in yimo, vâcim, drujim etc. vorliegt. Es erklärt sich auch durch dieses Verschwinden des y, wenn wir im Awestâ t̥bishyant, daneben aber t̥bishaḡuha finden, das auffallende cvaṭ hat schon Bopp richtig durch civaṭ erklärt. Dieselbe Erscheinung des Verschwindens eines y finden wir auch nach j und z. Der altp. Form adurjiya stehen im Awestâ Formen wie aiwi-druzhaiti und aiwi-druzhēnti gegenüber, es ist dies um so auffallender, als auch noch in den Gâthâs die Form adrujyañt vorkommt. Ohne Zweifel ist auch hier y geschwunden und aiwi-druzhaiti ist auf ein ursprüngliches aiwi-drujyaiti zurückzuführen. Dem altp. jiv wie skr. jiv steht im Awestâ ju gegenüber, während doch sonst j vor u nicht vorkommt. Ohne Frage ist dieses ju durch die Uebergangsform jyu auf jiv zurückzuführen. Derselbe Fall wie bei sh und j ist auch bei z eingetreten, dadurch ist es zu erklären, wenn wir Vd. 22, 21 baeshazâni finden neben den sonst gewöhnlichen Formen baeshazyois, baeshazyata und baeshazyât. Die Beobachtung dieser Eigenthümlichkeit ist auch der Grund, warum ich an zemo, als der richtigen Form des Genitivs von zyâo, allen gegentheiligen

Ansichten gegenüber unbedingt festhalte. Was die äussere Beglaubigung dieser Form zemo anbelangt, so ist dieselbe der gewöhnlich vorgezogenen Form zimo gegenüber, eine ganz ausgezeichnete: unsere besten Handschriften lesen immer so. Wenn man dem ungeachtet gewöhnlich zimo vorzieht, so kommt dies daher, dass man das érânische Wort dem indischen hima gleich machen will. Ich bestreite, dass ein solches Bestreben auf die Feststellung des Textes überhaupt einwirken darf. Dagegen darf nicht übersehen werden, dass im Mittelérânischen für den Begriff Winter die Form dameçtân erscheint, im Neupersischen aber zam (زم) und zameçtân (زمستان) in derselben Bedeutung sich finden. Diese Formen sind gewiss deutliche Kennzeichen, dass sich das y von zyâo in den érânischen Sprachen nach und nach verloren hat. Die Form zemo, i. e. zyemo ist weit ursprünglicher als skr. hima und stimmt zu gr. χιών und lat. hiems. Auch zimo würde = zyimo aufzufassen sein und wäre demnach i nur eine Färbung des e-Vocals in der ursprünglichen Lesart.

4.

Wir würden unsere Aufgabe nur sehr unvollständig gelöst haben, wenn wir unter den kritischen Hilfsmitteln, die man zur Herstellung eines richtigen Awestâtextes verwenden kann, nicht auch dasjenige in Betracht ziehen wollten, welches in neuester Zeit mit vollem Rechte die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, nämlich die Metrik. Ausgehend von den überlieferten Hilfsmitteln, von welchen wir eben gesprochen haben, den Handschriften und der alten Uebersetzung, theilen wir die Texte, welche eine metrische Behandlung erfordern in zwei Theile: solche welche schon nach der Ansicht der Redactoren als metrisch gelten müssen, und solche bei denen dies nicht der Fall ist. Wir sprechen zunächst von den ersteren, von welchen die Gâthâs den Hauptbestandtheil bilden.

Es lag nahe genug, in den Gâthâs metrische Stücke zu vermuthen, da der Name gâtha selbst nichts anderes als Lied bedeutet. Dem ungeachtet versicherte noch Burnouf, er habe nicht die geringste Spur von Metrum in den Gâthâs entdecken können, dagegen hat gleich der erste Herausgeber dieser Texte, Westergaard, die einzelnen Verse richtig abgetheilt¹⁾, seine Versabtheilung ist ganz übereinstimmend mit den Versabtheilungen des alten Kopenhagener Codex (K. 5). Westergaard hat aber auch weiter noch gesehen, dass der Verseintheilung eine Strophentheilung zur Seite geht. Diese Strophenabtheilung findet sich nicht in der genannten Kopenhagener Handschrift, auch nicht in den Izeschnesâdes, sondern einzig und allein in den Vendîdâd-sâdes, die sie

1) Vgl. hierzu meine Einleitung in die traditionellen Schr. der Parsen 2, 15. Bd. XXXVI.

durch besondere Zeichen andeuten, welche Brockhaus in seiner Ausgabe durch Striche wiedergegeben hat. Westergaards Vorgang bin natürlich auch ich in meiner Ausgabe des Yaçna gefolgt, ohne doch weiter zu kommen als er bereits gelangt war. Beim Durchgehen der einzelnen Gâthâs sah ich natürlich bald, dass die einzelnen Verse eine bestimmte Silbenzahl enthalten sollen, auch die Caesur war mir bereits aufgefallen, weitere metrische Gesetze wollten sich aber nicht ergeben. Der Erste, welcher die metrischen Gesetze kurz darlegte, war Westphal in seiner grundlegenden Arbeit über die vergleichende Metrik der indogermanischen Völker (Kuhns Zeitschrift 9, 437—458). Westphal unterscheidet (a. a. O. p. 439) neben der quantitirenden und accentuirenden Metrik noch eine bloß silbenzählende, zu dieser letzteren müssen alle metrischen Stücke des Awestâ gerechnet werden, nur durch die Caesur werden die verschiedenen Reihen von einander abgeschlossen. Hinsichtlich der Silbenzählung selbst erkannte Westphal vier Gesetze, 1) der Diphthong, mag er durch Guṇa oder durch Epenthese des i oder u entstanden sein, gilt als eine Silbe, mit Ausnahme von éē, der Triphthong wie aoi wird zweisilbig gelesen, ausser wenn der dritte Vocal durch Epenthese entstanden ist, in diesem Falle bilden alle drei Vocale eine Silbe; der Diphthong in Armaiti scheint zweisilbig zu sein. 2) Das kurze e gilt nur dann als eigene Silbe, wenn es auch im Indischen einem Vocale entspricht, nicht aber, wenn es bloß ein éranischer Hülfsvocal ist, ere ist einsilbig. 3) Die Halbvocale y und v können willkürlich, wie in den Vedas, als Vocale gelesen werden, und eine besondere Silbe bilden, w wird aber niemals vocalisirt. 4) Die dem indischen sva entsprechende Combination ist einsilbig und demnach ḡvha zu sprechen. — Diese Regeln hat Westphal zwar nicht aus den Texten gezogen, von welchen wir hier sprechen, allein sie sind später durch A. Mayr und Bartholomae auch auf die Gâthâs ausgedehnt und mehrfach berichtigt und ergänzt worden. Die meiste Abänderung hat Westphals erster Satz erlitten. Es ist jetzt allgemein zugestanden, dass die Epenthese nur für die Vorlesung des Awestâ bestimmt war, ausserdem aber weder einen etymologischen noch metrischen Werth besitzt. Mit der Beseitigung der Epenthese fallen auch die Triphthonge, denn diese entstehen gerade mit Hülfe der Epenthese. Dagegen bezweifelt man jetzt nicht, dass lange Vocale und Diphthongen unter Umständen auch zweisilbig sein können.

Betrachtet man die von Westphal aufgestellten Gesetze und mehr noch die Ausbildung, welche sie später erfahren haben, so tritt die Uebereinstimmung der durch die Metrik geforderten Aussprache mit der Aussprache des Altpersischen klar vor Augen, und es liegt die Vermuthung nahe, dass wir in den metrischen Stücken eine andere, ältere Aussprache vor uns haben, als die von den Redactoren des Awestâ gegebene. Eine solche Annahme hätte von vorne herein nichts Unwahrscheinliches, es wäre sehr

gut möglich, dass die Verfasser der metrischen Stücke eine andere Aussprache gehabt hätten, als die jetzt in unseren Texten geltende und dass die letztere, bei der Umschrift in die jetzige Schrift, diesen Texten nur aufgedrungen worden wäre. Bei näherer Betrachtung sieht man indessen, dass dies nicht der Fall ist, dass wir die jetzige Aussprache beibehalten, und nur gewisse metrische Freiheiten gestatten müssen, die allerdings ihre Begründung in älteren Sprachzuständen finden. Läge uns in der That eine verschiedene ältere Aussprache vor, so würden die Abweichungen von der späteren durchgängig sein müssen, dies ist aber bei den wenigsten der Fall, die meisten können nach Belieben eintreten und nicht eintreten. Wir besitzen jetzt für die Gâthâs eine besondere Ausgabe von Bartholomae, welche sehr sorgfältig gearbeitet ist, und das Metrum besonders berücksichtigt (Halle 1879), sie ist Jedem unentbehrlich, der sich mit der Metrik der Gâthâs beschäftigen will; in ihr werden die metrischen Eigenthümlichkeiten mitgetheilt (p. 5—14) und an sie wollen wir unsere eigenen Bemerkungen anschliessen. Wir bemerken, dass auch die neue Ausgabe die Richtigkeit der traditionellen Strophen und Versabtheilung vollkommen anerkennt, ich habe keine einzige Abweichung entdecken können, wir haben es also nur mit Regeln zu thun, welche sich auf das Innere der einzelnen Verse beziehen. Von den Regeln Westphals hat sich die zweite durchweg bestätigt, dass *ë* nur dann Geltung hat, wenn es in einer Wurzel- oder Bildungssilbe steht, und nicht blosser Hülfslaut ist. Für die Gâthâs muss zu dem *e* auch noch *é* hinzugerechnet werden, denn auch dieser Vocal ist dort mehrfach Hülfsvocal, sowohl in der Mitte als am Ende der Wörter. Aber auch *a* hat vielfach keine metrische Geltung, so namentlich, wenn in den Gâthâs da für *ṭ* geschrieben ist, wie *daibishvato* statt *ṭbishvato*, *daibitîm* für *ṭbitîm* u. s. w. Ganz streichen möchte ich übrigens dieses *a* nicht, im Gegentheil, ich würde eher vorschlagen *Yç. 48, 2. 3 dakaesho* und *dakaeshâi* zu schreiben. Auch bei folgendem *n* oder *r* ist *a* öfter ohne metrische Geltung, ich getraue mir aber nicht zu sagen, ob hier *a* als Stimmton betrachtet oder blos verschluckt wurde, so wird das Wort, welches sonst im Awestâ *skyaothna* lautet durchweg in den Gâthâs *skyaothana* geschrieben, die Metrik kann diese Schreibung nur theilweise als richtig anerkennen, meistens ist *skyaothna* zweisilbig, doch finden sich auch Stellen, wo es dreisilbig ist. Dass in Formen wie *ishaçoit̃*, *ishaçâç*, *hîshaçaṭ* das *a* wirklich ein überflüssiger Buchstabe sein sollte, ist schwer zu glauben, ebenso verdankt das Wort *patâ* die Erlaubniss *ptâ* gelesen zu werden, wohl blos dem Accente. Klar sind die Fälle, wo *i* ausgeworfen wird, dann nämlich, wenn es blosser Hülfsvocal ist. In *dregvodibîs* = *dregvaṭbîs* haben wir in di denselben Stimmton, den wir oben in *da* gefunden haben, er ist nur wegen des folgenden *i* anders gefärbt, auch in *maz-i-bîs*, *vîzh-i-byo*, *vakh-i-st* er-

kennt man leicht den Hülfsvocal, dagegen lässt sich erezhijoi ebenso gut halten als erezhjiyoi, wenn man cvishf statt civishi lesen muss, so ist es doch klar, dass i gehört wurde, wenn es auch metrisch nichts gilt, denn sonst widerspricht die Verbindung cv den érânischen Sprachgesetzen. Ausstossung des u nimmt B. nur in einem Worte an, nämlich in brdubyo in dem schwierigen Stücke Yç. 53, 6 W., wir möchten Einiges hieher rechnen, was bei B. an einer anderen Stelle erscheint. Schon Westphal hat behauptet, es müsse die Combination, welche gewöhnlich ġuh geschrieben wird ġvh gelesen werden, weil u keine Silbe für sich bildet, ähnlich auch B., der es geradezu für eine verkehrte Schreibung für ġhv erklärt und demgemäss ändert. Ich bin nicht dieser Ansicht. Die Annahme, dass u vor i sich in v verwandeln müsse, ist aus dem Sanskrit übertragen, das Awestâ hat gegen die Verbindung ui nicht denselben Widerwillen, wie das Wörter wie khrûi, khshûi çtûi erweisen. Ich glaube allerdings, dass in vaġuhi, vaġuhim, das u noch gehört wurde, dass aber ui nur die Geltung eines einzigen Vocals hatte, der sich unserem ü näherte, es tritt also hier derselbe Fall ein, wie im Arabischen, wo قيل, das aus quila entstanden ist, an manchen Orten auch noch das u der ersten Silbe hören lässt. Warum B. die Schreibung Westergaards vaġhuyâo, vohuyâ, vaġhuyâi in vaġhviiyâo, vaġhviiyâi umändert, begreife ich nicht, die Metrik verlangt diese Aenderung nicht, denn die Silbenzahl ist die gleiche und die Schreibung ganz unbedenklich, denn y ist ein voller Consonant und wenn bisweilen dafür iy gelesen wird, so ist das eine Lizenz, die sich aus einem vergangenen Sprachzustande erhalten hat. Aehnliche Bewandniss hat es mit paouruya, wofür B. po(u)rviya herstellen will. Wir haben über das Wort theilweise schon oben geredet. Ohne Zweifel ist eine Form paorviya die ursprüngliche, aber nach der Sprachweise unserer Texturkunden ist eben daraus paouruya entstanden, nachdem y blosser Consonant geworden war, musste v zu u vor demselben werden. Die Formen paouruyo oder paourviyo, paouruyê oder pouruviyê, ferner paouruyâ und pourviyâ, paouruyêhyâ und pourviyêhyâ endlich paouruyâis und pourviyâis stehen sich metrisch ganz gleich. Zweifel erregt nur der Acc. sg., dieser muss dreisilbig gelesen werden und von dieser Seite betrachtet, verdient das dreisilbige pourviyem den Vorzug vor dem bloß zweisilbigen paourvim der Handschriften. Allein diese letztere Form ist ganz regelrecht gebildet: das a des ursprünglichen paorviyam ist nicht bloß zu e geworden, sondern völlig geschwunden, deshalb löste sich y vor m in i auf, in Folge davon wurde u vor i zu v. Nach meiner Meinung lässt sich pourviyem nicht schreiben, wenn man nicht mit dem ganzen orthographischen System der Handschriften bricht, ich bedenke mich daher nicht, vorkommenden Falls pourviim zu lesen, eine Dehnung, welche, wie wir sehen werden, sehr wohl erlaubt ist. Noch wollen wir bemerken, dass die Formen

der Ausgaben *zevistayaoḡho*, *zevistayēṅ* nicht in *zevistiyaōḡho* etc. umgeändert werden dürfen, denn *zevistay-a* ist ein ganz regelmässig von *zevisti* mit sekundärem *a* abgebildetes Adjectiv. *Mainivâo* in *mainyuvâo* umzuändern sehe ich durchaus keinen Grund, da beide Formen dreisilbig sind. Ein theilweises Verschwinden des *u* finde ich noch in einem anderen Falle. B. findet es seltsam, das im Awestâ — *uyē* eintritt in Fällen, wo man — *uṽē* erwartet. Allerdings hat sich das Altpersische von dieser Sitte noch frei gehalten (wenn man nicht etwa *Mārgaya* neben *Mārgava* geltend machen will) aber man kann diese durchgängig von den Handschriften bezeugte Schreibweise nicht entfernen, ohne das Nordérânische einer seiner Eigenthümlichkeiten zu berauben, auch ist dieselbe durchaus nicht unerklärlich, sie entsteht aus der Neigung, die auf *u* endigenden Themen durch *i* weiter zu bilden, das indische *sādhuyâ*, *âçuyâ* zeigt bereits Ansätze dazu, mehr noch das Lateinische in Wörtern wie *tenuis* u. s. w. Formen wie *tanuyē*, *çuyē* stehen mit *tanuṽē*, *çuṽē* metrisch ganz gleich, es ist daher kein Grund vorhanden sie zu ändern, nur Fälle, wie *vīduyē* machen Schwierigkeit, weil sie zweisilbig sein sollen, und dies sind Fälle, in welchen ich ganz unbedenklich *uyē* als eine einzige Silbe auffasse. Die Uebergehung des *o* als eines Hülfsvocals kann ich nur in *thwarozhdām* gut heissen, in *āmoyaçtrâ*, *voyathrâ* steht *oya* = *ae* und ist *a* auszuwerfen: *āmoyaçtrâ* steht für *āmaeçtra* und ist wohl dasselbe Wort, das wir in den Eigennamen vor uns haben, den die Griechen *Ἀμωστρις* schreiben; *voyathra* = *vaethra*, cf. *voya*, *āvoya* und *avae-tât*. Auch *çpayathrâ* dürfte = *çpaethrâ* stehen. Es wäre erwünscht, wenn man diese so wie die epenthetischen Vocale von denen unterscheiden könnte, welche wirklich Silben bilden, unsere Schrift reicht aber dazu nicht hin, ebenso wenig wie die Awestâschrift, man bedürfte einer Reihe vocalisch gefärbter Schwazeichen, wie sie die hebräische Schrift besitzt.

Unter den vereinzeltten Wörtern, welche eine besondere Aussprache in metrischen Stücken erfordern, steht *ârmaiti* oben an. Schon Westphal hat bemerkt, dass in diesem Worte der Diphthong zweisilbig zu lesen sei, d. h. wohl *armaiti*. Jetzt wird das Wort allgemein *âramati* gelesen, mit Rücksicht auf das vedische *aramati* und es ist kein Zweifel, dass diese Lesung ein Fortschritt ist gegen die unhaltbare Ansicht Westphals, da wir jetzt wissen, dass *i* in *ârmaiti* bloß Epenthese sei und nicht den geringsten metrischen Werth besitze. Auch bezweifeln wir nicht, dass das Wort ursprünglich *âramaiti* oder *ârem-maiti* lautete, wir haben sogar noch in den *Gâthâs* *arem-pithwa*, das später zu *rapithwa* verstümmelt wurde, etwas Aehnliches ist auch mit *âramaiti* vorgegangen. Auch die überlieferte Bedeutung des Wortes stimmt sehr schön zu der obigen Erklärung. Auf der anderen Seite muss aber auch bemerkt werden, dass die Form *ârmaiti* nicht etwa fehlerhaft, sondern auf rein historischen Wege aus der früheren abzuleiten ist, Zeugniß

hierfür ist das mittelérânische und neupersische Spendârmad oder Isfendârmad. Es ist also immer möglich, dass die Redactoren unseres Textes etwa aarmaiti gelesen haben. — Statt déjâmâspa liest B. Yç. 46, 17. 49, 9. 51, 18 W. jâmaaspa. Ich weiss nicht, was ihn veranlasst haben mag, dieses unschuldige Wörtchen zu beseitigen, welches metrisch geboten ist und dadurch ersetzt werden soll, dass man jâmâspa viersilbig liest. Die Uebersetzung erkennt dieses dé überall an und übersetzt es durch daçtubar oder guru, ebenso in déjiç, wo es B. gleichfalls streicht. Es ist auch leicht, die Bedeutung zu rechtfertigen, es ist die Wurzel dağh, weise sein, die wir auch in dahma und dağra finden. In etwas verschiedener Gestalt finden wir das Wort auch 45, 11 W. in dénğ-patois. Ein ähnlicher Fall ist der folgende: Yç. 28, 12 steht in den Handschriften und Ausgaben ée âoğhâ bei B. âoğhâ Yç. 29, 7 éeâ vâ bei B. âvâ, endlich 47, 2 W. éeâ nû bei B. â nû. Es ist ohne Zweifel richtig, dass an diesen Stellen ée keine metrische Geltung hat, fehlen dürfen aber die Buchstaben nicht, sie müssen vielmehr mit dem folgenden â als ein Vocal gesprochen werden. Ich bezweifle durchaus nicht, dass die Tradition ganz Recht hat, wenn sie é durch Mund übersetzt, also skr. âs, das in den Gâthâs zu é(h) geworden ist und éeâoğhâ wie éeâ sind beides Instrumentale des Wortes, letztere Form = éhâ eigentlich die ursprünglichere, e und eâ hat dieselbe Bestimmung wie a in airimeğhad und ähnlichen Wörtern, nämlich auf den folgenden Vocal überzuleiten. Auch Yç. 29, 6 ziehe ich é nicht zu vaocaç, sondern nehme es in der von der Tradition angegebenen Bedeutung.

Da wir hier eben von der Aussprache einzelner Wörter sprechen, so will ich hier noch eines erwähnen, über das ich mich mit B. nicht einverstanden erklären kann: es ist die Umänderung von dregvañt in drugvañt. Ich begreife und würdige vollkommen die Gründe, welche B. zu dieser Aenderung veranlassten (vgl. dessen Ausg. p. 12 not.). Nichts ist gewisser als dass dregvañt dem ashava entgegensteht und merkwürdig allerdings ist, dass auch an zwei Stellen der Gâthâs asha und drukhs sich gegenüber stehen. Allein solche Combinationen können auch täuschen und ich muss mich principiell gegen solche Textänderungen erklären, welche mit den Handschriften im vollkommensten Widersprache stehen. Meine eigene bisherige Vermuthung freilich, dass dregvañt zu drvañt sich verhalte wie hvogva zu hvova will ich nicht für mehr geben als sie ist.

Weit kürzer können wir uns über diejenigen Vocale fassen, welche zugesetzt werden müssen, damit das Metrum richtig sei. Es bleibt hier bei dem Satze Westphals, dass y, v vocalisch gelesen werden können, aber nicht so gelesen werden müssen, neben thrâyoidiyâi, vaediyâi haben wir voizhdyâi, vîcidyâi, neben kahiyâi steht qaqqyâi, wie ja auch schon im Altpersischen ahîyâyâ und

ahyâyâ wechseln, man liest bald qyén bald qiyén, ebenso dushvarthem oder dushhuvarthem, hvo und huvo wechseln selbst in derselben Strophe, neben huvapaithyât muss auch hvae, hvaetu gelesen werden. Lange Vocale und Diphthongen können als eine oder auch als zwei Silben gelten, so wird daena in den Gâthâs immer dreisilbig gebraucht, noiþ sowohl ein- als zweisilbig, man findet ebensowohl vaǵhéus als vaǵhéüs, ich lese auch ashaöno, magaöno mraöþ, vaürâite etc. und widerstrebe der Aenderung in ashavano etc., was gegen die Grammatik wäre. Auch diese Erscheinung hat ihren vernünftigen in der Aussprache liegenden Grund; wenigstens ursprünglich werden nur solche lange Vocale oder Diphthonge zweisilbig ausgesprochen, die man als aus zwei Elementen zusammengefloßen kannte, es will mir aber scheinen, dass man bald weiter ging und Diphthonge und lange Vocale überhaupt zweisilbig zu sprechen erlaubte, wenn es das Metrum erforderte. Es sind namentlich die Accusative von Themen auf u, welche mich zu dieser Annahme bestimmen. B. stellt gâtuvem, ahuvem etc. her, um die fehlende Silbe zu gewinnen und es ist wahr, dass er dafür in den Gâthâs selbst die Form tanvém anführen kann, aus den Vedas abhîruam und Aehnliches, ich glaube aber doch nicht, dass solche Formen noch in irgend welcher Ausdehnung vorhanden waren, am Ende thuen Formen wie gâtûm, ahtûm dieselben Dienste, und machen nicht mehr Schwierigkeit als nû-u. Auch aëm, gaëm, kerenaön geben dieselbe Silbenzahl wie die gewiss ursprünglichen Formen ayem, kerenaven, nöthigen uns aber nicht, von den überlieferten Formen soweit abzuweichen.

Liest man den Text der Gâthâs mit Beobachtung der eben besprochenen metrischen Regeln, so wird man denselben, im Allgemeinen gesprochen, richtig finden; im Einzelnen freilich bleiben Anstösse genug, doch ist zu bemerken, dass es sich in der grossen Mehrzahl der Stellen nur darum handelt, dass eine einzige Silbe zu viel oder zu wenig ist, selten sind es zwei oder gar drei Silben. Grosse Aenderungen sind darum nirgends nöthig und es ist anzuerkennen, dass B. darin mit vielem Takte verfahren ist, wo er ändert, erfordert es das Metrum durchaus und seine Verbesserungen sind überzeugend. Gleichwohl müssen wir von unserem oben dargelegten Standpunkte aus fragen, ob es denn so ganz fest steht, dass jeder Vers dieselbe Silbenzahl haben musste, ob nicht das Metrum eine gewisse Freiheit gestattete, denn weder die Handschriften noch die Uebersetzung gestatten solche Aenderungen. So ist z. B. Yç. 29, 4:

hvo víciro ahuro athâ né aǵhaþ yathâ hvo vaçaþ
um eine Silbe zu lang. B. streicht né, dasselbe thut Geiger, sicher ist, dass nicht blos die Handschriften, sondern auch die Uebersetzung né gelesen haben. Harlez sucht zu helfen, indem er aþ für athâ liest. Derselbe Fall mit né kehrt auch Yç. 30. 2 wieder. Nichts ist einfacher als eine doppelt gesetzte Präposition zu streichen,

wenn es das Metrum erfordert, und solcher Fälle giebt es in den Gâthâs gar manche. Nur an einigen Stellen lässt sich die doppelte Präposition halten, ohne dem Metrum Eintrag zu thun, so Yç. 31, 8: hyaṭ thwâ hém cashmainî héñgrabem, wo B. liest: yyaṭ tuvâ hém cashmainî grabem. Hier kann der Text bleiben wie er ist, denn das einsilbige thwâ kommt oft genug vor. Ebenso kann ich es nicht billigen, wenn Yç. 33, 8 für fro moi fravoizdûm arethâ geschrieben wird fro moi voizduvem arthâ, gegen die Handschriften und Uebersetzung. Es ist auch unnöthig Yç. 49, 6 W. fro vâ ishyâ zu schreiben, während die Handschriften fro vâo fraeshyâ geben. Allein an den meisten Stellen stört allerdings die doppelte Präp. das Metrum; man urtheile:

Yç. 47, 3: hyaṭ hém vohû mazdâ hém frashtâ manağhâ.
B. lässt hém vor frashtâ weg und das Metrum ist hergestellt. Ebenso

Yç. 44, 13: kathâ drujem nîs ahmâṭ â nîs nâshâmâ,
wo gleichfalls durch Auslassung des nîs vor nâshâmâ das Metrum richtig gestellt wird. Ferner

Yç. 49 11: akâis qarethâis paitî urvâno paiti yañtî.
Auch hier ist geholfen, wenn man paiti vor yañtî streicht. Ganz derselbe Fall tritt ein

Yç. 49, 3: añtaré viçpéñg dregvato hakhméñg añtare mruye;
Yç. 32, 14: ahyâ gréhmo â hoithwoi nî kâvayaçcîṭ khratus nî dadaṭ.
Dazu füge man noch Yç. 44, 9: kathâ moi yâm yaos daenâm yaos dâne, was B. ändert in kathâ moi yâm yaos daënaam dâane. In allen diesen Fällen scheint die Verletzung des Metrums augenscheinlich und ebenso klar der Weg auf welchem zu helfen ist. Andererseits muss aber auch betont werden, dass überall sowohl die Handschriften als auch die Uebersetzung die doppelte Präposition schützen und die angeführten Beispiele scheinen mir sogar zu beweisen, dass es eine Zeit gab, in der man diese Art des Ausdrucks besonders liebte, es dürfte also selbst hier Vorsicht geboten sein. — Anlass zu grösseren Veränderungen ist selten geboten, eine solche bietet der schon früher von Roth und mir besprochene Vers

Yç. 48, 5: hukhshathrâ khshéñtām mâ né duskhshathrâ khshéñtām,
wofür B. vorschlägt:

hukhshathrâ né mâ duskhshathrâ khshayañtâ.

Der Anstoss an der überlieferten Form des Verses liegt weniger darin, dass derselbe eine Silbe zu viel hat — die Auswerfung von né würde diesem Mangel abhelfen — sondern dass die Caesur das Wort khshéñtām durchschneidet. Solche Fälle sind selten, aus anderen Theilen der Gâthâs habe ich nur 46, 12 notirt: tûrahyâ uzjén fryānahyâ aojyaeshû, wo B. die Praep. uz streicht und 51, 10: hvo dāmois drūjo hunustâ duzhdāo yoi heñtî, wo B. hunus tâ theilt. In unserem kleinen Capitel allein finden sich aber nicht weniger als drei solcher Fälle, nämlich ausser an unserer

Stelle noch in str. 1: *hyaṭ āçashutâ yâ daibitânâ fraokhtâ*, wo auch B. nicht zu helfen weiss und str. 6: *hâ zî né ushoithemâ hâ né utayûitîm*. B. liest zwar mit Westergaard *hushoithemâ* und theilt *hu-shoithemâ*, ich habe gegen das eine wie das andere meine Bedenken. Ich glaube, dass der Verfasser des vorliegenden Stückes sich mit dem Metrum Freiheiten erlaubt hat, welche die anderen Verfasser sich nicht erlauben, ich lasse daher den Vers wie er ist, um so mehr als derselbe in dieser Form einige Bedeutung erlangt und auch in spätere Parsengebete Aufnahme gefunden hat.

Der Zweck dieser Bemerkungen ist natürlich nicht, den Forschungen über die Metrik der Gâthâs hindernd in den Weg zu treten, welche bereits so schöne Resultate erzielt haben, aber sie sollen das Vorurtheil widerlegen helfen, als hätten wir in unseren Handschriften einen von unwissenden Abschreibern gräulich entstellten Text vor uns, mit dem man wenig Umstände zu machen brauche. Es wird im Gegentheile nicht mehr viele Mühe kosten, so haben wir den Text vor uns, wie ihn die Redactoren unter den Sâsâniden festgestellt haben und diesem Texte müssen wir, als dem historisch gesicherten, die gebührende Aufmerksamkeit schenken. Ich bezweifle nicht, dass die Redactoren in ihrer Art die Sache gründlich verstanden und wenn wir sie auch in manchen Dingen übersehen (wie z. B. in der Kenntniss der Gesetze der Metrik), so giebt es dafür wieder andere Dinge die sie besser wussten, weil sie den Sachen noch ganz anders nahe standen als wir. Die Begriffe welche sich die Redactoren von den Gâthâmetren gebildet hatten, scheinen mir noch nicht vollständig erkannt zu sein.

5.

Etwas verschieden gestaltet sich unsere Aufgabe, wenn wir zu denjenigen Texten übergehen, welche nach Ansicht der Redactoren nicht metrisch sein sollen. Dass dies der Fall ist, darüber ist wohl kein Zweifel, denn wie der Text nach ihrer Ansicht abgetheilt werden soll, zeigen uns ihre Versabtheilungen, die man in meiner Ausgabe mitgetheilt findet. Nichts desto weniger ist der metrische Charakter mancher Abschnitte aus diesen Texten früher erkannt worden als selbst die metrische Abtheilung der Gâthâs, auch ist dieselbe kaum weniger wichtig, wir kommen aber nicht mit so einfachen Mitteln wie dort zum Ziele, es handelt sich nicht blos um eine oder um zwei Silben, nicht selten müssen Wörter, ja Sätze, ausgeworfen werden um das Metrum herzustellen. Am frühesten wurde Yç. 9 als metrisch erkannt und die Herstellung von Westphal versucht; über diesen Versuch habe ich mich in meinem Commentare (2, 83) folgendermassen geäussert: „Westphal hat scharfsinnig nachgewiesen, dass dieser Abschnitt ursprünglich metrisch sei und die älteste Probe des epischen Metrums der Erânier enthalte. Die Herausgeber des Awestâ sind gewiss in ihrem Rechte, wenn sie das vorliegende Capitel nicht als ein

metrisches gegeben haben; nach den Handschriften sind die Correctionen und Auslassungen, wie sie Westphal vorschlägt, unzulässig, auch haben die alten Erânier, soweit wir zurückgehen können, unser Capitel nicht für ein metrisches Bestandtheil des Awestâ gehalten. Hiermit ist jedoch selbstverständlich Westphals Versuch nicht abgewiesen; soweit er beabsichtigt eine ältere Gestalt des Textes aufzufinden, als die uns in den Handschriften vorliegende, scheint er mir sehr beachtenswerth und namentlich dürfte auch darauf Gewicht zu legen sein, dass seine Abtheilungen mit den traditionellen Abtheilungen der Parsen selbst zusammenfallen.* Ich citire diese Stelle wörtlich, weil sie noch meine jetzige Ueberzeugung ausdrückt. Weder Törpel noch Geldner haben mir die Ueberzeugung beibringen können, dass unsere Handschriften die Producte jämmerlicher Abschreiber seien, welche weder wussten noch sich sonderlich darum kümmerten, was sie schrieben, ebenso wenig, dass wir in den Uebersetzern Leute zu sehen haben, welche der Aufgabe, die sie sich gestellt hatten, so wenig als möglich gewachsen waren. Alle unsere bisher geführten Untersuchungen waren dazu bestimmt, einer solchen Ansicht entgegenzutreten. Unsere Awestâkritik scheint sich noch immer in den Alternativen des vorigen Jahrhunderts zu bewegen: entweder ist das Awestâ ein Priesterbetrug nach Art der Oracula magica Zoroastris oder es ist ächt und darum uralt. Die Wahrheit liegt in der Mitte, das Buch ist ächt érânisch, darum aber doch nicht uralt, es ist ein Gebetbuch, zu liturgischen Zwecken und mit Benützung älterer Werke zusammengestellt. Wenn nun das Metrum ursprünglich metrischer Stücke gestört ist, so braucht daran durchaus nicht Unkunde die Schuld zu tragen, es geschah vielmehr, weil die Redactoren auf das Metrum keinen Werth legten, und weil ihnen ihre Zusätze wichtiger schienen als dieses. Die oben angeführten Worte werden übrigens beweisen, dass ich niemals der Ansicht war, es sei der Versuch, die metrische Gestalt des Textes wieder herzustellen, schlechthin abzuweisen. Wenn ich in dem uns handschriftlich vorliegenden Texte auch eine wirkliche Recension sehe, so ist es doch meine Ueberzeugung, dass diese Recension eine sehr späte und gewiss nicht nach Grundsätzen gemacht ist, die wir in allen Fällen billigen können. Dass man unter diesen Umständen nach einem ursprünglichen Text suchen muss, ist selbstverständlich und es ist nur erfreulich, wenn uns das Metrum eine Beihülfe gewährt um zu einem solchen zu gelangen. Das Verhältniss der Forschungen, welche die ursprüngliche Textgestalt zum Gegenstande haben, zu dem überlieferten Texte denke ich mir nun ganz ähnlich, wie das ähnlicher Forschungen über die Grundbestandtheile der Ilias, des Pentateuch u. s. w. der überlieferte Text muss bestehen bleiben als sicherer Ausgangspunkt für weitere Forschungen, welche ihrer ganzen Natur nach vielfach problematisch bleiben müssen. Mit Recht hat neuerdings

de Harlez zur Vorsicht gemahnt, auch ist es ja natürlich, dass die verschiedenen Verfasser unseres Awestâ auch einen verschiedenen Gebrauch von ihren Quellen gemacht haben werden, indem sie die metrische Quelle theils unmittelbar in ihre Arbeit aufnahmen, theils nach Belieben veränderten. Bei der grossen Einfachheit des Metrums, welches bloß die Zahl von 8 Silben fordert, ist es leicht genug, jeden Text in Verse aufzulösen, wenn man nur den festen Vorsatz dazu hat und in Hinsicht auf Textänderungen nicht bedenklich ist, es wird darum gut sein, wenn man stets im Auge behält, dass der Text nicht bloß als metrisch, sondern der metrische Text auch als historisch nachgewiesen werden muss. Wenn es richtig ist, dass das Metrum vielfach dazu dienen kann, uns die ursprüngliche Textgestalt ermitteln zu helfen, so ist es nicht minder richtig, dass das Metrum aus den Texten hergestellt werden muss.

Neben der Verseintheilung will Geldner auch die Strophenabtheilung für das jüngere Awestâ durchführen und zwar in möglichst nahem Anschluss an die Vedas. Ohne zu verkennen, dass die Vergleichung des éranischen Versbaues mit dem indischen, als dem benachbarten und gleichfalls indogermanischen, am nächsten liegt, erlauben wir uns doch, darauf hinzuweisen, dass auch im Westen bei den Syrern eine ähnliche Metrik besteht und dass selbst die Gâthâs in mancher Hinsicht sehr an syrische Lieder erinnern. Allerdings zeigt keines der éranischen Metra hinsichtlich der Silbenzahl eine Uebereinstimmung mit den gebräuchlichsten syrischen Metren, gemeinsam ist aber beiden das Princip, die Silben der einzelnen Verse bloß zu zählen, ohne Rücksicht auf die Quantität, dann die strophische Eintheilung. Die Anwendung der Diärese und der Synizese ist hier wie dort ein Mittel der Ausgleichung. Auch das achtsilbige Awestâmetrum unterscheidet sich doch dadurch von der Anuštubh der Inder, dass gar keine Rücksicht auf die Quantität der Silben genommen wird, auch wüsste ich nicht, wie man irgend eines der späteren persischen Metra an eines der älteren anschliessen wollte, während zwischen den indischen Metren älterer und späterer Zeit doch ein Zusammenhang besteht. Solche Erwägungen müssen zur Vorsicht mahnen, es wäre leicht möglich, dass die Awestâmetrik doch nicht ganz auf nationalem Boden erwachsen wäre.

Sendschreiben von Dr. C. Lang

an Prof. Fleischer.

Verehrter Herr Geh.-Rath!

Als ich aus Loth's handschriftlich hinterlassenem Collegienheft über arabische Litteraturgeschichte und noch mehr aus seiner von A. Müller kürzlich edierten Promotionsschrift ersah, eine wie hohe Rolle er dem abbasidischen Prinzen Ibn el Mu'tazz in der Geschichte der arabischen Dichtung zuweist und wie es selbst sein Wunsch gewesen war, den Diwan desselben zu veröffentlichen, empfand ich Beklommenheit und freudige Genugthuung zugleich, wenn ich mich seit längerer Zeit auf dem Wege wusste, berufeneren Händen eine so glücklich gewählte und angesichts meiner Lebensstellung zwar höchst schwierige, aber auch nicht wenig genussreiche Arbeit abzunehmen. Ich habe den Plan gefasst, aus jedem der 10 Abschnitte des genannten Diwans je eine hinreichende Anzahl bezeichnender Muster in gereinigtem Text nebst erheblicheren Varianten herauszugeben, alle erwünschten Indices mit gleichzeitiger Verweisung auf die eine Edition nicht verdienenden Lieder hinzuzufügen und theils durch Winke, theils, wo es nützen kann, durch Besprechungen zu der Möglichkeit einer ästhetisch-kritischen Beurtheilung des Dichters beizutragen. Macht doch gerade das liebevolle Eingehen Loth's auf diese letztere, auch trotz des unzulänglichen Materials, seine Abhandlung (wie auch seine Litteraturgeschichte) besonders lesenswerth. Denn konnten gleich die aus den تباشير السرور mitgetheilten Proben zu einem vollgültigen Urtheil über Charakter und Bedeutung des Dichters noch nicht führen, so hat der fein beobachtende Gelehrte doch manches Zutreffende, man möchte sagen, vorgefühl. Schon ein Einblick aber in die eine — die zweite — Hälfte des Diwans, welche uns in der Handschrift CCLII der Königl. Bibl. zu Kopenhagen vorliegt, gibt uns ganz andere Begriffe von der Erfindungskraft, dem leichten Witz und der relativen Vielseitigkeit, mit welcher sich IM. auf den angebauten Gebieten der Liederdichtung bewegt. Leider enthält die eines Commentars zwar ermangelnde, aber verhältnissmässig correcte und reichlich vocalisierte Handschrift nur المديح

(113) الزهد والشيب und (368) الغزل, (183) الخمريات, (77 Nummern). Die nur zum geringsten Theil brauchbare Handschrift CCLI, in der die Weingedichte fehlen, fügt dafür الفخر und eine قصيدة مزدوجة hinzu, von der (in einer Glosse auf S. 92) bemerkt wird, dass sie el Mu'tadid sich als genügend befundenen Ersatz für eine Biographie, deren Abfassung er anbefohlen hatte, oft von einer seiner Sängerinnen vortragen liess und dass sie Verse enthielt, welche hernach in das bekannte, bei Loth S. 23 erwähnte Trauergedicht übergingen. Für den Rest des Diwans ist ausser Citaten und Einzelaufnahmen meines Wissens nur die Pariser Handschrift herbeizuziehen, die ich in diesem Sommer kennen zu lernen hoffe.

Meine gegenwärtige Kenntniss des Dichters setzt mich inzwischen in den Stand, vorläufig zu dem zweiten Theil der Studie Loth's einige ergänzende Bemerkungen von Belang zu machen, die Ihnen bei dem Antheil, welchen Sie laut des Vorworts an der Publication derselben haben, nicht unwillkommen sein dürften und die ich auch deshalb hier herzusetzen mir erlaube, weil ich überhaupt erfahrenere Fachgenossen, deren gütige Rathschläge mich fördern könnten, für mein Vorhaben interessieren möchte.

In S. 38, Z. 12 f.; 40, Z. 8 f.; 43, Z. 6 v. u.

In dem Escurial befindet sich nach Casiris „Bibliotheca Arab.-Hisp.“ t. I, p. 66 und 81 (wie auch De Rossi „Dizion. stor. degli aut. ar. . .“ p. 9 angibt), sowohl das كتاب (مختصر) طبقات als auch das كتاب البديع (CCCXXVI), also die beiden nächst dem Diwan wichtigsten Werke des Dichters, der in der Rhetorik übergenu *عبد الله بن محمد المعتز بالله* genannt ist. Das ersterwähnte Werk gibt zu den biographischen Notizen über 131 Dichter Proben ihrer Poesie.

Zu S. 53, Z. 10 ff.

Wie es der Zweck der Tab. gebot, ist in der Regel der erotische Abschnitt eines Weinliedes (sei es der Eingang, der Ausgang oder beides) in diesem Schriftchen weggelassen. Er ist oft von grosser Ausdehnung und umfasst z. B. in dem S. 61 f. fragmentarisch mitgetheilten Liede 11 Langzeilen, welche ein einleitendes *نسيب* bilden. Uebrigens findet sich nahezu alles von Loth Veröffentlichte unter den Weinliedern des Kopenh. Manuscripts, nichts unter den Liebesliedern; das S. 57 f. stehende Lied fehlt, weil als Nachahmung angesehen.

Zu S. 58, Anm. 45.

Vgl. Hamâsa 436, Z. 17 Comm.: قالوا قتلتم الحمير اذا كسرت

شَرَّهَا وَقَتَلَتْ الْجُوعَ وَالْبَرْدَ وَنَحَوَ ذَلِكَ. Wie die Sprache hier für den Dichter gedacht hat, zeigt ein Halbvers des IM. aus No. 149: قَرَعَ الْقَهْوَةَ بِالْمَاءِ. Er sagt ähnlich: مَشْمُولَةٌ تَقْتُلُ إِنْ لَمْ تُقْتَلْ.

Zu S. 59 f.

Diesem (40.) Weingedichte sind 4 Verse erotischen Inhalts angehängt. Wesentliche Varianten sind ausser einer übergangenen müssigen Langzeile zwischen V. 1 und 2:

Z. 3: بِكَرٍّ „mit ihrem (immer wiederholten) Angriff“, eine Ausdrucksweise, die der Dichter liebt, namentlich in der Verbindung كَرَّ النَّهَارَ وَاللَّيْلَ und كَرَّ الْيَوْمَ وَالْأَمْسَ.

Z. 4: وَيَزِيدُهَا مِنْ. Die Vorstellung von dem „Herumwenden“ in Lauterkeit u. dgl. ist doch wohl ohne Analogie.

Zu S. 61 f.

Loth vermuthet ein abgeschlossenes Gedicht; es fehlen aber 14 Langzeilen; das نَسِيبٌ (s. o.) könnte mit dem Folgenden etwa unter das Thema gebracht werden: „Lösche den Schmerz über des geliebten Schenken Grausamkeit in altem Klosterwein!“

Z. 5 findet sich statt إِذَا بَذَلْتَ ein malerisches حَبَبْتُ „indem er sich wogengleich aufthürmt“ (vgl. حَذَبَ Wellenkamm).

7 ff. Obwohl sich der Untergang der Plejaden an den verglichenen Mondaufgang nicht übel anschliesst, bildet Z. 7 f. doch besser einen hâl zu einem zeitlich bestimmten Vorgang als zu dem zeitlich unbegrenzten تَخْرُجُ. Vollständig lautet hier das Gedicht (No. 102):

14 بتقويس

15 زَفَّتْ أَلِينَا مِنْ بَيْتِ دَسْكَرَةٍ وَشَيَّعَتْهَا جُنُودُ إِبْلِيسِ

16 فَلَمْ نَزَلْ نَنْزِفُ الْمَدَامَةَ مِنْ مَسْنَدٍ بِالْبِرْزَالِ مَنْخُوسِ

17 وَالنَّجْمُ قَدْ لَجَّ فِي الْغُرُوبِ وَقَدْ أَنْذَرَ بِالصَّبْحِ قَرَعُ نَاقُوسِ

18 وَضَجَّ فِي الدَّيْرِ كَدُّ مَبْتَهَلٍ مَشِيْعٍ لَيْلَهُ بِتَقْدِيسِ

S. 62, Z. 2: مرموس, etwas farblos gegen مغروس: das Fass wird wie eine Goldmine gedacht (s. u!).

Z. 3 f.: statt des doppelten تُصْبِحُ zuerst تُصْبِحُ und hernach تُمَسِي. Diese Unterscheidung ist doch eine Bereicherung und der den Nachsatz eröffnende Jussiv eine erwünschte Bindung des Gedankens: „So wirst du bald reich sein durch die (daraus geschöpfte) Heiterkeit, während du durch deinen Verstand endlich noch der Aermsten einer werden dürftest“.

Zu S. 64 f. und S. 63.

Die angeführten (3 + 2) Verse sind Bruchstücke ein und desselben Gedichtes, welches mit humoristischen Äpologien des Dichters gegen spöttische Bemerkungen seiner sehr oft erwähnten Geliebten شَرِيَّة oder شَرِيْرَة schliesst. Zu der letzten Langzeile auf S. 63 bietet V. 8:

من كميت كانتها أرض تبير ونواحيه لؤلؤ مغروس

(wo nur ونواحيها gelesen werden muss) die lehrreiche Variante زوب. So fremdartig dies scheint und so geläufig das Bild أرض. So fremdartig dies scheint und so geläufig das Bild زوب ist, hat man es doch nicht voreilig aufzugeben; denn in dem Liede, aus welchem der in Anm. 50 mitgetheilte Vers فسبح الخ entnommen ist, heisst es (eben vorher) vom Schenken:

ما زال يقبض روح الدن مبزل كما تغلغل سلك الدر في الثقب
فمطر الكاس ماء من ابارقه فأنبت الدر في ارض من الذهب

Nun erst wird auch das مغروس = مُنْبِت recht verständlich.

Zu S. 66.

Ein abgeschlossenes Gedicht (No. 48); zwischen V. 3 und 4 schiebt das MS. nur noch einen müssigen erotischen Vers. In V. 3 b liest es من دون جلاسى „mit Bevorzugung vor meinen Kameraden“; dies entspricht dem durch Loth's eingeklammertes „allein“ angedeuteten Bedürfniss. Vgl. Abu Nowäs bei Ahlw. 46, 11 (wo zu vocalisieren ist نَعْتَنِي).

Zu S. 67.

Das Bruchstück ist zusammengesetzt aus V. 9 f., 12 f. und 16 f. des 45. Weingedichts; vorher ist der Gegenstand der stolz

ignorierte und verhöhnte Tadler und der bei beginnender Klosterfrühmesse noch schlaftrunkene, allzu früh geweckte Zechgenoss; den Schluss bilden 4 Verse erotischen Inhalts.

Die in Z. 5—8 liegenden Vorstellungen kehren besonders oft wieder. In einem höchst originellen Weingedicht (10) von 28 Versen, welches mit Benutzung mehrerer Wendungen aus der Mu'all. des Imrulkais die Interessen der Beduinenpoesie verlacht und etwa das Thema ausführt: „die Regenwünsche des Imr. sollen den Lustorten gelten!“ heisst es: مليح كغصن البان يحمل لوى 59 am Schlusse von No. 59 نوى صُدَّغَهُ كَالنَّوْنِ مِنْ تَحْتِ طَرَّةٍ مَمْسُكَةٍ تُزْهِى بِعَاجِ جَبِينِ u. s. w.

Für نحر in Z. 10 hat die Handschrift بَحْر, was dem sonst hier gebrauchten احشاء oder بطون gleichkommt; für كالندمان Z. 11 بالندمان. Man lese das erstere, übersetze aber „wie der Reuige“, d. h. der der Reue Zugängliche, der noch mit moralischem Bedenken trinkt.

Zu S. 69 f.

Verse aus No. 41 mit dem beliebten Thema: „Auf zum Weinschlurf bei dem Christenknaben!“ Nach dem نسيب heisst es hier weiter:

- 8 رَبِّ كَاسٍ شَرِبْتُهَا مِنْ يَدَيْهِ وَصَبَاحٍ بِوَصْلِهِ كَانَ سَعْدًا
9 حَيْثُ لَا يَهْتَدِي الْهَمُومُ الْبَيْنَا وَنَظَنُّ السَّرُورَ وَاللَّهُو خُلْدًا
10 فِي دَسَاكِيرٍ تَحْتَ ظِلِّ ظَلِيلٍ نَتَلَقَّى فِيهَا نَسِيمًا وَبَرْدًا
11 بَيْنَ كَاسٍ وَمِزْهَرٍ وَصَفِّ الصَّوْتِ بِأَلْحَانِهِ الْفَصَاحُ فَأَدَا

Anm. 75 ist also richtig. V. 11 übersetze ich: „zwischen einem vollen Becher und einer Laute, die mit ihren beredten Klängen die Melodie (des Liedes) angab und ausführte“. Mit der Lesart der Tab. vergleichbar ist der sehr hübsch gedachte Vers (69, 4):

وَحَنَّ النَّأْيُ مِنْ طَرَبٍ وَشَوْقٌ إِلَى وَتَرٍ يُكَلِّمُهُ فَصِيحٌ

Zu S. 72.

Die Verse in بسيط = 141. Weingedicht. V. 2 lautet hier:

كَأَنَّنِي وَالْوَرَى رُقُودٌ أَقْبَلَ الشَّمْسَ فِي الظَّلَامِ

رُقُودٌ ist in dieser Verbindung das Gewöhnliche.

Zu S. 73.

Die 3 Verse machen das 172. Weinlied aus. Der zweite Halbvers lautet in der Handschrift: كاس ساق كالغصن مقدود; „schlank gewachsen“ wird sehr gewöhnlich durch مقدود und wohl kaum durch ممدود gegeben.

Zu S. 74.

Die beiden Langzeilen in طويل, wie manches andere auch citiert in der Halbet el Kumait (Kap. 12), gehören in eines der interessantesten Weinlieder (44), das hier einen Platz finden mag:

- 1 قويت على الهجران حين ملكتنى ولكننى عن حمل هجرى أضعف
- 2 لعمري لقد أحببتك الحب كله وزدتك حبا لم يكن قط يعرف
- 3 سقى الله نهر الكرخ ما شاء جوده فيأتى به حتى الممات مكلف
- 4 ولا حرم القطر الخليج وجسره وقصر عليه مشرف
- 5 منازل لهو لا كجوسويقة وعرفان لا زالت بها الجن تعرف
- 6 تدور علينا الراح من كف شادن له لحظ عيني تشتكى انسقم مدنف
- 7 كان سلاف الخمر من ماء خده وعنقودها من شعرة الجعد يقطف
- 8 أتعدلنى في يوسف وهو من ترى ويوسف أبلانى ويوسف يوسف
- 9 وانى لأنسى جفن عيني اذا بدا فابقى اليه بهتاً لست أطرق

An der leergelassenen Stelle hat das MS. لاشناس, was mir undurchsichtig geblieben ist (wie auch ein im 109. Liebeslied vorkommendes اسناس (ميدان اسناس). Für eine freundliche Aufklärung würde ich sehr dankbar sein¹⁾. — V. 8: „Tadelst du mich um Jusuf's willen, den du doch kennst? Ist's doch Jusuf, der mich heimgesucht hat, und Jusuf ist ein Josef [an Schönheit]“.

1) Unsere Quellenwerke geben keinen Aufschluss darüber. Oder ist etwa dieses اسناس, اشناس. identisch mit شناس bei Jākūt, III, S. ٣٢٥ Z. 15 und 16? Fl.

Der schlicht und warm empfundene Eingang des Liedes und die beredte Leidenschaftlichkeit des Schlusses mögen einstweilen dafür bürgen, dass der Diwan des IM. bei aller wahrnehmbaren Arbeit, bei überall sich verrathendem Virtuosenthum doch dem Leser nicht blosse frostige Künsteleien darbieten werde; selbst in Bezug auf das Loblied braucht dies nicht besorgt zu werden. Möchte mir das Glück beschieden sein, den Beweis hierfür seiner Zeit durch eine Publication erbringen zu können, deren Ankündigung gewiss überall freudig begrüsst werden würde, wenn man sie von bewährterer Hand erwarten dürfte. Aber wofern sich nur die äusseren Schwierigkeiten, welche meinem Unternehmen entgegenstehen, glücklich hinwegräumen lassen, so habe ich ein festes Vertrauen auf Gelingen bei der Ueberzeugung, dass betreffs der inneren die schon mehrfach freundlich verheissene Unterstützung namhafter Kenner, vor allem auch die Ihrige, mir niemals fehlen wird.

Aachen, Mitte Mai 1882.

In dankbarer Verehrung

Ihr Schüler
Dr. C. Lang.

Etudes avestiques

par

C. de Harlez. ¹⁾

I.

Avant d'entrer en matière, qu'il me soit permis de présenter rapidement une remarque, pour revendiquer mon bien. Il n'est pas rare que l'un ou l'autre Eraniste donne à ses lecteurs comme entièrement neuve une explication que j'avais fournie depuis longtemps. Je ne citerai aucun nom, désirant éviter tout ce qui pourrait avoir un caractère personnel. Je me bornerai à signaler quelques unes des interprétations auxquelles je fais allusion. Ce sont entr'autres celles de: *parôkevid'a*, *gâus' drafshô*, *teref*, *rao-canem*, *hvěng*, *hvîti*, *aspenâ-yavîno*, *sûirîm*, *maid'yôzaremayô*, les *yâiryâ ratavo*-saisons — *Uk'shyať nemô*, *verezidôit'ra* et beaucoup d'autres encore. Mais il nous suffit d'avoir signalé ce point et, cela dit, passons à notre sujet.

Je me propose dans ce travail de présenter quelques observations sur des expressions, des mots isolés, de l'avesta, sur des croyances ou des conceptions avestiques.

1) Hamestagân.

Le livre d'Ardâ ī Virāf, contient en son chapitre VI. le passage suivant: „J'arrivai à un certain lieu et je vis des âmes qui „restaient toujours dans le même état. Et je demandai à Çrôsh le „saint, le victorieux et au Yazata Atar (le feu): quelles sont ces „âmes et pourquoi restent-elles ici?“ Çrôsh et Âtar me répondirent. „On appelle ce lieu le Hamistakân et ces âmes y restent jusqu'à „(la prise) du corps futur. Ce sont celles des hommes dont les „bonnes oeuvres et les péchés sont égaux. — „Dis aux créatures: „Ne laissez pas en arrière une bonne oeuvre facile, par convoitise „ou par méchanceté. Car tout homme dont les bonnes oeuvres

1) Cet article était écrit avant que j'eusse connaissance du dernier livre de M. Geldner.

„dépasseront les fautes de 3 sroshacaranas ira en paradis; celui dont les péchés seront plus nombreux ira en enfer, et celui dont les uns et les autres seront égaux resteront dans ce lieu d'arrêt. Leur punition est le chaud et le froid qui proviennent de la rotation de l'atmosphère; il n'y en a point d'autre.“

Il résulte de ce texte qu'à l'époque ou l'Ardâ i Virâf nâmak a été écrit, c'est à dire 5 ou 6 siècles après le commencement de notre ère, les Mazdéens croyaient que la rétribution des âmes après la mort pouvait se faire de trois manières différentes, que les actes posés en cette vie pouvaient avoir trois sortes de conséquences: le bonheur éternel dans le séjour de lumière, les supplices dans les ténèbres sans fin et une situation intermédiaire, sans grande joie ni peine violente, mais passagère, dans un lieu créé expressément à cette fin; situation que désigne avec précision le nom de ce lieu intermédiaire *hamestakân*, lieu d'arrêt (de *ham* et *sta*).

Aux temps avestiques la croyance aux châtiments de l'enfer et aux récompenses du paradis existait sans aucun doute; mais en était-il de même de celle au troisième dénouement du drame de la vie? Les mazdéens de cette époque croyaient-ils à cette pondération égale des mérites et des fautes et à la rétribution particulière que leur assignent les livres pehlvis?

Mr. Bartholomae a défendu, le premier, la probabilité de la réponse affirmative (Voy. Zeitschrift DMG. B. XXXV. T. 55. 157 ff.) mais s'est tenu dans une sage réserve.

Si l'on s'en tenait à la glose qui suit la traduction du vers 3 de la strophe I du Gâthâ 5 (Yaçna XXXIII) ou serait tenté d'admettre l'affirmative. Mais un examen attentif de la question convaincra aisément qu'il n'en est rien et que l'Avesta ne contient rien qui ait trait de près ou de loin à l'hamestakân de la Perse sassanide.

Remarquons le d'abord, il n'est pas étonnant que le glossateur ait cru voir dans un membre de phrase des gâthâs une allusion à une croyance qui régnait de son temps alors qu'elle était inconnue aux auteurs de ces chants sacrés. Ces glossateurs n'avaient pas une instruction suffisante pour discerner ce qui appartenait aux temps anciens de ce qui avait une origine plus récente. Au Gâthâ III, 1 a (Yaçna XXX) les mêmes commentateurs expliquent les mots *tâ vak'shyâ* „haec dicam“ par: *Apistâk va zand*, comme si le *zand* existait déjà lorsque les Gâthâs furent composés. Leur assertion n'a donc ici aucune valeur. Ce qu'elle vaut relativement au point en question nous sera mieux encore démontré par le commentaire qui suit la version du Vendidad VII, 136. En ce passage Ahura Mazda dit incidemment qu'il élèvera le juste jusqu'au lieu de l'immortalité. A la traduction exacte du texte, les rédacteurs du *zand* ajoutent tout un petit traité de casuistique relative à la rétribution finale, à la suppu-

tation des mérites et des péchés, à l'effacement des fautes par les bonnes oeuvres, etc. Ils appuient leurs explications sur les dire des théologiens mazdéens. • Relativement au mode de la rétribution ils citent trois doctrines: la première dit que, si le fidèle vivant qui a commis des fautes, vient à mourir, à la résurrection on lui donnera une récompense pour ses mérites ou on lui fera subir un châtement pour ses péchés. *Zivandak ahruvu avash vanâs pavan barâ yekavîmunît akhari yemitûnîtic aîtûn yehevûnî: pavan tano î pasîn kerfak râi mizd yehebûnd avash vanâs râi patfrâs vahdûnyen.* — Le second s'exprime plus brièvement: „il ira à la joie ou au tourment“: *pavan sipos ayûv pavan tang vazlûnî.* Vient enfin une troisième explication ou il est dit que si les fautes dépassent les mérites de trois *sraosho-caranâm* l'âme ira en enfer. En cas de proportion contraire elle ira au ciel. Mais si les péchés et les mérites sont égaux, elle ira au *hamestakân*. On le voit ce ne sont point des textes avestiques, mais les opinions individuelles de casuistes ses contemporains, que le compilateur des gloses invoque; encore donne-t-il plusieurs explications dont une seule suppose l'existence du *hamestakân*, et celle-ci n'est que la reproduction exacte des termes de l'Ardâ i Virâf nâmak.

Ce n'était donc pas même alors universellement admis parmi les Mazdéens. On le devinerait du reste, en voyant la manière solennelle et l'insistance avec lesquelles l'auteur de l'Ardâ V. N. l'annonce. C'est comme s'il craignait de ne pas être cru. Notons en outre que le dernier casuiste voulant citer un texte avestique, il ne trouve que le mot *hâmyâsairi* de notre gâtha. Il est ainsi certain qu'il n'y avait rien d'autre dans les parties maintenant perdues de l'avesta. Or le mot, comme on va le voir, ne peut avoir aucun rapport avec l'état du *hamestakân*.

Il est donc en soi-même plus que douteux, que cette conception ait été connue des auteurs de l'Avesta. Ce doute deviendra certitude de la négative, si nous consultons les textes. Le sort de l'âme après la mort est décrit très longuement et très précisément en deux endroits du livre, au Vend. XIX et au Yesht XXII. Or dans l'un comme dans l'autre de ces deux chapitres, il n'est parlé que de deux séjours dans l'autre monde, des lumières et des ténèbres éternelles, du bonheur et du malheur final. Les gâthâs ne sont pas moins explicites. En plusieurs endroits il est fait annonce du sort qui attend le juste et le pécheur dans le monde à venir et partout, même dans notre gâtha, il n'est question que de paradis et d'enfer, du garotman ou de la demeure de la druje, de deux genres de rétribution. C'est ce que du reste, Mr. Bartholomae a parfaitement compris et reconnu lui-même dans l'article où il a traité cette question. C'est pourquoi nous n'entrons dans aucun détail. Nous pourrions ajouter une autre considération non moins importante. Le *hamestakân* n'est pas

une dénomination vague, indéfinie, c'est un lieu précisément déterminé, formé et constitué exprès, pour un but d'une importance capitale et dont la connaissance est pour l'homme du plus haut intérêt. Or ce lieu n'a pas de nom dans l'Avesta; jamais il n'y est fait la plus légère allusion pas même dans le vers des gâthâs qui donne lieu à la glose où il est mentionné. Comment expliquer un pareil silence sur un point de croyance si important pour le fidèle?

En présence de ces faits incontestables peut-on interpréter un texte obscur dans un sens directement opposé aux témoignages les plus certains, les plus concordants de toutes les parties de l'avestâ? Cela ne me paraît pas possible.

Il me semble d'ailleurs bien difficile de donner au vers en question le sens qu'il faut nécessairement lui attribuer pour y voir une allusion au hamestakân. La strophe commence en annonçant la rétribution future qui aura lieu et pour le méchant et pour le bon *dregvataēcû hyatcâ ashaonæ* puis vient le membre de phrase (V. 3) *yèhyâcâ hémyâsaitæ mit'ahyâ yâcâ hôî erezvâ*. — Pour trouver dans cela une mention de l'équipollence des fautes et des vertus il faut traduire *hâmyâs* (*hémyâsaitæ*) par „être égal, être de même nombre; de même poids, de même valeur“. Cela ne me paraît pas admissible. *Yâs* signifie „aller vers“ *hâm yâs* peut signifier „rencontrer, s'appliquer à“; tout au plus „se rencontrer“, mais pas „être égal, se contrebalancer“. Le terme correspondant de la version, *ham matan* a précisément le même sens et ne justifie nullement la glose. Il faut de plus prendre *erezvâ* comme signifiant „mérites, bonnes œuvres, etc.“, ce qu'on ne peut admettre d'avantage.

Il est bien plus naturel et bien plus sûr d'interpréter ce vers comme une explication des deux précédents et des mots *dregvataæ* et *ashaonæ*. On ne peut non plus perdre de vue la préposition *â* qui est dans la 2^{me} partie de la phrase *yâ cā hôî â erezvâ* et qui joue nécessairement ici le rôle d'un verbe comme dans une foule d'endroits des gâthâs. On aurait ainsi ce sens: et quæ apud illum (sunt) recta. C'est-à-dire pour le vers entier: „et celui pour qui se rencontrent, les mensonges ainsi que les rectitudes qui sont chez lui.“ C'est là une traduction qui ne marche certainement pas bien et qu'on ne peut guère admettre. Remarquons que l'on ne peut prendre *mit'â* et *ërezvâ* pour deux duels; le *yâ cā* qui intervient auprès du second rend cette supposition impossible. En tout cas, quand même le sens serait celui que je donne ici en dernier lieu, l'auteur de cette strophe distinguerait l'homme pervers, *dregvat*, le juste, *ashavan* et celui a fait du bien ou du mal, mais pas celui dont les mérites et les fautes s'équiparent. Il n'y aurait donc là aucune allusion au Hamestakân et à la cause qui y fait condamner l'âme. En outre pour arriver à cette traduction il faut changer *mit'ahyâ* en *mit'â cā*. Cette

correction il est vrai, est très modérée; toutefois l'autorité constante des manuscrits s'y oppose et de plus pour la faire il faut détruire le parallélisme des expressions yahyâ câ mit'ahyâ et yâ câ erezvâ qui forment semble-t-il une apposition recherchée; il faut aussi introduire un 3^{me} câ dans le vers.

Nous concluerons donc que l'autorité de la glose pehlvie est absolument nulle, qu'elle se rapporte à une croyance ou plutôt à une décision casuistique dont les termes mêmes (insérés à la glose du Vend. VII) indiquent l'origine postavestique. L'avesta ne connaît ni la supputation ou pondération des fautes, ni le *sroshacarana* estimé comme poids ou valeur, ni aucun de ces tarifs de la conscience. L'avestâ ne contient pas la moindre allusion au Hamistakân. Le texte des gâthâs où les glossateurs ont cru voir quelque chose de ce genre ne peut s'y rapporter. Donc la croyance au Hamistakân, à cette sorte de purgatoire destiné à ceux dont les fautes et les mérites se contrebalancent, n'était pas encore connue au temps de l'avestâ et n'est entrée dans la théologie parse qu'aux premiers siècles de notre ère.

2) Draonô et hvâthrem.

Ces deux mots sont encore objets de controverse. La tradition fait du premier „l'offrande liturgique“, du second „éclat, splendeur, brillance, bonheur“. Ces deux sens me paraissent encore les meilleurs; non point parceque la tradition les donne (personne ne raisonne ainsi, quoique puisse dire M. Luquiens; ce mode de polémique est déplorable), mais parceque, seuls, ils donnent partout une traduction acceptable. — *Draonô* ne vient ni de *dru* courir, couler, ni de *dru* être ferme, fort, vigoureux; impossible de faire venir delà „l'offrande“; c'est le correspondant du sanscrit *dravinas* „bien, don, présent“. *Draonô* est „l'offrande“ en général, d'abord, puis l'offrande spéciale du pain (Comp. les pains de proposition chez les Juifs) et a le double sens de *hostia* (chez les chrétiens). Ce pain n'est pas encore (comme je l'ai dit dans mon Introduction p. CLXXVIII) le petit pain *daroun* grand comme un dollar (M. Luquiens en affirmant le contraire se trompe et critique à tort). Le sens d'offrande, offrande liturgique, convient seul au Vend. V, 79 (pour un draona le Ratus remet le $\frac{1}{3}$ des péchés), au Yt. XIX, 7 (celui qui monte une montagne doit offrir un draona) (non un petit pain comme un dollar); au Y. XI, 16 où Haoma réclame son offrande; au Vend. XIII où le chien est dit être comme le prêtre *Kasudraona* „à dons maigres“ (ou selon le terme vulgaire „au petit pain“). A Y. XXXIII, 8 où il est demandé les biens d'Ameretât et les dons d'Haurvatât, *draonô* est encore „don, offrande“ et ne peut avoir rien de commun avec *drvatât*, vigueur.

Il est étonnant qu'un esprit sérieux comme M. Luquiens puisse admettre une progression semblable „être fort, ferme, vigoureux“ d'où rester en place, être établi, être mis à part,

offrande — et qu'il trouve „la stabilité de la santé „plus poétique que „les dons d'Haurvatât“ (génie de l'incolumité).

M. Geldner prend *draonô* dans le sens de propriété, possession qui ne convient presque nulle part. Cp. les textes p. 631, fin.

Hvâthra. Les derniers interprètes en font un composé de *hu âthra* (bonne respiration, bien être, aise) ou de *hva athra* marche par soi-même (M. Luquiens) cela donne réellement un sens plus coloré à certains passages mais introduit dans d'autres un sens impossible. C'est pourquoi je ne puis accepter cette explication. Ainsi les montagnes qui touchent le ciel ou sur lesquelles apparaît l'aurore, ne sont pas certainement douées d'un fort bien-être ou d'une marche par soi très forte, ou bien de l'un ou l'autre, selon la rectitude; mais elles sont très brillantes *ash* ou *asha-hvâthrâo*. On ne demande pas non plus pour une famille la splendeur, la gloire (*hvarenañh*) bien à l'aise ou marchant par soi, mais une gloire éclatante. Ahura Mazda et les génies célestes se caractérisent par la lumière et non par l'aise et surtout pas par „la marche par soi“. — Même au Y. XXXI, 7 qui fait le grand argument de M. Luquiens il est pour le moins aussi bien de traduire: „celui qui a formé les éclats lumineux pour les astres ou pour qu'ils se répandent par les astres“ que „celui qui a formé les bien-être ou les marches par soi“ pour les astres; former pour un autre la marche par soi-même, cela est un peu contradictoire. Aussi pour arranger ces mots ensemble, M. L. est obligé de construire la phrase d'une manière impossible; *mantâ hvâthrâ roithwen raocébîs'* „c'est qui a arrangé pour les astres qu'ils soient vêtus (clothed) de mouvement par eux-mêmes“. *rîthwo* = être vêtu, c'est fort; car le mot signifie répandre, se répandre; et vêtu de mouvement! puis *mantâ roithwen* formateur qu'ils soient vêtus! — Mais, dit M. Luquiens, le Dieu ne peut donner la lumière aux astres puisqu'ils sont *anaghra* sans commencement, *havadhâta* ayant leur loi en eux. Il oublie que si cela est vrai dans l'Avesta prop. dit, il n'en est rien dans les gâthâs; là Ahura M. a créé les *raocâo* Voy. XLIII, 7. Les explications de *draonô* et de *qâthrem* restent donc les mêmes, malgré des efforts qui pour embellir l'Avesta, le dénaturent.

L'opinion la plus sûre est que *hvâthra* a deux origines et deux sens différents comme la traduction pehlevie les lui assigne. Les montagnes *pouruhvâthra*, principalement celle que les premiers feux du jour illuminent, ne sont pas certainement pleines d'aise ou de bien-être; les *hvâthras* qui se répandent par les astres (*raocébîs' rîthwen* Y. XXXI, 7) ne sont pas davantage les bien-être, bonheurs etc. — *Hvâthra* au pluriel ne peut se rapporter qu'aux rayons lumineux.

Par contre *hvâthrem* opposé à *duzhâthrem* est le bonheur, la bonne marche.

L'idée d'éclat, de lumière convient mieux quand il s'agit du

Garônmâna, des Yazatas etc. On ne doit point oublier, du reste, que les idées de lumière, d'éclat et semblables sont aussi dans les Védas employées pour désigner le bonheur, la prospérité (V. p. ex. 185. 3, 389. 19. Cp. *Kaegi* der Rig-Veda p. 62 fin.).

Varefshva.

Ce mot, d'apparence extraordinaire a été une vraie *crux interpretum*. Il se rencontre 7 fois au Vendidad 2; 4 fois d'abord dans le texte le plus ancien, dans trois phrases différentes dont nous nous occuperons en premier lieu. Les voici: 1. Ahura Mazda ordonne à Yima de construire un vara, d'y bâtir maisons, portiques etc., puis d'y porter les germes des hommes, des bestiaux, des arbres, et de tous les genres de fruits de la terre, de les y placer par couples (pour la reproduction) d'une manière permanente (*ajyamnem*) aussi longtemps qu'il y aura des hommes *varefshva* (§§. 71 et 115).

2. Ahura Mazda dit encore à Yima: de déposer les germes des hommes et des femmes à certaines places du Vara et de les *aiwi tæ varefshva* avec l'instrument d'or; littéralement „super illos *varefshva* sufrà aureà“ (§. 127).

Qu'est que ce *Varefshva* et que faut-il en faire? Longtemps on s'est contenté de le prendre pour une forme irrégulière de locatif pluriel de *Vara*; forme vraiment extraordinaire, il faut en convenir. Geldner a tranché la difficulté en transformant le texte de trois manières selon la phrase. Partant de cette idée que *varefshva* est au §. 91 une faute de copiste pour *Varæ shava* „fais entrer dans le vara“ il a corrigé en conséquence 79 et 127 et y a changé *Varefshva* en *Varæ shûta* au premier, et *Varæ shava* au second.

Rien de plus simple que ce système ou ce procédé et si tous les interprètes se le croyaient permis je ne pense pas qu'il resterait beaucoup de difficultés dans l'Avesta. Certainement le texte ainsi métamorphosé est très simple et se comprend sans difficulté aucune.

Mais quelque brillante que soit cette méthode, elle est certainement des moins sûres, et dans le cas présent, elle soulève de telles objections qu'il est impossible de la suivre.

Voici les principales de ces objections.

1. Ces corrections n'ont aucun fondement réel; il n'est pas un mot du texte, pas une variante, pas un mot des traductions, des gloses etc. qui les justifient ni de près ni de loin. C'est bien imaginé, l'exégète semble avoir ingénieusement corrigé un travail mal exécuté, voilà tout ce qu'on peut en dire. Nous disons „semble“, nous verrons plus loin qu'il n'en est rien.

2. Non seulement ces corrections manquent de toutes bases, mais il y a des raisons certaines de croire qu'elles ne sont pas conformes à la réalité. Il serait tout à fait inconcevable qu'une faute aussi grossière, aussi bizarre existât déjà au temps où la

version pehlevie a été faite, et cela dans les quatre passages sans exception. Or les auteurs de cette version n'ont certes rien lu qui approchât de *Varæ shava*. La version ne contient aucun verbe dans aucun des quatres paragraphes. *Varefshva* y est bien considéré comme un seul mot et comme un mot au pluriel, il y est pris non comme une forme mais pour un dérivé de *Vara* et rendu par *Varmânishnân* demeures du *Vara*, ou habitant le *Vara*°. Cette version porte aux deux phrases principales et différentes (§. 79): „fais les couples d'une manière perpétuelle aussi longtemps que ces hommes sont habitants du *Vara* (ou dans les habitations)“ *azash vadûnyen dokân anafsîshn hamâ men zak amat valmanshân gabraân valmânishnân hōmand*. §. 91 *aiwi tæ varefshva* est rendu par *mehim valmanschân varmânischnân râi* „super, illos, propter vari incolas ou habitationes“ et ici la version ajoute *vadûnyen* „fac“ qu'i n'a aucun rapport avec *shava*, mais supplée à l'absence du verbe qui devrait accompagner *aiwi*.

Les auteurs pehlevis auraient-ils créé ce mot *varmânishn* uniquement pour cette coquille, qui a engendré, dit-on *varefshva*?

3. Ceci est peu de chose encore, si nous passons au texte secondaire. Nous trouverons bien plus fort. Aux §§. 130 et 136, que Pischel regarde encore comme appartenant au texte primitif (et avec raison certainement quant au second) nous lisons: „Quelles sont les lumières qui luisent (§. 130) et „ces hommes vivent de la plus belle vie (§. 136) *aètaèshva Varefshva* dans ces varas. Que l'on remarque bien ces deux mots *aètaèshva varefshva*, nous avons ici le pronom démonstratif ajouté et mis au nombre, au cas et au genre de *Varefshva*. Il n'y a donc pas de doute possible. Nous avons devant nous, non pas un copiste, mais un écrivain qui connaît très bien l'avestique, probablement même un des premiers auteurs de l'avesta, et il considère si bien une forme en *schva* dérivée de *vara* comme étant la vraie leçon qu'il l'affirme et la grave pour ainsi dire dans son manuscrit en lui adjoignant *aètaèshva*.

Enfin l'auteur des dernières lignes du Fargard II, lequel, bien que moins ancien que celui des autres parties, écrit encore l'avestique très-correctement et même avec les tournures idiotiques, reprend encore cette forme de ses devanciers et répète *aètaèshva varefshva*.

Evidemment ici il n'y a ni *shûta* ni *shava* ni rien de semblable qui ait pu se fondre avec *vara*. Et ces fautes, s'il y en a sont antérieures à la version pehlevie qui traduit *valmanshân varmânishnân* „dans ces habitations du vara“.

4. La correction en elle-même laisse beaucoup à désirer. *Varæ shava* ne signifie pas „fais entrer“ mais „entre dans le *Vara*“, ce qui n'a pas de sens en ce passage. *šhu* ne signifie que s'avancer, aller en avant etc. — *Fra shava* „avance, étends toi“ *vî shava* „fends-toi, dit Yima à la terre. *zām aiwi shuvat*, il alla

contre la terre, la pressa pour l'entrouvrir (ou *aivishavat-suft*, perça). *Shu* pas plus que ses formes collatérales (V. P. *shiyu*, N. P. *schudan*) n'a le sens causatif. Pour le lui donner il faut le dérivé ordinaire *schāvaya*. Voyez Visp. IV, 7. 13; Y XXVII; Yt. VIII, 9; X 36.

Le sens de *Varæ shûta* (§. 79) bien que plus exact n'est pas plus satisfaisant. Cela signifie en effet: „ces couples subsisteront ainsi, les fruits se perpétueront aussi longtemps que existeront ces hommes, entrés dans le vara“. Or il ne s'agit pas seulement de ces premiers importés dans le Vara, mais aussi de leur descendance, puisque chaque couple produit un nouveau couple tous les quarante ans. *Varæ shûta* est donc inexact.

5. Les fautes que cette correction suppose sont tout à fait inexplicables. Le mot *Vara* est employé vingt fois dans le chapitre et toujours correctement. Comment se fait-il que dans ces seuls passages il se soit introduit une faute aussi extraordinaire? Vu surtout qu'entre ces passages le mot *Vara* est plusieurs fois correctement employé (§§. 93, 194 etc.). Comment en outre trois mots différents sont-ils venus ainsi se fondre dans une même faute? C'est là une bévue sans autre exemple, comment surtout *Varæ shûta* est-il devenu *varefshva*. Si encore *Varæ shava* se trouvait dans le premier paragraphe où cette faute se rencontre, on pourrait comprendre que l'on en eût étendu l'emploi aux §. suivants, mais au contraire c'est *varæ shûta* qui commence.

Supposons le copiste à l'œuvre. Il écrit le Fargard II assez correctement et emploie partout le mot *varem* d'une manière exacte. Arrivé à §. 79 il écrit encore nécessairement *varæ shûta*, mais voilà qu'à §. 91 il se trompe et transforme *varæ shava* en *varefshva*, qu'il prend pour je ne sais quoi, car la langue ne lui fournit rien d'analogue, et notons qu'il s'agit d'un copiste qui écrit au commencement de l'ère chrétienne, à une époque où les lecteurs de l'avesta comprenaient encore bien la langue de ce livre et l'écrivaient même (car c'était avant la version pehlevie). Puis ayant une fois inventé cette belle forme *varefshva* pour *varæ shava*, en dépit du sens qui lui met sa méprise claire sous les yeux, il remonte à §. 79 et se dit: j'ai écrit *shûta* qui a un sens clair et correcte, et le manuscrit que j'avais sous les yeux le porte également, mais cela ne fait rien, puisque j'ai écrit une fois *varefshva* je m'en vais le mettre partout à la place de *varæ shûta* et *varæ shava*.

On dira peut-être que la corruption de *Varæ shûta* n'est pas de la même main que celle de *Varæ shava*, soit! En tout cas celui qui a transporté la coquille au §. 79, écrivait aussi à une époque où tous les docteurs mazdéens comprenaient l'avesta; tous donc l'ont laissé faire sans rien dire, sans s'apercevoir du changement survenu dans leurs manuscrits, et qu'on ne dise pas que cela s'est fait sans qu'ils le sachent, à un moment de troubles, car

ces mêmes docteurs, très nombreux comme on le sait, ont créé exprès le mot *varmânishn*, pour rendre ce *varefshva*, et ils avaient très-bien étudié ce mot puis qu'ils y avaient justement découvert un locatif pluriel, qu'ils rendent avec grand jugement selon la phrase par *yen valmanshân varmânishnân* (in illis V.) et *Val v. r.* (in, ad illos). Des docteurs qui raisonnent si judicieusement n'iraient certainement pas prendre *varefshva* pour *Varæ shûta*.

6. Nous ne sommes pas au bout: si *varæ shûta* est la vraie leçon comment expliquer les §§. 131, 136 et 138. Le copiste avait dit-on, devant lui *aêtahmi varæ*, rien d'autre. Il comprenait très-bien les mots puis qu'il y avait vu le locatif d'*aèshd* et de *vara*. Qu'on veuille bien nous dire pourquoi il aurait été rechercher le mot *varefshva* aux §§. 79, 15. Certes ce n'a pas été un pur hasard ou simple sottise, car ce copiste en savait assez pour analyser *varefshva*, y reconnaître la forme d'un locatif pluriel et faire accorder *aêtahmi* avec ce mot intrus, implanté là sans aucun motif.

C'est donc avec intention et intelligence que le copiste a substitué l'Uniform, l'Unding *Varefshva* au mot si simple et si correct *varæ*.

En voilà assez d'impossibilités, je pense, et l'on se demande comment l'auteur de cette correction n'a pas saisi tout cela d'un coup d'oeil.

Mais si *Varæ shava*, *Varæ shûta*, *Varæ shavaṭ* ne sont pas les bonnes leçons, faut-il conserver *Varefshva* malgré sa forme insolite et réellement inadmissible? On pourrait admettre une forme *Varp* (*Vahrp*) semblable à *kehrp* et dérivée de *Varp* comme *kehrp* de *karp*. Ce serait l'explication la plus simple. Mais cette forme est peu probable, il y a d'ailleurs un moyen bien meilleur de corriger le texte vraisemblablement fautif, et cela sans lui faire violence, non plus qu'à celui de la version.

C'est tout simplement de changer, comme nous l'avons fait depuis longtemps *Varefshva* en *Varaèshva*, *Varaèshva* serait à *Vara* ce que *Varenaèshu* (Yesht V, 33) est à *Varena*, une forme plurielle indiquant les locaux particuliers d'un endroit dont le singulier désigne la totalité. C'est précisément ce que veut indiquer la version pehlevie. On aurait ainsi au §. 79 (= 115) „Tout cela subsistera aussi longtemps qu'il y aura des ces hommes dans les locaux du *Vara*“.

Au §. 91: „porte tout cela dans le *vara*, dépose ces germes dans les locaux indiqués avec ton *sufra* d'or“ et au §. 127: „Yima déposa les germes dans les locaux etc.“

Tout cela est parfaitement en ordre, a un très bon sens et est obtenu par une correction des plus simples et des plus naturelles, *Varaèshva* p. *Varefshva*.

On objectera peut-être qu'il manque ainsi un verbe aux §. 91 et 127; mais il n'y a là aucune difficulté; c'est un usage

constant de l'avesta, quand un même verbe se répète avec différents préfixes de ne l'exprimer qu'une fois. L'on a ainsi plus haut *fra shava* puis *vî* seul, pour *vî shava* (*fra shava vîca nemanha*). Nous aurons de même au §. 91. *upa bara* et *aivi* (*bara*), *upa barat* et *aivi* (*barat*).

Mais n'y aurait-il aucun moyen d'introduire un verbe dans cette phrase et de plus d'expliquer cette introduction singulière d'un *f*? moyen naturel bien entendu? Si, l'explication pouvait se faire sans grand effort, ce serait d'admettre pour §§. 91, 127 un verbe *varep*, de même origine que le *verp*, *verf* germanique ¹⁾. La 2^{me} personne du sing. imper. donnerait *Varefshva* „jette“ (dans le *vara*) et cette forme aurait absorbé les autres *Varaeshva* et *varefshata*.

Il y a donc 3 manières de traiter ces textes: 1. laisser partout *varefshva* comme locatif pluriel de *varep*, ce qui est le moins probable. 2. corriger partout en *varaeshva* ce qui est simple et satisfaisant et que j'adopterais. 3. corriger partout *varaeshva* mais à §§. 91 et 127 lire *varefshva* (imp. m. 2. p. sg.) et *varefshata* (aor. 3. p. sg.). — Chacun pourra choisir à son gré. Je donne tout ceci pour ce qu'il vaut. La multiplicité des moyens de correction prouve déjà le peu de sûreté de chacun. On verra toutefois que quand on veut se mettre à faire des conjectures, il est facile d'imager des explications même naturelles et satisfaisantes sous tous rapport. Cela montrera en outre que la restitution la plus brillante n'est et ne sera toujours qu'une conjecture. Pour la curiosité du fait ajoutons en une quatrième qui satisfera peut-être ceux qui désirent donner à *shu* le sens causatif. La voici, elle a du moins pour elle l'avantage d'être simple et naturelle: Le texte portait partout *varaeshu*. Mais au §. 91 il avait en outre *shva*. *Varaeshu shva* (*aivi ca tê varaeshu shva*). *Varaeshu shva* s'est altéré par erreur de copiste en *varaeshva* puis en *varefshva*.

Hamaspāt'maēd'a - Aspōstaoyēhîš.

Les Gahānbārs ou fêtes annuelles, partageant l'année avestique en six parties portent les noms de 1. *Maid'yôzaremayā*. 2. *Maid'yôshema*. 3. *Paitis'hahya*. 4. *Ayât'rema*. 5. *Maid'yâirya* et 6. *Hamaspāt'maēd'a*. La signification des noms de 1, 3 et 5 est connue depuis longtemps. *Maid'yôzaremayā* est „ce qui arrive au milieu du printemps ou du temps de la verdure“, *Paitis'hahya* est le temps des épis, *Maid'yâirya* ce qui tombe au milieu de l'année. Roth a démontré que *Maidhyôshema* est le milieu de l'été. Je crois avoir également prouvé que *Ayât'rema* est le temps, non de la rentrée des troupeaux, mais de l'union des animaux, de la

1) Cp. ῥίπτω; lith. *verpti*, sansc. *varp*; cf. *varpa*, *varpas*.

fécondation des femelles; d'*ayā* aller vers; *ayāt'rema*, rapprochement, *Aibigaya* qui donne la vie, *varshniharsta* aux mâles lâchés.

Quant au 6. *Hamaspat'maēd'a*, il est clair comme le D. Roth l'a supposé, que la première partie est formé du partic. prés. de *ham ā su*, favoriser, développer, *Hamasuat* devient *hamaspat*. Reste *maēd'a* à expliquer.

Roth y voit le Vedique, *mēdha*, qu'il prend dans le sens de sève et qu'il transporte au sens figuré pour en faire „la vie, la force chez l'homme“. Le *Hamaspathmēd'a* favoriserait le développement des forces du cultivateur par le repos de l'hiver, repos du reste très occupé comme l'illustre Maître le reconnaît lui-même. J'ai déjà fait observer que cette métaphore est peu naturelle, que l'avesta n'a point de ces figures alambiquées; que cette désignation de l'hiver comme développant les forces du corps humain ne l'est pas d'avantage. J'ajouterai que cette expression „développant la sève de la vie par le repos“, n'est guère supposable, il y a trop d'opposition entre cet attribut actif (*hamasvat*) et le moyen tout négatif (le repos) qui servirait à produire l'effet.

Il est bien plus naturel de prendre *mēdha* et *maēd'a* dans le sens de sacrifice. Le *Hamaspat'maēd'a*, je l'ai démontré, ne désignait originairement que les 5. jours complémentaires de l'année, jours consacrés au souvenir des morts et au culte des Fravashis qui venaient voir sur la terre si on leur faisait des offrandes et des sacrifices. Le nom de *Hamaspat'maēd'a*, indique cette circonstance. C'est le temps, le moment où les sacrifices se multiplient.

Si dans *Hamaspat'maēd'a*, *aspat* est le participe présent de *ā su*, devons-nous transférer cette explication à *aspōstaoyēhi*, que nous trouvons au Yesht V §. 76. Ce mot signifie-t-il, non pas „plus gros qu'un cheval, mais grossissant plus forte“? C'est le Docteur Roth qui est l'auteur de cette seconde explication. Il élève contre la première les objections suivantes: 1. l'expression „plus forte qu'un cheval“ est de mauvais goût, 2. (ceci n'est qu'une ironie, probablement) elle suppose la connaissance du cheval-vapeur. Il est vrai que cette comparaison ne nous semble pas des plus heureuses, mais notre goût n'a rien à faire ici; il s'agit de savoir si elle est dans le goût des auteurs de l'avestā; c'est là tout. Or dans l'avesta nous voyons par ex. une vache qui verse des larmes et lève ses bras au ciel et bien d'autres choses qui offensent plus encore notre goût. Les poésies sanscrites n'en ont pas moins que celles de la Perse. L'Iliade nous montre un héros traitant en plein conseil des monarques, le roi des rois, d'ivrogne aux yeux de chien, Ajax luttant vaillamment comparé à un âne, la reine des Dieux qualifiée de „aux yeux de bœufs“ etc. etc. On ne peut donc s'arrêter à cela. Le second argument n'est qu'une plaisanterie. Quand on dit plus fort qu'un cheval „cela veut dire plus gros, plus large“, le cheval vapeur n'a rien à faire ici.

Toutefois l'autorité du Dr. Roth nous ferait admettre son explication si elle ne nous semblait philologiquement impossible. Toutes les corrections que l'on fait à la strophe 7. pour établir le 2^d sens sont tout à fait inutiles et injustifiées. Cette strophe est parfaitement en règle comme on va le voir. Mais avant cela nous devons nous rappeler que l'hymne entier est consacré à *Ardvî sūra* qui comme Haoma, Âtar et bien d'autres encore est à la fois génie et élément.

Ardvîsūra est génie des eaux et en même temps l'eau céleste, eau immense qui se fait entendre au loin, qui a mille canaux longs comme la route qu'un bon cavalier fait en quarante jours, dont les écoulements se répandent sur toute la terre. Près de chaque canal s'élève un palais bien construit à 100 fenêtres, dix mille poutres, mille colonnes. Chaque maison à cent places, sur chaque tapis est un coussin. Ardvîsūra s'y précipite en flots, hauts comme cent dos humains. Du haut du Hukairya, elle coule longue comme mille dos humains.

7. Aat frashusat Zarat'us'tra

Ardvî sūra anâhita

Haca dat'ushat Mazdâo (Mazdâonhô)

Srîra vâ anhen bâzuâ

Aurusha aspôstaoyêhîs' (lire: *staoyâo* ou *staoyâonhô*)

Fra srîra zaosha, spaêtita

Aurvaiti bâzustaoyêhi

Avat mananhâ mainimna.

„Que tes bras soient beaux, dorés, plus gros que (le corps d') un cheval. Viens-en-favorisant, ô belle, blanchissante, rapide, avec des bras (toujours) plus larges; pensant ainsi dans ton esprit“. Rien de plus simple et de plus naturel que ce langage pour un poète avestique. Les bras d'Ardvî sūra sont ces canaux, ces flots dont le poète demandait plus haut l'écoulement abondant¹⁾, il veut ici que ces flots soient larges, purs, blanchissant d'écume. La comparaison avec un cheval n'est pas seulement dans le goût avestique (Voyez le mythe de Tistrya et d'Apaosha) mais elle est familière à tous les chantres aryas. Dans les Védas l'éclair ou le rayon de lumière est une queue de cheval. Indra, Agni et d'autres Dieux encore sont appelés chevaux.

Toutes les mythologies établissent un rapport direct entre l'eau et le cheval; plusieurs, telles que la mythologie grecque, le font naître de l'eau, de la mer; c'est Poseidon qui est son créateur. Il n'y a donc pas à prétendre faire régner ni notre goût, ni nos idées modernes, et quant au rythme de la strophe, il est très régulier, il n'y a rien à en retrancher ou à y ajouter. Le vers a ses huit syllabes en lisant *aspô*. A ces considérations négatives,

1) Nous disons encore aujourd'hui: un bras d'eau, un bras de mer.

je dois ajouter des objections positives qui ne permettent pas de prendre *aspō* pour participe présent de *â su*. 1^o *Su* est en avestique un verbe transitif; il signifie „favoriser, développer, accroître“ et non „se grossir, se développer, zunehmen“. Voyez *sûidyâi*. Y. XLIII, 2 et XLVIII, 3. „Zunehmend“ se dit *suyamna*, au passif, ou au moyen; de *svi*. Tous les dérivés de *su* ont un sens analogue. Voyez *span*, id., *Saoka*, le génie qui favorise, *sevi* favorisant, développant, faisant croître. *sevis'ta* superlatif de *sevi*; *spēnta* même sens; *spēnis'ta* id. *spēn* le développement. 2^o *Aspō staoyèhi* serait un composé tout à fait insolite. *staoyèhi* est le comparatif de *stui* gros, épais (comp. *Stávaès'tà*, *staora*, et scr. *sthûla*). Le sens de ce mot serait donc „grossissant plus grosse“; ce serait là une expression assez singulière.

En outre les autres composés avestiques dont le premier terme est un participe présent actif, ont pour second terme un substantif qui est sujet ou complément. Ex. *Uk'shyaturvara* plante croissante ou qui fait croître les plantes, *hvana'cak'ra* au char retentissant, *barat'zaot'ra* qui apporte des *zaot'ras* etc. *Asuvôstaoyèhi* serait seul de son espèce. Encore même du reste „grossissant plus large“ ne paraît pas une expression bien choisie ni de bon goût.

Tout ce que nous disons ici des bras d'Arđvi sūra, s'applique parfaitement aux sources d'eaux *K'âô apâm* dont il est question au Yesht VIII, 5 et 42. L'auteur demande l'écoulement de sources coulant à flots larges comme le corps d'un cheval; certes ce n'est pas déjà si mal pour l'écoulement d'une source. D'ailleurs à cet endroit le mètre ne permet pas de lire *asuvô*, car le vers a huit syllabes en lisant *aspô*.

Kat'a K'âô aspô staoyèhiš
apâm tacâoñti

Ce vers nous apprendra en outre comment le féminin *aspô-staoyèhi* s'est glissé furtivement dans la strophe 7 du yesht V. où il qualifie *bazvâ* qui est du masculin; il y a là transfert abusif. Disons le en terminant ce point: il m'est bien indifférent que l'on adopte l'une ou l'autre des deux explications; mais ce qu'il ne l'est pas, c'est que l'on soit injuste envers les partisans d'une opinion différente de la sienne. L'explication par *asuva* ne vaut certainement pas mieux que l'autre; ce sont des considérations philologiques sérieuses qui empêchent de l'adopter.

Hū. Raocâo. Nominatif Singulier
des noms en *añt*.

Raocâo comme le dit le D. Pischel (Ztschr. DMG. Bd. XXXVI. 1) ne peut être que le nominatif pluriel de *raocāñh* (*rôcas*); le singulier est (*raocah*) *raocò*. *Raocâo* est au complet *raocâos*, c'est le pendant d'un sanscrit *rocâñsi* (moins *i* final et la nasalisation). Au Vendidad II, dans *paiti raocâo*, ce dernier mot est donc l'accusatif du pluriel.

Les noms en *añt* devraient avoir au nominatif *ants*. *ts* s'est fondu en *s*; de là la forme pleine est *ans*, *ās*. Nous l'avons devant *ca*, par ex. dans *vyāśca* (Yt. XIII, 35). *ās* s'amincit encore en *ā* (Ex. *hā*) ou en *as* (Ex. *stavas* Y. XLIX, 4) d'où en *ô* et même en *a*. Comme le dit Pischel, ce nominatif est en *áo* dans les noms terminés en *mant* ou *vant* qui font en sanscrit *mān* ou *vān*.

On a ainsi *asteáo*, *vid'váo*, *yâtumáo*, *bânnumáo* comme on aurait en sanscrit, *asthivān*, *vidvān*, *yâtumān*, *bhânnumān*. La seconde partie de la voix *áo* est un Nachklang de *s* (ou de *n*) disparu. Pischel aurait pu ajouter que cet allongement de la finale subsiste, quand même *v* tombe dans le suffixe ou la finale *svant* devenu *nhañt*, *nhañt* en avestique. Par ex. *aoshanháo* de *aoshah-vañt*; *vivanháo* de *vivah-vañt*.

Une chose m'a étonné ici, et qu'il me permette de le dire, c'est que Pischel ait pu dire que dans mon Manuel je donne les formes *áo* et *ô* comme équivalentes (*gleichwerthig*).

Il n'en est rien comme chacun peut s'en assurer en lisant la première colonne de la page 45 (1. édition; p. 56, 2. édition). On y verra que je n'y ai tracé qu'un tableau des formes; que j'ai mis la forme pleine dans le paradigme et que dans la note j'ai indiqué toutes celles qui sont employées sans faire aucune distinction d'emploi mais sans les confondre ni les déclarer *gleichwerthig*. Pischel oublie d'ailleurs les formes *trizafáo*, *berezáo*.

Le même paragraphe qui contient *paiti vaocáo* a aussi *hú á ad'wanem*. Pischel enseigne après Törpel, qu'il faut lire partout *hûrô*, le mètre exigeant que ce mot ait deux syllabes. Geldner lit *Hûvâ*. Que la vraie forme soit *hûrô* c'est ce que prouve non pas le vedique *svaras* mais l'avestique même *hûrô* qui se trouve en plusieurs endroits (Voyez Yaç. I, 45, III, 59; Yesht XIII, 5 etc.). Mais comment expliquer cette chute constante et universelle de la syllabe *rô*? *Hû* n'est pas un mot du moyen persan, introduit dans l'avesta par erreur. Je ne vois que deux moyens: la forme *hvén̄g* des Gâthâs nous fait connaître une forme *huân* collatérale à *hvar*; comme *Kashvân* à *Karshvar* etc. Cette forme employée invariablement comme *hware* (Yt. VI, 1) s'écrivait *hûn* en lettres pehlevies qui formèrent le premier mode d'écriture de l'avesta, mais le *n* pehlevi ressemblant à l'*u* final des mots pehlevis fut négligé comme celui-ci, il resta *hû*. Ou bien *hûro* s'écrivait avec *𐬨* (*a*) et trois fois la forme de *u*; *û*, *n* et *r* pouvant s'écrire de même. Le *r* ne se distingua plus et disparut aussi. Toutefois cette chute de *rô* est difficile à motiver.

Sad'ayasca.

Dans les §§. 129 et ss. du Fargard II le mètre est tellement troublé que Geldner les tient pour irréductibles et pour oeuvre d'un Ueberarbeiter. Pischel remarque avec raison qu'il est difficile

d'admettre que le Fargard terminait au §§. 131 et cherche à rétablir le mètre dans la suite, en élaguant d'abord la glose du §§ 131 puis différents autres mots. Il n'est pas difficile de constater que les §§. 134 et 136 diffèrent considérablement, sous le rapport métrique, des cinq précédents; dans les deux derniers le mètre est à peine altéré. Pour les autres ils sont trop mêlés de gloses et d'interpolations pour qu'on ose affirmer quoique ce soit en ce qui les concerne. On ne peut donc en rien retrancher sous prétexte de rythme. Le §. 132 est ainsi conçu *hakeret zi irik'tahæ sad'ayasca, vaênaitæ stârasca, mâosca, hvareca*.

Pour avoir deux membres de 8 syllabes, Pischel retranche *zi ca* et *vaênaitæ*. Par la suppression de *ca* il est obligé de changer *sad'ayas* en *sad'ayô*. Il admet du reste l'explication que Geldner a donné à ce mot et qui en fait un adjectif en *i* (said'i) au nominatif pluriel lequel remplacerait un verbe et signifierait „apparaissant“. Le sens serait: En même temps que leur coucher (ou leur lever) sont apparaissants les astres, la lune et le soleil.

Examinons maintenant tout cela à la lumière de la critique scientifique. Comment se justifient ces suppressions? sur la supposition d'une forme rythmée primitive. Et sur quoi repose cette supposition? Sur rien.

N'est il pas bien dangereux de traiter ainsi un texte? Et si on l'éditait de la sorte ne s'exposerait-on pas à mutiler l'original? Oui sans doute. Cela n'est donc plus qu'un jeu d'esprit, car je ne pense pas que personne voudrait faire de l'avesta une édition d'après cette méthode.

Quant au mot *Sad'ayas(ca)* peut-on le prendre pour un adjectif? un adjectif de formation primitive, en *i*, ayant la valeur active d'un vrai participe présent et non d'un qualificatif ce serait un fait rare! Et puis *said'i* ne peut signifier „apparaissant“. *Sad* s'est „s'avancer, arriver et s'en aller „mais ce mot ne peut avoir aucun rapport avec l'apparition des astres, et ne peut remplacer un terme désignant la vue, le lever des astres, leur première lueur.

Said'i est bien le radical de *Sad'ayas(ca)* mais ce n'est pas un adjectif; c'est un substantif et ce substantif est évidemment au génitif, comme *irik'tahæ* ou *irista-hæ*. Ce qui le prouve c'est le sens du mot d'abord, un adjectif *said'i* ne peut faire la fonction d'un participe présent. C'est en outre, le *ca* qui est ajouté; qu'il soit de première ou de seconde main, il prouve que *sad'ayas* est le pendant de *irik'tahæ*; c'est aussi le genre de ce mot qui devrait être au neutre. Du reste les auteurs de la version le savaient encore car ils ont rendu *said'i* par *raftih*, de *rap* aller. La leçon *sad'ayô* a ceci encore contre elle, qu'elle rend l'addition du *ca* inexplicable. Or une faute de ce genre, commise avec une observation exacte des lois de la langue, ne peut être le fait d'une distraction ou de l'ignorance d'un copiste. Le sens est: „En même

temps de leur lever et de leur coucher“, ou bien „une seule fois de leur lever et de toute leur marche apparaissent les astres, la lune et le soleil“. C'est à dire qu'ils ne se sont levés qu'une seule fois pour le Vara, qu'ils luisent toujours, ou que leur lever et leur coucher se touchent sans intervalle. En retranchant *vaènaîtæ* et en faisant de *sad'ayô*, par impossible un adjectif, on n'a plus que: „En même temps de leur coucher (ou de leur lever) les astres, la lune et le soleil (sont) avançants (*sad'ayô*)“. Si l'on veut retrancher quelque chose ce doit être *sad'ayô* qui peut n'être qu'une doublure de *irik'tahæ*. On aura alors: Une seule fois de leur émission de lumière sont vus les astres, la lune et le soleil. Mais *vaènaîtæ* ne peut être une glose de *sad'ayô* avec lequel il n'a aucun rapport de sens, pas plus que *videntur*, *illucescunt* avec *progređiuntur*.

On aura ainsi les deux vers.

Hakëřët irik'tahæ vaènaîtæ
Stârasca, mâosca, huarca.

Mais il est bien plus probable que se passage comme tout ce qui concerne les lumières, est un ajouté prosaïque. En tout cas *sad'ayas*(ca) ne peut être qu'un nom au génitif. (Cp. *k'shayasca*, *vayasca* etc.)

(phl. iraftih.) — Mais une autre explication est encore possible.

Si l'on prend en considération, comme on doit le faire, le vers suivant portant que pour les habitants un an semble n'être qu'un jour, on devra interpréter notre distique dans ce sens que les astres dont le long cours marque l'année paraissent tous ensemble. En ce cas la leçon *sad'aya* (instrumental) serait la meilleure et le sens serait: „Par une production simultée (*hakaret sad'aya*) de l'émission de leur lumière *irik'tahæ*, les astres se montrent aux habitants du Vara“ et l'on pourrait avoir en membres rythmés, en retranchant deux *ca*:

Hakëřët irik'tahæ sad'aya
vaènaîtæ stârò, mào, hvarca.

On voit combien les textes sont complaisants et par conséquent, combien toutes ces explications sont conjecturales.

Peshôtanu.

Dans sa métrique de l'avesta M. Geldner expliquait *peshô* comme signifiant qui pénètre dans avec violence, qui brise, tue, *peshôçâra* était „Hausbrecher“ et *peshôtanu* „Mörder“. Aujourd'hui il a complètement changé d'avis. Certes nous ne lui en ferons pas un reproche; au contraire, rien de plus sage que de savoir revenir sur ses pas. Si je rappelle ce fait c'est uniquement pour montrer qu'il ne faut point le prendre sur un ton trop haut quand on trouve quelque chose que l'on n'approuve point. Il faut lire le

texte même de M. Geldner pour se faire une idée de sa manière de faire.

Peshotanu est, d'après la dernière interprétation de M. Geldner, celui dont le corps est écarté, la personne écartée, celui qui est excommunié. Pour établir cette explication il faut prouver 1^o que le mot *peshôtanu* peut avoir ce sens, 2^o qu'on trouve dans l'avesta des indices certains de l'excommunication dont serait frappé le *pesho-tanus*. M. Geldner cherche à accomplir sa première tâche en analysant tous les sens de la racine *per* pour arriver à celui de „chasser, expulser“. Ici comme dans ce qui suit nous passerons sous silence une foule d'inexactitudes de détails et d'impossibilités, elles importent peu à la question. *Peretô* (*peshô*) peut certainement signifier „expulsé“.

Quant au second point M. Geldner rappelle les prescriptions et sentences de l'afrigân I, 7 à 12 où il est réellement question d'une sorte d'excommunication, puis la coutume des prêtres gaulois d'interdire le sacrifice à certains coupables, peine la plus grave chez ces peuples, enfin le *paravṛj* indou. Il résulte de cela 1^o que *peshôtanu* pourrait signifier „au corps expulsé“, 2^o qu'il y avait peut-être chez les Mazdéens une sorte d'excommunication dont l'afrigân I. trace les règles. Mais c'est tout. Pour aller plus loin, il faudrait pouvoir montrer dans l'avesta un rapport quelconque entre le *peshôtanus* (ou *peretôtanus*) et l'excommunié. Or cela serait impossible et M. Geldner ne l'essaie point. — Pour prouver que ce n'est point là le vrai sens, montrons d'abord les interprétations auxquelles son auteur est forcé de recourir pour la soutenir.

a) Les boeufs sains et bien faits que le fidèle promet à Çaoka au Vend. XXII. (*aperetôtanunâm*) sont des boeufs „qui n'ont point été chassés du troupeau“; pour inconduite probablement! Une des qualités essentielles des animaux offerts en sacrifice était l'absence de difformité et de maladie, ils devaient être sains et sans défauts. Voilà ce que l'avesta veut dire.

b) Aeshma le génie de la violence est qualifié d'„excommunié“ au lieu de „criminel“. Un déva excommunié c'est assez nouveau.

c) Le voleur *peshôçâra* devient celui dont la demeure (*çâra* = *çarman*) est *pereto* c'est à dire expulsée. Mais pût-on même traduire „chassé de sa demeure“ encore faudrait-il montrer un indice de l'existence de cette peine. *Peshem Sârem* sera la demeure expulsée!

d) Pour expliquer *dahma* que l'on trouve opposé à *peshôtanu* (*tanuperetha*) au Vendidad XII, 1 M. Geldner recourt à l'interprétation suivante: *dahma* dérive de la même racine que *dahyu* pays, contrée; c'est celui qui par une cérémonie d'initiation est entré dans la communauté religieuse et civile des Mazdéens. *Adahma* serait donc celui qui n'y est pas entré. Or au Yesht X, 138 le sacrificateur mazdéen qui ne suit pas exactement les règles du rituel — briques, est qualifié de *anashavan* qui n'observe pas

les rites, *atanumât'ra* qui n'obéit pas en tout à la loi et entre ces deux épithètes se trouve *adahma* qui ne peut en conséquence avoir un sens bien différent. Ailleurs il est parlé de la prière de bénédiction (*âfriti dahma*) l'âme de la loutre est qualifiée de *dahma* (Vend. XIII, 173). Au Yesht X, 16 il est dit que Mithra donne la victoire à ceux qui sacrifient, qui offrent des *zaot'ras* saintement, *dahma*; évidemment ce n'est pas *excommunié*. Il en est ainsi presque partout où il est employé. Et d'ailleurs qui pourrait admettre cette dérivation de *dah* avec un pareil sens? Si encore c'était *dahyuma* celui qui fait partie d'une *dahyu*, ce serait concevable; pour *dahma* cela n'est pas possible.

Et si l'on pouvait même faire abstraction de toutes ces difficultés et objections, on n'en serait pas plus avancé; il resterait à prouver que la condition du *peshotanus* avait quelque rapport avec une excommunication générale et c'est ce que M. Geldner n'a pas même essayé de faire.

En effet les textes ne portent pas un mot qu'on puisse invoquer en preuve; bien plus, tout y est opposé. Citons quelques faits.

a) On est *peretotanus* pour une faute légère ne méritant qu'une expiation de degré inférieur (50 coups. Voy. Vend. V, 51 et 83). Evidemment l'excommunication, si elle avait lieu, devait être réservée pour les grandes fautes. On l'est également pour avoir donné une soupe brûlante à un chien; cela ne comporte pas non plus l'excommunication, le rejet du sein de la communauté religieuse et civile.

b) Au Vend. V, 14 il est dit que si les matières mortes portées par des oiseaux des mouches etc. pouvaient souiller ceux qui les touchent, le monde corporel tout entier serait *peshôtanus*. Conçoit-on toutes les créatures visibles excommuniées, les animaux et les pierres même?

c) Au Vend. XVI, 44 il est expliqué que les *anashavans* sont ceux qui n'obéissent pas à la loi et que les *tanuperethas* (= *peretôtanuô*) sont les *anashavans*. Il ne s'agit nullement d'une excommunication.

d) Le Vend. III, — nous peint l'état d'un mazdéen vraiment excommunié, rejeté du sein des fidèles, enfermé au loin dans une étroite enceinte, condamné à y périr et pour celui-là le texte n'a point la qualification de *peshôtanus*.

e) Enfin les sentences de l'afriân fondement unique de la thèse de l'excommunication n'ont pas du tout la portée qui leur est attribuée. Leur gravité, leur nature, la futilité de la cause qui les provoquent, tout prouve qu'elles ne sont pas sérieuses. Ainsi pour avoir manqué de faire l'offrande prescrite aux fêtes des Gahânbârs on serait condamné à être d'abord exclu du culte, puis le foyer serait interdit, puis on serait chassé des lieux où l'on peut être protégé contre les voleurs, puis banni de la mémoire des

hommes (selon M. Geldner), enfin frappé de mort civile. Tout cela ressemble aux sentences prononcées par le Fargard XIV où nous voyons le meurtrier d'une loutre condamné à recevoir 2000 coups, à offrir 10,000 charges de bois, à former 10,000 bareçmas, à tuer 90,000 reptiles et insectes, à boucher 10,000 trous etc. etc. Quoiqu'il en soit, du reste de cette question secondaire, il est impossible d'admettre que le *peshôtanus* soit un excommunié, banni et errant. Rien ne l'indique et tout prouve le contraire.

Quel est donc le sens de *peretô-tanu*? Ce peut être: „Qui a comblé la mesure de ses fautes, litt. dont le corps est plein d'iniquité“, ou mieux „dont le corps est péri moralement, perversi“¹⁾. Ce sens est indiqué 1° par l'apposition de *pereto* à *K'shaēna* dépéris (au Vendidad XXII, 12), avec gradation ascendante. 2° par l'apposition du mot entier à *K'raoždai-urvan*: „dont l'âme est endurcie et le corps corrompu“. Avec ce sens tout est en ordre. *Le Corps* est évidemment opposé à *l'âme* avec intention.

Ce sens que j'ai donné le premier à *peretô* a donc, dans l'avesta, le point d'appui que réclamait M. Geldner et qui manque à son explication.

Mais ne l'eût-il pas même, il serait plus autorisé que celui de „demeure“ donné par M. Geldner à *çāra* et beaucoup d'autres encore.

Oh si nous voulions user de représailles. Mais je ne m'occupe que de la science. *Peshôtanus* reste donc probablement celui dont les péchés ont corrompu le corps en même temps que l'âme en était perversie.

1) *Per* a ici quelque chose du sens donné à *per* dans le latin *per-ire*, *per-dere per-versus*. Le sens premier est, traverser, aller au-delà, passer. De là à „périr, se perversir“, il n'y a qu'un pas.

Aus einem Briefe von Dr. Goldziher
an Prof. Fleischer.

Budapest, 1. Juli 1881.

Die in Lane's Manners and Customs beschriebene und bildlich dargestellte Dôse-ceremonie, welche nicht, wie man gewöhnlich glaubt, nur in Kairo ausgeübt wurde, sondern auch in Syrien noch jetzt ausgeübt wird (vgl. J. Burton, The Inner Life of Syria Bd. I p. 140), ist, wie Sie bereits erfahren haben werden, in Kairo, wo sie am Môlid en-nebî-Tage auch die Touristen belustigte, abgeschafft worden. Ich habe viel daran gesetzt, den Text des Fetwa zu erlangen, welches dieser aufsehererregenden „performance“ nach jahrhundertelangem Bestande den Garaus machte; es ist mir aber nicht gelungen, dieses theologische Document zu erhalten. Hingegen schreibt mir ein arabischer Freund, der den muhammedanischen Gelehrtenkreisen angehört, unter dem 11. Rebî' II 1298 (= 11. März 1881) in einem längeren gelehrten Briefe folgendes, was als interessanter Beitrag zur Kenntniss dieser für Aegypten nunmehr der muhammedanischen Archaeologie angehörenden Ceremonie nicht unwichtig ist. Ich theile Ihnen die bezügliche Stelle seines Briefes wörtlich mit:

... وحيث سألتني حفظك مولاك وعمك بالخير واولاك عن الفتوى المبطله للدوسة وباقي البدع وعمّا تجدد في هذا القبيل ووقع فاقول ان صورة الفتوى ما ظهرت في صحف الاخبار ولا كتبت حتى تكون من جملة الآثار ولم يذكر في هذه الصحف المنشورة والوقائع الوطنية المشهورة سوى كون الدوسة وبقية البدع الرذيلة أبطلت بالفتوى على حسب طلب الحضرة البكرية الجليلة¹⁾

1) Nämlich des im vorigen Jahre installirten Grossmeisters der Derwischorden, des sogen. Scheich al-Bekri, den unsere europäischen Zeitungen zu einem „Oberzauberer“ machten.

وحقيقة الامر ان الخديو الاكبر هو الذى ابطال هذا الامر المنكر،
وان سألتنى عن اصل بدعة الدوسة في هذه الديار المصرية ذات
البدع التى لا تحصى والاهام الفاسدة التى لا تستقصى فاقول
لك على حسب السماع من المعتمدين من مشايخ الطرق الجهال
الذين تضرب بهم في ضلالهم الامثال ان الشيخ يونس بن الشيخ
سعد الدين الجيباوى الذى تنسب اليه طريقة السعدية والشيخ
يونس هو المدفون بضريح بباب النصر تنورة طائفته المهدية لما
قدم مصر من العراق في جماعة من الرفاق اقترح عليه المریدون ان
يبدع لهم بدعة حسنة وسنة ذات كرامة مستحسنة يعترفون له
فيها بالولاية ويشملونه عليها بعين المقة والرعاية فاجابهم الى
المطلوب وانتما لهم بالمرغوب حيث امرهم بوضع مواعين مستديرة
من الزجاج ليس فيها سوى الاعوجاج وصفها على الارض في طولها
والعرض فداسها بالحصان بمرأى من العباد فلم يكسر في هذه
البدعة من هذه المواعين انى قرعة ولما انتقل الشيخ يونس الى
جوار ربه وفاز منه سبحانه وتعالى بقربه عاجز خليفته عن الدوس
على القزاز فاستعمل بدل الحقيقة المجاز وطرح الرجال على
التراب والرمال وداسهم بلا حساب على حالة تأبأها الكلاب
فالحمد لله على زوال البدع في أيام الخديو توفيق الموفق الى
اقوم الطريق

Es ist mir nicht bekannt, dass diese Nachricht über den Ursprung der Döse-ceremonie schon irgendwo mitgeteilt wäre.

Aus einem Briefe des Herrn Oberrabb. Dr. Imm. Löw
an Prof. Fleischer.

Szegedin, 14. Febr. 1881.

— In meinen „Pflanzennamen“ S. 130 Anm. habe ich gesagt, $\text{ד} (\text{ז}) = \text{ح} = \text{خ}$ müsse man sich für die Umschreibung von خ bei Syrern und Juden merken. Man weiss, dass in Karšuni-Handschriften durchweg so geschrieben wird. Für das Syrische seien folgende Beispiele angeführt: خوزستان Payne Smith Thes. 1692 خراسان 1714 خلیفة 1723. 1655 wo P. Smith sagt: ح in nominibus propriis (und auch sonst, wo خ ausgedrückt werden soll) inseruit pro خ . So: حبیة 1669 ختون طام 1667 خقان طامل 1662 خان طل 1688. خواجه طلال 1679 Mohammed's Frau خدیجة 250, ملوخیا طلال Pflanzennamen S. 156, 16, خنثی طلال 254. Aus jüdischen Quellen: Maimonides, Mischnahkommentar Kilajim כור 1. כור = נאנחוא = נכורא Assaf Hebraeus Pflanzennamen S. 259 خوخ .

Hai Gaon Mischnahkommentar Kelim cap. 11 Ende כרז = כרז 9, 4 יכרז 1. כרז 6, 10 Mikwaoth 15, 3 כרז ; Ibid. 15, 3 כרז ; Ukzin 1, 3 כרז (Pflanzennam. 232) الخيار (Pflanzennam. 176). Talmudisch כרז = خراج . Ich häufe die Beispiele für Bekanntes, weil ich eine Angabe von Grätz, Geschichte der Juden V S. 211 Anm. berichtigen will. Er sagt: „Die arabischen Schriftsteller nennen sie [die Chazaren] חזר (Chazar) [d. h. خزر , mit hebr. Buchstaben zu schreiben כזר], der russische Annalist Nestor

stets Cozari. Die jüdischen Schriftsteller dagegen, um nicht an חזיר [Schwein] zu erinnern, orthographiren bald כוזר bald כזר. Der Tiefsinn, den leider auch Dr. S. Kohn in seiner ungarischen Bearbeitung des bekannten Chazarenbriefes (Héber kut-Források és adatok Budapest 1881 S. 17 Anm. 3) seinen Lesern nicht vorenthält, erweist sich durch den Nachweis, dass خ niemals anders als durch כ wiedergegeben, als unrichtig. Die syrischen Schriftsteller, denen schwerlich daran lag, das Schwein von dem Namen der Chazaren fern zu halten, schreiben ebenfalls חזל, חזל (خازر)¹⁾. Die Stellen verzeichnet P. Smith Thes. 1660. 1718.

Im Briefe Chasdai ibn Schaprut's an den Chazarenkönig Josef wird erwähnt, Spanien besitze auch Gold und Silberminen; man finde in seinen Bergen „Kupfer, Eisen, Zinn, Blei, אבן השויד, Schwefel, Marmor und Krystall“. Zu אבן השויד bemerkt Dr. S. Kohn a. a. O. S. 15 Anm.: „Verschiedene Arten von شوكة benützen die Araber als Heilmittel. S. die WBB.“ Meines Wissens bezeichnet שוקה אבן השויד kein Mineral. Ich denke, es wird אבן השויד = شَب, Alaun, zu lesen sein, welcher auch sonst als „Stein“ betrachtet wurde. S. Hai Gaon zu Kelim 2, 1 und die Anm. der Herausgeber S. 47 (Pflanzennamen S. 83)²⁾.

1) Am auffälligsten für uns ist der allgemeine Gebrauch von כ, ד (ז, ז) für >, خ bei arabisch schreibenden jüdischen Schriftstellern da, wo ein dem Hebräischen und Arabischen gemeinsames Wort, wie אֶחָד, אֶחָד, als אֶחָד, אֶחָד erscheint, zur Darstellung der Aussprache des arabischen Wortes, während das א in אֶחָד bei den morgenländischen Juden, wie jedes andere א, der reine Kehllaut des arabischen >, ح ist. Fl.

2) Persisch-türkische Benennung von Alaun ist شَاب, wofür die Araber mit Kürzung des Vocals und Schärfung des Consonanten شَب sagen (s. Seligmann, Lib. fundament. pharmacol. II p. 39); aber Gazophylacium linguae Persarum hat S. 18 für Alume di rocca, Alumen scissile, Alun de roche, zweimal mit Damma شَب يمانى — شَب جبلى, wodurch die obige Vermuthung bestätigt wird. Fl.

On some Nepalese Coins in the Library of the German Oriental Society.

The present series of fifteen coins are part of a large number, which were found by Colonel Falkland Warren at the clearing out of an ancient temple at Katmandu, and presented by him to Dr. D. Wright, then Residency Surgeon in Nepal. The whole set bear legends in the Gupta character, as used in Nepal in the VIIth and VIIIth centt. A. D. (see inscr. in the „Indian Antiquary“ for August 1880), and therefore cannot properly be divided into „Alte Schrift“ and „Neuere Schrift“, as has been done in the Catalogue of the collection of the German Oriental Society.

A. Series entitled „Alte Schrift“ in the Catalogue.

1. Obv. Figure seated, with one leg hanging down and the other curled under the body — a common pose in Buddhist art. The right hand is raised. Legend, वैश्रवणः

Rev. Cow suckling. Legend, काम देहि. The connection between the image and the legend, obvious to all Hindus, is of course exemplified by words like कामधेनु, etc.

2, 3, 4, 5. Obv. Squatting figure of a Buddha. Legend, श्रीभगिनी.

Rev. Lion pawing a vine-branch(?). Legend, मानाङ्क.

I suggest that the explanation of the legend on the obverse is to be found in inscr. no. 7 of the series above mentioned (Ind. Antiq. IX. 171), in which the rāja Amṣuvarman (see below) proclaims that his sister (भगिनी) Bhogadevī has dedicated a Liṅga to the temple of Paṣupati. If this be thought too obscure an event to be commemorated by the striking of a coin, it should be remembered that these coins were found in a temple, and that the greater number of extant early Nepalese coins bear the names of gods only (Paṣupati or Vaiṣṛavana), without that of the reigning king. This explanation has the further advantage of connecting these coins with those of clearly similar date found

at the same time and place, viz., those of Amṇuvarman and Paṇupati, of which presently. On the legend of the reverse I can offer no further comment than the remark that Mânâṅka seems to occur in Sanskrit as a name; and that Mâna was clearly a favourite prefix in Nepalese names. Compare Mânadeva, the name of several kings, and Mânagriha, supposed to be the name of the palace (Ind. Antiq. IX. 167, note). As to the second part of the word, note that गुणाङ्क is the legend of a somewhat later coin of this series in the possession of Col. F. Warren. As to the figure, Professor Percy Gardner has called my attention to the Graeco-Indian coin of Agathokles, bearing a panther pawing a vine-branch (Numism. Chron. for 1868, vol. VIII, pl. X).

6. Obv. Winged lion. Legend, चण्डुवर्म. On Amṇuvarman see Hiouen Tshang in St. Julien's „Voyages des Pèlerins Bouddhistes“, II. 408; Dr. Wright's „History of Nepal“, p. 133; and the inscriptions cited above.

Rev. Identical with that of no. 1.

7, 8, 9. Obv., same as no. 6.

Rev., lion with crescent above; no legend.

10. Same as no. 6.

10, 12. Same as nos. 7—9.

B. Series entitled „Neuere Schrift“ in the Catalogue.

1, 2, 3. Obv. Humped bull with crescent. No legend.

Rev. Floriated design, with the legend पशुपति. Paṇupati is the name of a form of Çiva, for many centuries past one of the most popular deities of Nepal. The humped bull — common as a Çivaic emblem — is especially appropriate to this deity.

[4—6 seem to belong to a totally different collection.]

The remaining coins of this Nepalese series are in the India and British Museums, in London, and the Fitzwilliam Museum, at Cambridge; besides a large number in the possession of Col. F. Warren.

Cecil Bendall, M. A.

Gonville and Caius College, Cambridge.

Ueber die Erklärung des Wortes âgama im Vâkyapadiya II. 1—6.

Von

G. Bühler.

In der bekannten Stelle des Vâkyapadiya 1 — 6 über die Schicksale des Mahâbhâshya, welche Goldstücker (Mânavaikalpasûtra p. 238) zuerst an's Licht gezogen hat, kommt der Ausdruck âgama mehrmals vor und ist von verschiedenen Sanskritisten sehr verschieden gefasst worden. Es heisst dort erstens, dass der âgama der Grammatik den Schülern des Patañjali abhanden gekommen sei (yaḥ Patañjalīśiṣhyebhyo bhrasṭo vyākaraṇâgamaḥ) und zweitens, dass Candrâcârya und andere den âgama von Parvata erhalten und weiter verbreitet hätten (Parvatâd âgamaṃ labdhvâ etc.). Goldstücker übersetzte âgama durch „Document“ oder „Manuscript“, Weber (Indische Studien V, 161) durch „Text“, und Stenzler (ibidem, 448) durch „Ueberlieferung“. In einem Artikel über die Frage, ob der Text des Mahâbhâshya als authentisch anzusehen sei, hat Kielhorn (Indian Antiquary V, 245) auf Grund von Puṇyarâja's Commentar zum Vâkyapadiya dasselbe Wort durch „traditional knowledge“ wiedergegeben, dessen Sinn mit Stenzler's Erklärung übereinstimmt und Weber hat in seiner Besprechung von Kielhorn's Artikel (Indian Antiquary VI. 303) anerkannt, dass Kielhorn's Uebersetzung „dieselbe Beachtung wie seine eigene“ verdiene. Da mich die Frage über die Authenticität des Bhâshya stets sehr lebhaft interessirte und ich es für ebenso nothwendig wie möglich halte die Bedenken zu beseitigen, welche Weber's und Burnell's, meiner Ansicht nach, unbegründetes Misstrauen gegen die Tradition der Indischen Schulen hervorgerufen hat, so wendete ich schon früher der Bedeutung von âgama meine Aufmerksamkeit zu und habe die Resultate meiner Erkundigungen bei den berühmtesten Indischen Grammatikern der Jetztzeit, welche Kielhorn's Ansicht vollständig bestätigen, Kâśmîr Report p. 71 mitgetheilt. Derselbe Grund wird es entschuldigen, wenn ich jetzt noch einmal auf die Frage zurückkomme und einen weiteren

Beleg dafür gebe, dass Bhartrihari in der oben citirten Stelle nur sagen will, „die traditionelle Erklärung des Mahābhāṣya und der grammatischen Wissenschaft sei den Schülern des Patañjali (d. h. in der directen Linie des vidyāvaṃśa) verloren gegangen, jedoch später durch Candra und andere von Parvata erlernt und weit verbreitet“. Dieses Mal kann ich mich auf den Autor des Vākyapadīya, Bhartrihari, selbst berufen. Dieser Grammatiker hat auch einen Commentar zu einem kleinen Theile des Mahābhāṣya geschrieben (Gaṇaratnamahodadhi I. 2), von dem sich ein unvollständiges, nicht sehr gutes MS. in Berlin, Chambers 553, befindet. Bei einer Durchsicht dieses Werkes fand ich, dass Bhartrihari die Bedeutung des Wortes āgama, fol. 8a. 1, in seiner Note zu Bhāṣya p. 1, Z. 17 (Kielhorn) selbst definirt und durch pāram-paryeṇāvicchinna upadeśaḥ erklärt¹⁾. Dies bedeutet wörtlich: „eine vermöge einer Reihenfolge ununterbrochene Unterweisung“, oder freier übersetzt: „eine traditionelle Lehre, welche ununterbrochen von einer Generation (des vidyāvaṃśa) auf die andere übergegangen ist“. Ich glaube nicht, dass sich ein klarerer Beweis für die alleinige Richtigkeit der von Stenzler, Kielhorn, Puṇyarāja und den jetzigen indischen Grammatikern gegebenen Interpretation finden wird oder gefordert werden kann, und es scheint mir nicht wohl möglich fernerhin zu behaupten, Bhartrihari könne vielleicht im Vākyapadīya sagen wollen, dass Candra oder andere Grammatiker den Text des Mahābhāṣya remodellirt oder revidirt hätten. Zugleich möchte ich darauf hinweisen, dass Bhartrihari's Commentar zur Tripādī des Bhāṣya eine Bearbeitung durch einen tüchtigen Grammatiker verdient. Derselbe ist für den Text des Bhāṣya sehr wichtig, da er, wie M. Müller gezeigt hat, im siebenten Jahrhunderte unserer Aera verfasst ist. Wie mir nach einer allerdings nur flüchtigen Durchsicht des Werkes scheint, zeigt dasselbe, dass der Text des Bhāṣya seit den letzten zwölf Jahrhunderten nicht wesentlich verändert ist. Bhartrihari's Buch enthält auch höchst interessante Aufschlüsse über litterarhistorische Fragen. So citirt es Stellen aus den Śrautasūtren des Āśvalāyana und Āpastamba und führt Commentare zu denselben an.

1) Die ganze Note lautet: *āgamaḥ khalvapi | pāramparyeṇāvicchinna upadeśa āgamaḥ | śrutilakṣhaṇaḥ smṛtilakṣhaṇaśca ||*

Abtschrift d. D. M. G. XXXVI Bd.

E. Rehatsek, oriental Rüstungsstücke.

Orientalische Rüstungsstücke.

Von

E. Rehatsek.

(Mit einer Tafel.)

Gehörnte Pickelhaube, Armschiene und Schild.

Die drei zu beschreibenden Stücke alter Rüstung sind jüngst durch einen Perser von Kermánsháh nach Bombay zum Verkauf gebracht worden. Das Material ist durchaus Eisen von bräunlicher Farbe. Die gelben Linien sind Vergoldung. Der Massstab meiner Zeichnung ist ein Viertel natürlicher Grösse.

1) Front-Ansicht der Pickelhaube. Dieser Helm, welcher mit dem Spiesschen 11.2 inches hoch ist, soll einen Menschenkopf mit 2 Hörnern vorstellen, die uns vielleicht an den grossen Helden, den zweihörnigen Eskander erinnern sollen. Diese Hörner kann man umdrehen, aber nicht abnehmen, weil von jedem derselben ein Nagel durch den Helm geht, der durch einen kleinen viereckigen Schraubenkopf festgehalten wird. Das Spiesschen des Helms hat jedoch unter dem Knopf eine Schraube, die beinahe einen inch lang ist, so dass man es abnehmen kann. Die gebogene Stange, welche die Nase der Haube bedeckt, kann auch vermittelst einer über den Mund angebrachten Schraube höher oder niedriger fest gemacht werden. Die Täfelchen der Stange oben und unten haben kleine Inschriften, in welchen jedoch bloss das Wort Sultán ganz klar ist. An den 2 Wangen sind Röhrchen angebracht, in welche die Kiele der Federbüsche gesteckt wurden. Unter der Nase ist eine Vergoldung angebracht, an deren beiden Seiten sich ein sehr starker gravirter Schnurrbart ausbreitet. Der unterste Theil oder Rand des Helms ist beinahe ein vollkommener Zirkel, dessen kürzerer Durchmesser 7.8 inches und dessen längerer 7.9 beträgt. Von dem Helm hängt ein aus ineinander geflochtenen Eisen- und Messingringchen bestehendes Drahtgewebe herab, dessen oberste Reihe durch die im Helmrande angebrachten Löcher geht. Dieses Drahtgeflechte beschirmt den Hals und die Schultern des Kriegers.

2) Seitenansicht der Pickelhaube. Hier sieht man die Stange so weit als möglich hinunter gelassen, um die Stirne des Kriegers zu schirmen. Weiter als den Vorsprung der Helmnase, welcher sie durch eine Biegung Raum gestattet, kann man die Stange natürlich nicht hinaufschieben. Die Schraube, durch welche die Stange in ihrer Position fest gemacht wird, erscheint in der Seitenansicht sehr deutlich, was in der Frontansicht nicht der Fall ist. Das Randband ist hier wie in der Frontansicht mit

Figuren von Thieren und Brustbildern geziert; an den 3 Seiten aber, nämlich der hinteren, linken und rechten sind Männer zu Pferde gravirt, der an der letztgenannten erscheint auf der Abbildung im Begriff einen Pfeil von einem Bogen abzuschliessen. Hier ist auch das Drahtwerk gezeigt, mit dem Raum, der für das Gesicht offen gelassen ist. Die Verzierungen von gelbem Messingdraht erscheinen auch hier in derselben Weise, wie auf der Frontansicht.

3) Armschiene. Diese ist convex, 13 inches lang, unten 2 und oben 3.7 inches breit. Auf der rechten Seite sind 3 kleine Schnallen angebracht, an welchen die Riemen um die Schiene an den Arm zu schnüren befestigt waren; an der linken Seite ist nur noch eine Schnalle mit einer Zunge übrig, die anderen 2 sind verloren. An der linken Seite sind noch 2 andere, jedoch kleine Stücke, deren eines auch 2 Schnallen mit Zungen hat, das andere jedoch bloß 4 noch übrig gebliebene Drahttringlein, obwohl an 3 Seiten dieser 2 Stücke Löcher angebracht sind, um Drahtwerk an dieselben zu hängen. Ein Stück gelbliches Leder ist unten an die Armschiene genagelt und das Drahtwerk, welches an das Leder angenäht war, ist, wie die Figur zeigt, theilweise oben los geworden und herabgefallen. Dieses an das Leder angebrachte Drahtwerk sollte den Rücken der linken Hand und den Daumen schützen.

Ganz unten an der Armschiene stehen sehr deutlich die Worte اللطان شاه عباس und da A'bbás im Jahre 1587 zur Regierung kam, kann dieses Stück nicht viel jünger als 3 Jahrhunderte sein.

4) Schild. In der Zeichnung erscheint bloß eine Hälfte, weil ihr die andere ganz gleich ist. Von den 4 halbkugelförmigen Knöpfen erscheinen 2 auf der Zeichnung, aber der ganze 5. centrale Knopf, weil man sonst das Gesicht, welches er zeigt, nicht sehen könnte. Inwendig hängen von den 4 Knöpfen eben so viele Ringe, durch welche die Bänder, welche den Schild an den Arm schliessen sollen, gezogen werden müssen. Die Verzierungen dieses Schildes sind, wie die der anderen Stücke, sehr sorgfältig gravirt, und die betreffenden Linien stark vergoldet. In dem Bande am Rand, unter den 16 Brustbildern von Königen und Helden, sind eben so viele Abtheilungen mit allerlei Figuren, und sogar die kleinsten Zwischenräume mit Blumen, Blättern u. s. w. ausgefüllt. Der Durchmesser des Schildes ist 14.4 inches.

5) Seitenansicht des Schildes. Die Höhe des Schildes ist 3 inches, wozu noch die des Gesichts von $\frac{6}{10}$ inch kommt. Dieses Gesicht stellt vermuthlich die Sonne vor, in welchem Falle die 16 Linien ihre Strahlen bezeichnen.

Ich habe eben einen Schild und einen Degen, die vor einigen Tagen von Ajmir ankamen und von indischer Arbeit sind, gesehen, und will hier bloß deren Beschreibung anfügen, da ich von ihnen keine Zeichnungen verfertigt habe. Der Schild misst 21.2 inches im Durchmesser und ist 2 inches hoch, hat die Jahreszahl 1251

(begann am 29. April 1835) ist ausgezeichnet schön gearbeitet und so polirt, dass er Gegenstände beinahe so klar wie ein Spiegel reflektirt. Die Verzierungen sind stark vergoldet, enthalten jedoch weder Figuren von Menschen noch von Thieren. Er hat zwei Bänder, die mit aus krummen und rechten Linien bestehenden geometrischen Guirlanden gefüllt sind. Das Randband ist 1.1 inches breit und das innere 4.5 inches von demselben entfernte ist 0.7 inches breit. Zwischen diesen zwei Bändern und über denselben sind mehrere Inschriften, und die hauptsächlichste ist beinahe ganz dieselbe, die ich schon auf Amuletten und auf Armbändern von Schiah Weibern gravirt gesehen habe. Sie besteht aus 8 Stücken

separirt wie folgt: *ناد عليا — مظهر العجايب — تجده عرنا*

لك — في النرايب — و كل هم و غم — نستجلى بنبتك —

يا محمد بولايتك — يا علي يا علي — Zwischen diesen

Stücken sind in kleineren Buchstaben (die aber wie alle anderen auch vergoldet sind) die folgenden Wörter angebracht: die Anrufungen *يا محمد* und *ای پنج تن* welche letztere wie wohl bekannt die heilige Familie, die unter dem Mantel war und aus 5 Personen besteht, bezeichnet, nämlich den Propheten, seine Tochter, ihren Gemahl und zwei Kinder; vier von ihnen werden jedoch im Weiteren namentlich angeführt, und der Anruf an Allah macht den Schluss, wie folgt: *يا علي — الم حسين — فاطمه —*

الم حسن — يا الله — Andere Stücke enthalten die Namen der 12 Imame, jedes einen. Dieser Schild hat auch 4 Knöpfe, wie der oben beschriebene von Kermánscháh; sie sind aber mehr flach und mit einem äusseren kleinen Kreis verziert, enthalten auch die Worte *يا علي* und *نصر من علي* in Togra-Schnörkeln oft wiederholt. Der Mittelpunkt des Schildes hat keinen Knopf, wie der des oben beschriebenen, sondern blos einen Kreis 2,4 inches im Durchmesser, von welchem ganz kurze goldene Strahlen ausgehen; dieser Kreis ist mit einer kreuzförmigen, die Anrufung *يا علي* viermal enthaltenden Verzierung und mit Blümchen ausgefüllt.

Das Innere des Schildes ist mit schwarzem Sammet überzogen, der mit in Silberfäden gestickten Blumen versehenen dreieckartigen Verzierungen gefüllt ist, deren Spitzen alle gegen das Centrum des Schildes gerichtet sind. Die beweglichen Ringe, die den auswendigen Knöpfen entsprachen, bilden natürlicherweise ein rechteckiges gleichseitiges Viereck, welches jedoch durch ein weiches, kleines Kissen von rothem Sammet mit in Silberfäden gewirkten Blumen ausgefüllt ist und dem Arm eine sanfte Fläche bietet; dieser wird unter 2 schön gestickten jedoch starken mit Gold- und Silberfäden bedeckten Lederbändern, die an den Ringen parallel festgemacht sind, hineingeschoben, um den Schild aufzunehmen.

Der Degen ist gerade, hat eine hölzerne mit schwarzem Leder überzogene Scheide, ist 42.3 inches lang, und schwindet vom Hefte resp. Gefäß, wo er 2 inches breit ist, allmählich fast zu einem Punkt; er geht nicht bis in das Gefäß und ist bloß zwischen 2 eisernen, jedoch vergoldeten Zungen, die 4.3 inches lang sind und von demselben ausgehen, an dasselbe festgeklammert. Da dieser Degen keinen Griff hat, kann ihn die Hand natürlich nicht fassen, aber im Gefäß ist ein rundes eisernes, transversal festgemachtes eisernes Stängchen 3.7 inches lang und 0.6 inches im Durchmesser, das sie ergreift. Die ganze Länge des Gefäßes ist 13 inches und es beschirmt folglich nicht nur die Faust, die es halbkugelförmig bedeckt, sondern auch den Arm beinahe bis zum Ellbogen, wo es halbcylindrisch ist. Um der Hand vollkommene Macht über den Degen zu ertheilen, hat dieses Gefäß an seiner Extremität einen kleinen Ring auf jeder Seite, so dass ein halbzirkelförmiges eisernes, jedoch versilbertes, Band sich frei in diesen 2 Ringen bewegt und zusammen mit der Extremität des Gefäßes eine zirkelartige Oeffnung bildet, durch welche der Arm in das Gefäß geht. Auf diese Weise ist der Degen zum Stechen gut geeignet; diese Gattung wird aber in unserer Zeit und Gegend bloß von professionellen Fechtern in öffentlichen Schauspielen gebraucht, in welchen sie sich sehr schnell nach allen Richtungen herumdrehen und mit diesem Degen auf verschiedene Weise figuriren.

Das ganze Gefäß dieses Degens ist stark vergoldet und der Grund durch ein Netzwerk von Linien durchkreuzt. Ein Löwe ist auf dem halbcylindrischen Stück und ein anderer auf der Halbkugel auf jeder Seite, so dass wir in allem 4 Löwen haben; die 2 ebengenannten Stücke sind nur durch blumenartige Verzierungen geschieden, aber das ganze Gefäß hat auch Rahmen mit Verzierungen. Wo der Degen aus dem Gefäß springt, hat das Ende des Gefäßes die Figur eines kleinen Dreiecks von 2 inches Basis und 1.5 inches Höhe über dem Degen, und die eines Vierecks 2 inches lang und 1 inch hoch unter demselben. In diesem Dreiecke ist eine menschliche Figur gravirt auf dem linken Knie kniend und in der linken Hand eine Blume haltend; der Schwanz aber, der sich von hinten erhebt und sogar über den Kopf ragt, über der Stirne mit einem Ring endend, lässt erkennen, dass diese Figur niemand anderes als den Affengott Hanuman vorstellen soll. In dem eben genannten Viereck befindet sich die folgende Inschrift in Devanagari-Buchstaben in sieben Zeilen: om śri ganesha namáh, om śri guru narayena namáh, om śri kago prasanna, om śri nath prasanna, om śri narayena prasanna, om śri datatria prasanna, om śri sadasheva prasanna, om śri bala prasanna, om śri kala prasanna, om śri rama prasanna, om śri suria narayena prasanna, śri ram prasanna, śri (es sind noch 3 Buchstaben mehr, aber unleserlich).

Bemerkungen zu den von Th. Aufrecht in dieser Zeitschrift, Bd. 36, S. 361 fgg. mitgetheilten Strophen.

Von

O. Böhlingk.

S. 366 fg. Str. **उदुचेभ्यः** u. s. w. Aus der Uebersetzung kann man sich die widerliche Scene nicht vor Augen bringen. Wozu das „fern von allen wachenden (eig. erwachten) Wesen“? **द्रुमेषु** kann nicht „unter Bäumen“, sondern nur „auf, an den Bäumen“ bedeuten; auch **प्रोद्वीवम्** passt nicht recht, wenn man, wie es geschehen sollte, auf **उद्** einen Nachdruck legt. Alles löst sich in Wohlgefallen auf, wenn man **उदुचेभ्यः** st. **उदुचेभ्यः** liest und es mit **कुचितशववपुर्मण्डलेभ्यः** verbindet. Die Leichname hängen an den Bäumen und zwar so hoch, dass die Schakale nicht daran kommen können. Nun kommt auch **प्रोद्वीवम्** und mehreres Andere zur vollen Geltung. **उल्का** ist hier nicht „Meteor“, sondern „Feuerbrand“. Das Grausen erregende Bild auf der Leichenstätte, das jetzt ein Maler malen könnte, gestaltet sich demnach folgendermassen: An Bäumen, die durch Wolken in tiefe Finsterniss gehüllt sind, hängen in beträchtlicher Höhe Gruppen in Verwesung übergegangener Leichname von Hingerichteten; das zuckende Licht der Feuerbrände, das bis in ihre Mundhöhlungen hineinschleicht, erleuchtet sie so weit, dass Scharen von Schakalen sie gewahr werden. Diese drücken mit den Vorderfüssen den Boden ein, strecken den Hals hoch in die Höhe und schlürfen die herabtröpfelnde zähe Fettjauche ein.

Ebend. Str. **चक्षुः**. Ich ziehe die Lesart **चक्षुषामभिघातः** vor. Durch den Flügelschlag ist das Feuer aufgelodert. Statt **क्रोडाव्या** ist wohl **क्रोडाव्या** zu lesen. Mit der Brust hatte er die Form des Scheiterhaufens gesprengt. **सद्यस्** verbinde ich mit **तप्तम्**, nicht mit **जग्धा**.

S. 367 fg., Str. **पाथी** u. s. w. Die zweite Hälfte der Strophe enthält die Antwort der Weinenden und ist zu übersetzen: „Ich habe Nichts dagegen, wenn ein Bienenjüngling in seiner Flatter-

haftigkeit dann und wann eine Kandali küsst; warum vergisst er aber den Duft der sich öffnenden Jasminblüthe?"

S. 368, Str. मुखानि u. s. w. Ich vermuthe इदम् st. इदः und verweise auf Spr. 345.

S. 369, Str. जलौ u. s. w. Die zweite Hälfte der Strophe ist missverstanden. Es ist zu übersetzen: „Hat er nicht, o Elephantenkuh, aus Begehr nach dir, selbst seinen Leib ketten lassen? Du lebst in weiter Ferne, auf seiner Hirnschale tanzen die harten Treibstachel“. Bekanntlich werden Elephantenkühe zum Einfangen von Elephantenmännchen gebraucht.

S. 370, Str. चखा u. s. w. कपोलमिती Druckfehler für कपोलमिती.

S. 372, Str. चखावसम्भि°. तावद्वयैव ist eine verfehlte Conjectur für das richtige तावद्वयैव Adj. f. zu नावसम्भिः. Es ist zu übersetzen: „Es gewann den Anschein, als wenn die Himmelspracht (personificirt) dem Çiva, der sich zum Abendtanz anschickte, zwei Cymbeln aus der Hand genommen hätte“. इव n. hat am Ende eines adj. Comp. im Femin. चा. — Bei Gelegenheit dieses restituirten adj. Comp. gestatte ich mir folgende Beobachtung mitzutheilen, die wohl neu ist und von einigem Interesse sein könnte. Ich habe nämlich bemerkt, dass die Wörter für männliche Individuen, sie seien Götter, Menschen oder Thiere, welche auf च auslauten, und denen ein entsprechendes weibliches Individuum auf ई (ausnahmsweise auch चा) gegenübersteht, am Ende eines adj. Comp. im Femin. nicht ई, sondern चा haben. So verhält es sich z. B. mit चन्द्र, इम, कुक्कुट, मन्धर्व, गर्दभ, पुच, पुष्प, भुजग, मन्मथ, वाजर, सर्प, सूकर, ईश, इव und vielen andern Wörtern.

S. 373, Str. एषा u. s. w. Es ist ohne allen Zweifel एषा वतिय zu trennen. „Sie ist schon fort“.

S. 377, Str. स धूर्जटि°. Ich lese वतिय st. वतिय. पक्षित ist ein Collectivum und एकपक्षित wird wohl eben so wenig „ein einziges graues Haar“, wie एकजल „ein einziger Wassertropfen“ bedeuten können.

S. 378, Str. कवचवति u. s. w. वन्ध gehört nicht zu वन्ध, sondern zu जोडी. जोडीवन्ध bedeutet „eine gesellige Zusammenkunft“.

S. 381, Str. खात u. s. w. विहित: wohl nur Druckfehler für विहिता.

Bemerkungen über die Šafa-Inschriften.

Von

Franz Praetorius.

Nach den verfehlten Versuchen von O. Blau und D. H. Müller ist es Derenbourg (Ac. des Inscr. et B.-L. CR. IV^{me} série, tome V, p. 269 ff.) und namentlich Halévy gelungen, durch reicheres Material unterstützt, die Šafā-Inschriften zu entwirren, das Wort **בן** und eine Anzahl von Eigennamen sicher zu lesen und ein Alphabet aufzustellen (J. As. VII série, tome X S. 293 ff.; tome XVII S. 44 ff., S. 179 ff., S. 289 ff.)¹⁾. An sehr vielen Stellen, namentlich überall da, wo es sich um anderes als Eigennamen handelt, beruht Halévy's Uebersetzung indess nur auf Vermuthung. Durch genaue Vergleichung der Inschriften mit einander, glaube ich allerdings, das oft undeutliche und oft gewiss auch ungenaue und fehlerhafte Gekritzelt an einzelnen Stellen richtiger lesen und richtiger abtheilen zu können, ohne dass mir indess bisher ein sicherer Sinn entgegengetreten wäre. Dieser noch recht niedrige Zustand unserer Erkenntniss mag die folgenden wenigen und unvollkommenen Bemerkungen entschuldigen.

Nach Halévy besteht das Alphabet dieser Inschriften aus 23 Buchstaben, den 22 altsemitischen und **خ** **ز**. Es ist indess nicht schwer zu erweisen, dass das Alphabet mindestens noch zwei Buchstaben mehr besitzt. Denn von den drei Zeichen **خ** **ز** **ج** (alle drei noch mit leichten Variationen), welche Halévy sämmtlich = **κ** setzt, ist nur das erste = **κ**, während die beiden anderen Zeichen zwei verschiedene Laute darstellen. Das erstere von beiden, welches an das himj. **ז** und **צ** erinnert, findet sich beständig in dem Eigennamen, den Halévy **אלר** liest (De V. 108, 331, 339, Wetzst. 1 b), der aber wohl = **خالص** sein wird. Wenn De V. 200 in demselben Eigennamen **ج** steht, so ist dies gewiss nur Versehen des Schreibers oder Abschreibers. Der Name, den Halévy **אבא** liest, ist ebenfalls mit dem Zeichen **ج** geschrieben

1) Halévy's Schlusssatz (tome XIX S. 461 ff.) erschien erst neun Monate, nachdem gegenwärtige Bemerkungen der Redaktion eingesandt waren. Derselbe ist auch bei der Korrektur in keiner Weise mehr benutzt worden.

(De V. 24, 100, 162), wird also wahrscheinlich **صبيح**, **صبيح** oder ähnlich auszusprechen sein (auch De V. 164, 224 wird diese leichte Aenderung aus **רבוז** geboten sein). In De V. 238 kommt viermal, in De V. 242 einmal ein Name vor, den Halévy **אֶרֶן** liest, der aber alle fünfmal **א** an erster Stelle hat; ebenso kommt De V. 237 zweimal ein Name vor, den Halévy **אֶרֶן** liest, der aber gleichfalls beidemal **א** an erster Stelle hat: Es werden zwei Eigennamen von der Wurzel **صرف** oder **ظرف** vorliegen. Dem gegenüber kann es auch nur als Ungenauigkeit des Schreibers oder Abschreibers angesehen werden, wenn De V. 237 einmal wirklich **אֶרֶן** steht. Ein häufig wiederkehrendes Wort, wahrscheinlich Verbum, von vorläufig noch unbestimmter Bedeutung wird von Halévy **אֶרֶן** gelesen, es bietet sich indess für dieses bedenkliche Wort keine signification convenable. Da nun an allen Stellen, wo das Wort vorkommt, **א** an dritter Stelle steht (De V. 4, 110, 315, 323, 325), so wird **خرص** zu lesen sein.

Aus der gleichen regelmässigen Wiederkehr des **א** in bestimmten Worten ergibt sich, dass es einen besonderen Lautwerth haben muss. Die manchmal völlige Gleichheit mit dem himjarischen Zeichen für **ث** legt es nah, auch dem in Rede stehenden Zeichen diesen Werth beizulegen. Der von Halévy **אֶרֶן** gelesene Eigennamen (De V. 163, 313, 317), welcher stets **א** an zweiter Stelle hat, würde sich sehr gut von der W. **مثل** ableiten lassen. **מֶלֶךְ** De V. 29 ist vielleicht auch nur Versehen für **מֶלֶךְ**. Auch der einmal (De V. 293) vorkommende Namen **הֶרֶן** würde sich in dieser Lesung sehr gut rechtfertigen. Desgleichen würde **רֶמֶן** De V. 34 = **ثمين** sein. Letzteres Wort scheint auch zweiter Bestandtheil zu sein des eigenthümlichen Namens **לֶרֶמֶן** (De V. 5 zweimal, 55, 200 dreimal, Wetzst. II, 1 a), und zwar vermuthlich attributives Adjektiv zu dem unklaren Substantiv **לֶרֶ**. Eine abgekürzte Form desselben Namens scheint vorzuliegen in **לֶרֶם** (De V. 93 zweimal¹), 239). Eine Theilung in **ل + عثمن** scheint kaum möglich. Wenn nun De V. 73 ein Eigennamen **לֶאֶמֶן** steht, so werden wir jetzt, den Unterschied zwischen den beiden Zeichen

1) Denn ich glaube nicht, dass hier **לֶרֶם** mit einem vorhergehenden **מֶ** zusammen als ein Wort zu lesen ist. Der erste Name dieser Inschrift ist offenbar zu lesen **מֶרֶל** (= De V. 401), und der des Grossvaters scheint ebenso gelautet zu haben; der Schreiber hat diesen Namen aber nur unvollständig **מֶר**, nicht **מֶרֶ**, eingeritzt. Ebenso wenig würde ich das nicht ganz sichere **מֶרֶלֶ** De V. 174 als eine weitere Abkürzung eines **מֶרֶלֶרֶם** ansehen. Auch die verführerische Buchstabengruppe **מֶרֶשֶׁת** wird mich vorläufig nicht zur Annahme eines Met-'Astoret veranlassen.

χ und ϣ kennend, Halévy nicht mehr unbedingt beistimmen können, wenn er ein ϣ einschaltet und den Namen für identisch mit dem hält, den wir eben לִצְמֶן gelesen haben¹⁾. — Das gleiche Zeichen kehrt ferner wieder in den eigenthümlichen Namen קָ (De V. 143, 198) und שָׁ (De V. 54, 82, 399 zweimal, 401, wahrscheinlich auch 85, 116), auch in רָאָל (De V. 166, 401), wogegen רָצָא De V. 127 mit ϣ vielleicht verschrieben, vielleicht ein anderer Name ist. Ferner חָרִי De V. 181, 373 (beide Inschriften trotz der Verschiedenheit des Fundortes wahrscheinlich von demselben Individuum), vielleicht 288, vgl. auch חָרִי (oder חָבִי?) 4. Von gleicher Wurzel sind auch die Namen עֲבָ De V. 5 und עֲבָן 235. Stets ferner die Buchstabengruppe פִּרְאָ De V. 110, 231, 235.

Wenn wir nun aber ϣ richtig gleich ص gesetzt haben, oder gleich ص und ظ, denn beide Laute mögen, wie auch sonst im Semitischen, zusammengefallen sein (vgl. auch DMZ. XXX, 705), so wird dadurch das Zeichen frei, welches Halévy als ص angenommen hatte. Ich vermute, dass dieses Zeichen in Wirklichkeit = ص ist; Sicheres wird sich, trotz mancher Eigennamen, erst ausmachen lassen, wenn der Sinn der Inschriften deutlicher erfasst sein wird, und wir wissen werden, mit was für Lautverschiebungen und wahrscheinlich auch mit was für Mischungen wir zu thun haben. So sicher z. B. das häufig wiederkehrende שׁוּלָ (שׁוּלָה) auch zu bedeuten scheint „Bitte um Wohlergehen“, so ist das שׁ bei dem arabischen Lautcharakter der Inschriften doch zu auffallend, um nicht auch der Vermuthung einen Schatten von Möglichkeit zu gewähren, dass es sich vielmehr um „Aufheben (مَشْوَال) von Steinen“ handelt, dass also von der Aufthürmung der Steinhaufen, der Rîgm, die Rede ist²⁾.

Nicht ohne Zweifel lese ich De V. 4 דְּשָׂרִי רַחֲבָת „Du-Šarā von Ruḥbat“. Ebenso hatte ich zweifelnd De V. 315 בַּעַל סַמֵּן „Ba‘l-Samain“ gelesen, schon ehe ich auf die gleiche Vermuthung Derenbourgs a. a. O. S. 273 gestossen war. Noch zweifelnder hatte ich in dieser Inschrift weiter gelesen בַּעַל סָף „der Herr von Safa“, wo die Schreibung mit ס von der heutigen Aussprache صَفَا bedenklich abweichen würde. Sicherer wird man ebenda das נַ von נָקַם in לַ zu verändern haben nach De V. 397, oder umgekehrt.

1) Den ägyptischen Amon wage ich freilich auch nicht recht zur Erklärung des Namens herbeizuziehn, ebensowenig wie die ägyptische Bast zur Erklärung von בַּסְתָּלָה De V. 174 (vgl. 232?), obwohl beide Götter anderswo sicher in semitischen Namen vorkommen.

2) Zur Sache vgl. den Aufsatz von Haberland in Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft XII, S. 289 ff.

Bemerkungen zu den von Sachau herausgegebenen palmyrenischen und edessenischen Inschriften.

Von

Th. Nöldeke.

Sachau hat von seiner Reise eine Anzahl sehr denkwürdiger Inschriften mitgebracht. Wir sehen, wie ergiebig der Boden nicht bloss Syriens, sondern auch Mesopotamiens für den kundigen und umsichtigen Aufspürer von Inschriften ist und können uns noch auf sehr bedeutende Ergebnisse der Epigraphik gefasst machen, wenn einmal eine mit grossen Mitteln ausgerüstete Expedition an den wichtigsten alten Culturstätten Nachforschungen und Beobachtungen im Grossen anstellen wird.

Im Folgenden gebe ich ein paar kleine Zusätze und Berichtigungen zur Deutung der von Sachau in Bd. XXXV, 728 ff. und Bd. XXXVI, 142 ff. dieser Zeitschrift publicierten Inschriften. Es ist allerdings kein grosses Verdienst, eine Nachlese zu halten, wenn ein tüchtiger Mann vorher die Hauptarbeit gethan hat.

Auf der unteren der beiden vereinigten palmyr. Inschriften, Sachau nr. 1 (Bd. XXXV tab. 1) schloss die 1. Zeile m. E. mit *KOC*; so erhalten wir zusammen mit dem Anfang der 2. Zeile [*κόσ*]μω καὶ δίκαιους πᾶσι. Dem entspricht im palmyr. Text *הקש[ט] חצביתה*. Das zweite Wort halte ich für sicher, nicht aber, ob nach ursprünglicher, in Palästina üblich gebliebener Weise *קשטה* oder nach syrischer *קשתה* (𐤐𐤕𐤔𐤕𐤕) ¹⁾ zu lesen. In der Bedeutung „seine Gebühr, was [materiell] dazu gehört“ kann ich zwar das Wort nicht nachweisen, aber wir haben es hier wieder mit einem Graecismus, einer Uebertragung von *δίκαια* zu thun. Es fragt sich nun, ob der Text der Inschrift etwa vollständig dadurch wird, dass man, einer Vermuthung Sachau's folgend, am Schluss von Zeile 1 (in 1 b) einfach *K[AI KOC]* liest und so das nöthige καὶ κόσμω gewinnt. Doch scheint mir das kaum anzugehn. Nach allen Analogien war im palmyrenischen Text der

1) S. u. A. Mandäische Gramm. S. 39.

dreifache Name *Ἰούλιος Αὐρήλιος Ζηνόβιος* in einheimischer Schrift vollständig wiedergegeben; die palmyr. Zeile ging also ziemlich weit nach rechts, und es ist unwahrscheinlich, dass der griech. Text lange nicht so weit gereicht hätte. Hier hat also wohl noch etwas mehr im Griechischen gestanden.

In der 1. Zeile des griech. Textes am Ende des 1. Fragments ist gewiss *Ε[Π]Ο[ΙΗ]Θ[Ε]Ν* zu lesen.

S. 735. Die Ableitung des Namens *בולקא* von *נקא + בול* müsste ich auch dann für höchst unwahrscheinlich halten, wenn nicht in der Inschrift und alle 3mal bei de Vogüé 67 so gut wie sicher *בולמא* zu lesen wäre. Erklären kann ich das freilich so wenig wie die Namen mit *נא* (S. 739), deren Deutung durch *נאנא* auch nicht zu billigen sein dürfte.

Die Heranziehung von Fällen wie *ܚܕܐ ܕܚܕܐ* wirft auf die Erklärung von *ܚܕܐ* (S. 736) kaum besonderes Licht. Denn *ܚܕܐ* ist kein Eigennamen, sondern Appellativ: seine Eltern oder seine Vorfahren überhaupt trieben das Färbergewerbe (s. Martyr. I, 15, 19). War ein Mann zu einer hervorragenden Stellung gelangt, so war es ganz passend, ihn als „den von den Färbern, Kameeltreibern, Matrosen (Land III, 243, 9) u. s. w. Stammenden“ zu bezeichnen. Eine obscure *Ἀκμή* hatte aber schwerlich Veranlassung, sich ihrer Abkunft aus einer Bäckerfamilie zu rühmen; man darf also nicht etwa vermuthen, das *ܐ* sei hier Pluralzeichen, wie ein paar mal auch in Palmyra *ܐ* (*ܐܐ*) für *ܐܐܐ* — vorkommt (ZDMG. XXIV, 100), und es sei *ܚܕܐ ܕܚܕܐ* zu lesen. Wir haben hier vielmehr, wie auch Sachau annimmt, den Eigennamen ihres Vaters.

Wichtiger als die neuen palmyrenischen Inschriften, deren Art uns ja schon ziemlich bekannt ist, sind noch die edessenischen, namentlich die, welche die ältesten syrischen Handschriften an Alter beträchtlich überragen. Was Sachau uns giebt, zeigt, wie dringend zu wünschen ist, dass wir von diesen Monumenten noch viel umfassendere und ganz zuverlässige Kunde erhielten.

Bd. XXXVI tab. 1 nr. 1 (S. 145). Der Name *ܫܪܝܕ ܕܫܪܝܕ* (Genitiv) ist wohl als *ܫܪܝܕ* zu fassen, was dem wirklich als Stammesnamen vorkommenden *الشريد* (Ibn Doraid 187, 5) gleichbedeutend ist. — Zu der Absorption des *ܐ* in den folgenden Zischlaut bei *ܕܫܪܝܕ* *ܕܫܪܝܕ* vgl. den gleichfalls edessenischen Namen *ܕܫܪܝܕ* Addai 40 (= Cureton, Anc. doc. 18). Ob es sich mit *ܕܫܪܝܕ* und andern Namen bei Hoffmann, Syr. Märtyrer nr. 810 ebenso verhält, wage ich nicht zu entscheiden.

In Nr. 2 (S. 153 sq.) lese ich lin. 5 **ܐܢܬܐ ܕܠܚܝܬܐ** also „ich . . . habe gemacht diese Säule und das Bild, das oben darauf steht“. **ܕܠܐ ܩܝܡ** findet sich so bei Isaac II, 220 v. 345 **ܐܢܬܐ ܕܠܐ ܩܝܡ ܕܡܥܬܐ ܕܠܚܝܬܐ** „und legt seine Hand über dein Zeichen, das an ihnen ist“. Das Gewöhnlichere wäre hier **ܕܠܐ ܩܝܡ**. Diese Inschrift verdiente besonders die Mühe und den Aufwand eines Abklatsches. Allerdings kann die Uebereinstimmung zwischen den Abzeichnungen bei Badger¹⁾ und Sachau Zweifel daran erwecken, ob wir es in der Entzifferung dieser Inschrift überhaupt viel weiter bringen werden; aber man hat zu bedenken, dass in der Nähe Einiges doch wohl deutlicher sein mag, als es sich den beiden Beobachtern aus grosser Entfernung in gleicher Weise darstellte.

Nr. 7 (S. 163). Zu **ܕܠܐ ܩܝܡ**, das ich freilich nicht für ganz sicher halten kann, wäre zu vergleichen **ܡܢܪܐ** auf der Palmyr. Oxon. 1 und das arabische **المجد = بنو ماجد** Ibn Doraïd 296.

Nr. 8 (S. 164). **ܕܡܥܬܐ** setze auch ich = **ܡܥܝܐ**. Dies kommt als männlicher Eigennamen freilich nur in ganz mythischem Zusammenhange für einen Sohn des 'Adnân und nicht einmal in besonders guter Beglaubigung, nämlich bloss im Qâmûs, vor. Aber sicher ist von derselben Wurzel der Name **بنو أعيا** Ibn Doraïd 166 und Gauharî (mit Belegvers), und der Qâmûs hat noch **عياينة** und **عيعاينة**. Auch **ܡܡܐ**, das de Vogüé 68. 69 vorzukommen scheint, und **Μοεααος** (**ܡܥܝܐ**?) Wetzstein 95 liesse sich vielleicht hierherziehen. Ist **Αιος**, **Eos** Waddington 2160 = unserm **ܕܡܥܬܐ** (und nicht etwa **ܡܡܐ**), so ist dies Mannes- und Weibernamen zugleich, wie z. B. **ܡܡܐ**. Uebrigens könnte **ܕܡܥܬܐ** auch von **ܡܡܐ** herkommen, vgl. **ܡܡܐ**. — Zur Erklärung von **ܡܡܐ** weiss ich nichts beizubringen, da das unsichere palmyr. **ܡܡܐ** Mordtmann 60 nicht weiter hilft.

Zeile 3 möchte ich, *faute de mieux*, **ܐܢܬܐ** vorschlagen, in der

1) Da ich Badger's Buch nicht selbst benutzen konnte, hat mir Socin freundlichst eine Durchzeichnung von dessen Copie gesandt.

allerdings nicht nachweisbaren Bedeutung „o Fremder“. Oder vielleicht ܠܡܝܬܐ „o Späterer“ (der nach mir leben wird)? Eine erneute Untersuchung des Originals oder wenigstens des Abklatsches muss entscheiden, ob das vorletzte Zeichen, das nach der Abbildung ein ܕ ist, als ܠ oder gar ܡ gedeutet werden darf.

Den Satz ܠܐ ܕܡܝܬܐ ܠܐ ܕܡܝܬܐ nehme ich ganz nach dem schon von Payne-Smith beigebrachten ܠܐ ܕܡܝܬܐ ܠܐ ܕܡܝܬܐ Jer. 44, 7. 50, 26, 29, also „nicht soll von ihm etwas nachbleiben“, d. h. „er soll keine Nachkommen hinterlassen“. Der Uebersetzer des Jeremia hat an jenen Stellen offenbar eine echt edessenische Redensart verwandt.

Bei ܡܠܝܬܐ könnte man an die Aussprache $\text{ܡܠܝܬܐ} = \text{ܡܠܝܬܐ}$ „Herr der Götter“ denken. Dann wäre die Inschrift sicher heidnisch, was übrigens auch bei der näher liegenden Deutung als ܡܠܝܬܐ nicht ausgeschlossen ist.

Es scheint mir nicht unmöglich, dass diese Inschrift in 8 silbigen Verszeilen abgefasst ist. Freilich müsste man dabei annehmen, dass ܡܠܝܬܐ gegen die gewöhnliche Tradition, 3 silbig wäre ¹⁾; bedenklicher ist, dass Vers und Gedankenglieder mehrfach nicht zusammenfallen würden. Für jene Annahme könnte vielleicht sprechen die auffallende Weglassung des ܡ in ܡܠܝܬܐ (2 silbig) für ܡܠܝܬܐ (3 silbig) und die Schreibung ܡܠܝܬܐ , welche das ܠ , das metrisch nicht gezählt werden dürfte, einfach weglässt. Wir könnten also abtheilen: $\text{ܡܠܝܬܐ ܡܠܝܬܐ} - \text{ܡܠܝܬܐ ܡܠܝܬܐ}$
 $\text{ܡܠܝܬܐ ܡܠܝܬܐ} - \text{ܡܠܝܬܐ ܡܠܝܬܐ}^* - \text{ܡܠܝܬܐ ܡܠܝܬܐ}$
 $\text{ܡܠܝܬܐ} - \text{ܡܠܝܬܐ ܡܠܝܬܐ ܡܠܝܬܐ} - \text{ܡܠܝܬܐ ܡܠܝܬܐ ܡܠܝܬܐ}$
 ܡܠܝܬܐ . Aber freilich ergeben sich im Syrischen so leicht von selbst Wort- und Satzgruppen von bestimmter Silbenzahl, dass wir uns hüten müssen, auf ein solches Zusammentreffen in unserer Inschrift Gewicht zu legen.

Zu Erklärung der barbarischen griech. Inschrift 9 (S. 166) weiss ich nichts zu geben, was über vage Vermuthungen hinaus-

1) Die beliebte Nebenform wird traditionell ܡܠܝܬܐ oder (BA 3371 ausdrücklich) ܡܠܝܬܐ gesprochen. In den syrischen und arabischen Formen des Wortes ist noch Manches dunkel.

ginge. Weiter komme ich mit nr. 10 (S. 167). Ich lese, ohne ein einziges Zeichen anders zu deuten, als es klar dasteht — abgesehen von dem ersten A:

'Ανέπασεν
Εὐδοκία μηνὶ Y
γ' Ἰουνίου ηῤα
κυριακῇ

Das soll heissen: „Entschlafen ist Eudokia Sonntag den 3. Juni 8...“. Die ungeschickte Stellung der Zahl des Monatstages und die Construction μηνὶ Ἰουνίου kann auf diesem Gebiet nicht befremden. Ob ηῤα für ἡμέρα sonst vorkommt, weiss ich nicht; die Deutung scheint mir nicht zweifelhaft. In dem grossen Y rechts sehe ich den Anfang der Jahreszahl nach Seleucidischer Rechnung; sie ist also aus dem 9. Jahrhundert Sel., beg. 1. Oct. 488.

Strassburg i. E.
d. 1. Mai 1882.

Anzeigen.

Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul Texte und Uebersetzung herausgegeben von Dr. Albert Socin.
Tübingen 1882 Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung
(XI und 224 S. in Quart, davon S. 1—168 autographiert).

Den Texten im aramäischen Dialect von Tūr-'Abdīn, welche er mit Prym zusammen herausgegeben hat, lässt Socin jetzt Stücke in verschiedenen Mundarten der Aramäer zwischen dem Tigris und dem See von Urmia folgen. Bedeutend mehr als die Hälfte des Buchs (S. 2—119, davon S. 2—96 zugleich in syrischer und lateinischer Schrift) ist der Sprache von Urmia gewidmet. Bekanntlich ist diese von den americanischen Missionären zur Schriftsprache erhoben oder vielmehr zur Grundlage der neuen Schriftsprache gemacht. Als ich meine neusyrische Grammatik schrieb, war ich fast allein auf die Erzeugnisse der Urmiaer Missionspresse angewiesen. Viva voce war mir kein neusyrisches Wörtchen bekannt geworden, und dass Stoddard's Beschreibung der Aussprache keinen vollkommenen Ersatz für eignes Hören abgebe, konnte mir nicht verborgen bleiben. Zu spät, nachdem mein Buch schon erschienen war, lernte ich einen aufgeweckten und in seiner Art gelehrten Syrer aus Urmia, den Šämmāšā (Diaconen), jetzt Qāšā (Presbyter) Gīwārgis bar Hūrmis (Georg, Sohn des Hormizd) kennen, hörte von ihm, wie die Sprache klingt, und lernte Mancherlei zur Formenlehre und selbst Syntax, was ich aus meinen Quellen nicht hatte erfahren oder nicht hatte richtig auffassen können. Sogar einige schwache Versuche, neusyrisch zu sprechen, habe ich damals unternommen. Leider habe ich keine längeren Textstücke aufgeschrieben, sondern nur einzelne grammatische Notizen gemacht. Schon vorher hatten G. Hoffmann und A. Socin in Berlin einen anderen Nestorianer aus Urmia Audīšū (ܐܘܕܝܫܘܐ)¹⁾ zu gründ-

1) Die Nestorianer halten in der Aussprache dieses Namens (modern 'Audīšō', Audīšū, Ōdīšū) eine sehr alte Formation fest; die westlichen Syrer sprechen nach der gewöhnlichen Regel ܐܘܕܝܫܘܐ.

lichen Studien über dessen Muttersprache benutzt; eine späte Frucht dieser Bemühungen erhalten wir in diesen Texten. Vor dem neusyrischen Lesebuche, welches Merx zum grösseren Theil nach demselben Autor, Audīšū, herausgegeben, haben sie u. A. den grossen Vorzug, dass sie Alles in genauer Umschrift in lateinischen Buchstaben darstellen. Beide Gelehrte hatten es darauf abgelegt, die wirkliche Aussprache, und nur diese, auszudrücken. Hier hat der Sprachforscher festen Boden. Freilich so zuverlässig wie die Transscription der Erzählungen aus dem T̄ār durch Prym und Socin ist hier doch wohl nicht grade jedes einzelne. Hoffmann und Socin, damals noch sehr jung, mussten sich, als sie von dem Syrer lernten, erst daran gewöhnen, die fremdartigen Laute aufzufassen; später in Damascus standen Prym und Socin dem redelustigen Mann aus dem T̄ār viel geübter gegenüber. Dazu war Audīšū, was hier wirklich störend wirkt, ein wenig schulmässig gebildet. Wie Socin selbst hervorhebt, las Audīšū, was er erst in syrischer Schrift aufgesetzt hatte, nicht immer genau so, wie er sprach, sondern zuweilen mit gewisser Rücksicht auf die, zum Theil pseudohistorische, Schreibweise der Missionäre, die er mehr oder weniger streng befolgt. Ich glaube, auch von uns wird Niemand beim Vorlesen in seiner Muttersprache jedes einzelne Wort genau so aussprechen, als wenn er frei redet; bei einem solchen Orientalen, für den die Schrift denn doch noch in ganz anderer Weise eine wunderbare Autorität bilden muss, dürfte das in noch höherem Grade der Fall sein. So bezweifle ich fast, dass die Aussprache *iw*, *iv* in حبط *kt̄hōli* 33, 15; مڨرڨو *mdq̄r̄w* 21 ult.; دڨه *dīvhā* u. s. w. volksthümlich ist. Ich glaube, ich habe von Gīwārgis in solchen Fällen immer entweder *ūi* (als Diphthong) oder einfaches *ū* gehört, habe mir aber ausdrücklich notiert, dass ich, wenn er Altsyrisch las, deutlich *ev* oder *iv* hörte. So hat er mir bestimmt *rīqqā* als Aussprache von ڨڨر angegeben, wie Socin 76, 1. 93, 2 hat; das häufiger vertretene *rīhqā*, *rīhqa* dürfte auf Abhängigkeit von der Schrift beruhen. In anderen Puncten mögen kleine Beobachtungsfehler vorliegen. Anlautendes ڨ und ڨ haben nach meinen speciellen Beobachtungen einen eigenthümlichen palatalen Laut, der durch die Bezeichnung als Mouillierung (*gy*, *ky* in diesem Buche) nicht ganz wiedergegeben wird. Positiv möchte ich behaupten, dass anlautendes ڨ niemals völlig Jod (*y*) ist, wie öfter in den von Hoffmann aufgeschriebenen Texten; hier hat wohl, wie Socin andeutet, die heimische Aussprache des anlautenden *g* den Berliner Beobachter irre geführt. Ein Laut, den ich nicht bezeichnet finde, ist das „dicke“ (polnische) *ł*, das ich wenigstens in ڨڨ „drei“ genau gehört

habe. Bei diesem Worte hängt diese Aussprache des *l*, die Verstärkung des ursprünglichen *l* zu *ḷ* und der dumpfe (zu *o* hinneigende) Klang des Vocals eng zusammen. Der Unterschied zwischen *ḷā* und dem *tlā* in *tlāî* „dreissig“ fällt deutlich in's Ohr. Die Umschrift in unsern Texten unterscheidet auch das *t* (*ḷ*) wohl nicht immer genügend von *t* (*l*). So glaube ich in *ḷî* „ich weiss“ immer *ydtin* mit deutlichem *ḷ* gehört zu haben (wie 35, 2), während hier öfter *yattin* oder mit Bezeichnung des *i* als getrübt, zum *e* neigend, geschrieben wird; diese Trübung deutet übrigens auch auf das emphatische *ḷ*¹⁾. In Bezug auf Mediae und Tenues habe ich auch hie und da Bedenken. Richtig ist 36, 14 sq. *āwî* = *ḷî*. — In der Vocalbezeichnung vermisste ich den von Stoddard angegebenen und von mir deutlich vernommenen Schwâ-Laut nach *q* in Wörtern wie *dîqenā* (43, 2 *dîqnū* u. s. w.). Die Qualität der Vocale ist mir zum Theil etwas anders vorgekommen. So glaube ich da, wo die Missionäre *ae* schreiben, immer oder fast immer *ae* (den Vocal von deutsch *Maehne*, *Mehl*, *her*, franz. *maîne*, *mèche*, *être*) gehört zu haben im Gegensatz zu dem reinen *ê* (deutsch *Lehre*, *Heer*, *stehn*, franz. *été*), das durch *ē* ausgedrückt wird. Für jenen Laut steht nun in den Texten allerdings oft *ē* mit einem Punct darunter, der die Annäherung an das *ae* ausdrückt; aber dieser Punct fehlt auch oft. Zwischen *ē* und *ē* meine ich einen deutlicheren Unterschied bemerkt zu haben, als hier bezeichnet ist; jenes erschien mir, wie es Stoddard schildert, als ein zwischen *ê* und *î* stehender, letzterem sich nähernder, aber nicht mit ihm zusammenfallender Vocal. Dass die Sprache hier einen strengen Unterschied macht, geht u. A. daraus hervor, dass nur an auslautendes *ē* nach Belieben der Laut des deutschen *ch* in *ich* gehängt werden kann z. B. *ôdî*, oder *ôdich*, nicht an auslautendes *ē*²⁾. — Die

1) Die Verstärkung von Mediae zu Tenues vor wegfallenden Gutturalen ist nicht selten; so *ārpā* = *ḷrpā*. *ḷî* wird aber *māddî*, *māddich* gesprochen.

2) Die Richtigkeit der einzigen Ausnahme, die ich hier gefunden, 59, 2 *bahtāli* = *ḷbahtāli* ist mir zweifelhaft. Nach meinen Notizen wird, wenn man

genaue Aussprache der kurzen Vocale in geschlossenen unbetonten Silben ist zum Theil schwer zu erfassen, wie ich mir ausdrücklich notiert habe. Aber auch über die Quantität von Vocalen in offenen, unbetonten Silben kann man oft zweifelhaft sein. Ich habe mir die ursprünglich langen Vocale der Art durchweg als lang bezeichnet, will aber gern zugeben, dass mir da manchmal die grammatische Theorie mehr als das Ohr die Feder geführt haben mag. In diesen Texten erscheinen namentlich auslautende lange Vocale sehr oft als Kürzen. Man beobachte nur, wie schwer es fällt, die wirkliche Quantität der 3 *i* im franz. *possibilité* zu constantieren, während hinwiederum Niemand, der genau hört, bezweifeln wird, dass z. B. im engl. *possibility* (*possibiliti*) sämtliche Vocale kurz sind. — Wie Hoffmann und Socin 25, 6. 83, 15 und auch Merx habe ich in **تَمْمُومِ** u. s. w. den zweiten Vocal als reines *u* gehört (*tummümlich*), aber auch für **مُتْرُ** habe ich mir *mútrū* aufgezeichnet, nicht *mítra* (mit oder ohne Zeichen der Trübung des *i*), wie hier 73, 17 u. s. w. steht.

Irreführend in der Transscription ist es, dass Socin den Accentstrich bei den Diphthongen immer über den zweiten Bestandtheil setzt, statt über den ersten. Denn wie im Deutschen waltet in der Sprache von Urmia bei den Diphthongen der erste Bestandtheil vor und trägt ev. den Accent. Schreibweisen wie *hlüfla*¹⁾ 87, 19 (**هَلْفَلَا**) könnten zu dem Irrthum Veranlassung geben, es handele sich hier um Diphthongen, die ungefähr klängen, wie im Französischen *lui*, *nuir*; dasselbe gilt von *qälsi* 21, 12 (**قَلْسِي**). *tälma* 63, 13 (**تَلْمَا**) u. A. m.


Hie und da hat sich *Audišū* verschrieben und sich auch mitunter beim Lesen versprochen; so z. B. wenn er das richtige **لِنْشَاقَا دَلْتِوَا** 19, 20 (mit Zuthat von *d*) oder **قَالَ بَرُونُ** 27, 5 (mit Zuthat von *l*) sprach. Solche Fehler lassen sich leicht verbessern, wo der Text in beiden Schreibweisen gegeben ist.

Meine Grammatik kann aus Audišū's Mittheilungen natürlich auch

in solchen Fällen das *t* ausfallen lässt, was viel geschieht, der Auslaut diphthongisch *āi*; so auch oft in diesem Werk.

1) Ich ersetze hier wie in andern Fällen die den Umlaut andeutenden Punkte unter den Vocalen durch die gewöhnliche Bezeichnung, die ich übrigens auch für eine streng wissenschaftliche Schreibweise lieber beibehalten möchte. Auch sonst erlaube ich mir einige wenige Vereinfachungen der Schreibweise, die zum Theil durch die typographischen Verhältnisse bedingt sind.

abgesehen vom rein Lautlichen Ergänzungen und Berichtigungen erfahren. Ein Hauptunterschied von der Sprache der Drucke ist, dass *qā* und *qat* (*qā* + ؟) in viel weiterem Umfang gebraucht werden: *qā* bezeichnet sehr oft ein Nomen als Object und *qat* einen Satz als Object und Subject; *qat* steht auch vor der indirecten Frage und vor der directen Rede ¹⁾. — Grammatisch wichtig ist, dass das Suffix der 3. sg. m. immer *û*, der 3. sg. f. immer *ô* gesprochen wird. Diese Unterscheidung beobachtete Gîwârgis eben so beständig wie Audîšû.

Von den beiden Versionen einer Geschichte, welche Letzterer im Dialect von Zupurghân und von Chosráwâ erzählt hat, meint Socin selbst, dass sie mit Vorsicht benutzt werden müssen. Ich hätte sie lieber ganz weggelassen. Wie wenig Deutsche giebt es doch, die eine Geschichte in einem ihnen ursprünglich fremden deutschen Dialect richtig erzählen könnten! Es meinen das freilich wohl Viele zu können. So wird es auch hier sein. Audîšû hat vermuthlich einige genau oder ungenau aufgefasste Eigenthümlichkeiten jener Mundart auf seine heimische gepfropft, ohne dass wir ein Criterium dafür hätten, was richtig und was falsch sein mag. Die Seltsamkeit des Dialects von Chosráwâ, für einfaches *û* *uch* (mit hartem *ch*) oder *ugh* zu sprechen, findet sich in dem Stücke im dortigen Dialect bei *gúyda* „Mauer“ 121, 13 für *gúdâ* aus *gúddâ*, *gúdrâ* und auch in dem andern ein paar Mal z. B. *ginnâwúhtâ* 120, 10 =  „Diebstahl“.

Aus dem inneren Kurdistan konnte Socin leider nur das Wenige bringen, was er von einem, nicht sehr intelligenten, Mann aus Dschêlû hörte. Die Ausbeute wird noch dadurch verringert, dass bloss ein einziges, kurzes und schlecht erzähltes, Prosastück dabei ist und die Lieder schwierig und zum Theil entstellt sind. Grade aus diesen Alpengegenden hätten wir gern Mehr. Immerhin reicht das Gegebne hin, um festzustellen, dass der Dialect dem von Urmia noch ziemlich nahe steht. Das in Urmia so beliebte *qā* scheint zu fehlen, dagegen findet sich wie dort die Anhängung des *ch* an auslautendes *î*, hört die Affrication von *l* und ؟ immer oder doch meistens auf und schwindet das *l*.

Um so reicher sind die Mittheilungen aus dem Dialecte der Ebene von Mosul, dem s. g. Fellîhî. Freilich vermissen wir auch hier Prosastücke, welche für grammatische Beobachtungen günstiger sind, aber dafür werden wir durch eine Menge poetischer Originalerzeugnisse entschädigt. Trotz der Uebersetzung in's Vulgärarabische, welche Socin in sehr dankenswerther Weise hinzufügt, wie er sie

1) Vgl. Gött. Gel. Anz. 1873, 10. Dez. S. 1962. — Socin schreibt mir, dass er den kurdischen Ursprung dieses *qā* nachweisen könne.

nach den Angaben seiner Rhapsoden oder sonstiger Eingeborner aufgezeichnet hatte, sind diese Texte allerdings zum grossen Theil schwer zu verstehen. Dieser Dialect hat zwar auch viel Aehnlichkeit mit dem von Urmia, ist aber im Ganzen alterthümlicher. So unterscheidet er \ddot{o} o fast durchgehends von \ddot{u} u, während man in Urmia jetzt \ddot{o} wie \ddot{u} spricht. Auch \hat{e} ist von \hat{i} durchweg klar geschieden (wie im Dialect des Tûr). Die Affrication von L *th* und y *dh* ist bewahrt; ebenso die alte Aussprache des Δ . Die Possessivsuffixa der 3. sg. sind nach alter Weise m. *e* (او) und f. *a* (ا); neben letzterem erscheint aber auch einige Mal, wie in Urmia, *o*: *zummo* „mit ihr“ 140, 20; *gedâlo* „ihr Hals“ 140, 21, und selbst *au*: *rêsau* 140, 11, 14. Das Suffix der 3. pl. beider Geschlechter ist *ethin*, *ethi* oder *ei* d. i. das weibliche او (in Urmia او ae. In den Texten aus Dschêlû lauten die Suffixe m. sg. *i*, f. sg. *ô*, pl. *ethi*, *êhe*, *é*). — Die eigenthümliche Verwendung der Infinitivform ج „gehn“ mit Possessivsuffixen, welche ich in meiner Grammatik S. 254 nach Stoddard für den Dialect von Bohtan dargestellt habe, finden wir hier wieder und zwar mit wie ohne Praefixa: *bidzâli*, *bezzâli* „ich werde gehn“ 135, 1, 11; *tad* (= و + تا) *zâli* „dass ich gehe“ 135, 3; *hüz-zâli* wohl „lass (او) mich gehn“ 138, 5; *zâla zêra* „sie gehe und mache die Wallfahrt“ (ج von زاره) 132, 7. Meine Vermuthung, dass diese Bildung auch von anderen Verben vorkomme, scheint falsch zu sein. — Sehr merkwürdig sind manche verstümmelte Formen von ح „wollen“ (ähnlich im Tûr-Dialect). — Der Wortschatz enthält natürlich viel Arabisches und Kurdisches. Zu den Fremdwörtern gehört auch wohl *kîmma* „Mund“, da die Veränderung aus *pîmma* ganz ohne Beispiel wäre¹⁾. Noch viel sprachlich Merkwürdiges enthalten diese Stücke. Zur Construction einer Grammatik reichen sie übrigens noch lange nicht aus. Weitere Mittheilungen von Leuten, die genau beobachten können, wären sehr erwünscht.

Endlich giebt Socin noch einige Texte, welche er nach dem Vortrag eines Juden von Zâchô (12—14 deutsche Meilen NNW. von Mosul) aufgeschrieben hat. Diese zeigen im Ganzen dieselben

1) Einmal 140, 21 findet sich *pummau*, aber hier ist sicher eine Textentstellung: man erwartet etwas wie „mein Arm“ (Cant. 2, 6. 8, 3).

Züge wie das Fellîhî; die auffallendsten Abweichungen sind gewiss specifisch jüdisch. Dahin gehört, dass *th* (ܬ) und *dh* (ܕ) regelmässig zu den reinen Zischlauten *s* und *z* werden. Die Suffixa der 3. Person sind hier m. *e*, f. *a*, pl. am Singular *u* (ܐܘ); am Plural wird immer oder fast immer die Umschreibung mit ܕܝܪ gebraucht, die im Tûr-Dialect sehr beliebt ist. Vgl. übrigens *talôhûn* „ihnen“ und *dôhun* (für *didôhun*) „eorum“ mit *ô* (wie das *ôchun*, *ôchu*, *duchu*, das diese Dialecte für die 2. Person Pl. haben). — Als reiner Repräsentant des jüdischen Dialects kann nur die zwar an sich recht thörichte, aber fließend erzählte Geschichte dienen; die andern Stücke sind nicht jüdischer Herkunft und mögen Manches aus ihrem heimathlichen Dialect bewahrt haben.

Von einem gemeinsamen jüdisch-aramäischen Dialect dieser ganzen Gegend kann nach dem, was wir jetzt wissen, nicht die Rede sein. Man vergleiche nur Socin's Stücke mit der — allerdings überaus ungeschickten — Uebersetzung des Anfangs der Genesis durch einen Juden aus Salamâs, welche Albert Löwy in den Transactions of the Soc. of Bibl. Arch. IV, 1 (1875) herausgegeben hat, und der von ebendemselben in der Sitzung dieser Gesellschaft vom 7. Mai 1878¹⁾ publicierten Erzählung eines Juden aus Kurdistân. Man sieht, überall haben wir den aramäischen Dialect der betreffenden Gegend mit einigen eigenthümlich jüdischen Abänderungen²⁾.

Ich stimme mit Socin völlig darin überein, dass alle diese Dialecte östlich vom Tigris gegenüber dem des Tûr eine einzige Gruppe bilden, und dass wir erst, wenn wir Mehr von den syrischen Dialecten Kurdistân's wissen, sagen können, in wie viel Unterabtheilungen die Gruppe selbst wieder zerfällt. Die Hauptunterschiede zwischen den beiden Gruppen sind zum Theil rein lautlich: so die Erhaltung des *ê* im Osten, wo im Tûr *ô* ist, die Bewahrung vieler Fälle von Consonantenverdopplung u. s. w. Grammatisch unterscheidet sich der Tûr-Dialect namentlich im Gebrauch der Verbalformen. Er verwendet nicht den Infinitiv zur Tempusbildung, dagegen das Particip ܐܘܪܝܬ: er gebraucht *ged*, *ge* zum Ausdruck des Futurs, wo die östlichen Dialecte *bet*, *be* haben u. s. w. Diese Dialecte sind auf halbem Wege stehn geblieben in der Ausbildung

1) Ich citiere nach den Separatabzügen, die mir Hr. Löwy gütigst übersandt hat.

2) Die Juden leben aber wohl ganz abgesondert von den Christen. — In giftigem Judenhass thun es nach S. 117 f. (vgl. 124, 13) diese Syrer unsern besten Antisemiten gleich, geben nach dieser Stelle auch bei Gelegenheit ihrer christlichen Gesinnung gegen die Juden denselben thätlichen Ausdruck wie die braven russischen Bauern im Jahre des Heils 1882.

eines Determinativartikels (\hat{o} , \hat{e} = ܐܘܐ , ܐܘܐ), welche im Tûr durchgeführt ist (u , i pl. a) u. s. w. u. s. w. Die meisten dieser Unterschiede beruhen allerdings auf ziemlich junger Sprachentwicklung. Noch jetzt zeigen die Mosul-Dialecte in einigen Punkten eine Annäherung an den des Tûr. Als noch von dem Winkel der kurdischen und armenischen Berge bis zur Tigrismündung und wiederum von jenem Winkel bis nach Antiochia hin nur aramäisch gesprochen wurde, da wäre es wohl schwer gefallen, die verschiedenen lebenden Mundarten durch scharfe Gränzen abzusondern, so falsch es sein würde, anzunehmen, wenigstens die Christen hätten damals alle mehr oder weniger correct die syrische Schriftsprache geredet. Auf die Umwandlung der zerstreuten Reste aramäischer Dialecte haben Türkisch, Kurdisch und Arabisch (das erstere besonders in der Urmia-Ebene, das zweite in Kurdistan und im Tûr, das dritte bei Mosul und wieder im Tûr) einen tiefen Einfluss gehabt. Sprechen doch fast alle diese Syrer noch eine der drei Sprachen ihrer Nachbarn neben ihrer eignen, freilich wohl nicht immer besonders rein. So kommen denn in Socin's Stücken aus Urmia mehrmals ganze türkische Sätze vor, in den andern kurdische. Sehr lehrreich sind auch für die Sprachvergleichung die arabischen Versionen zu den Fellîhî-Texten; sie zeigen mehrfach dieselben neuen Wörter oder dasselbe neue Verfahren wie die syrischen Dialecte. So finden wir das beliebte ܐܢ ܕܐܢ ܕܐܢ (= ܐܢ ܕܐܢ) „wenn“ hier in beiden Sprachen (im Tûr dafür bloss $kân$, $kâ$). Die Annahme, dass in all diesen aramäischen Mundarten verbreitete $kâ$, $kî$, k sei aus ܕܐܢ , ܕܐܢ entstanden, wird dadurch gestützt, dass hier im Arabischen ganz so qai , qa (= قائم) inflexibel vor dem Imperfect, vorkommt 129, 18. 131, 10. 142, 10 u. s. w. Uebrigens scheinen diese Uebersetzungen zum Theil etwas mehr von der gebildeten Sprache beeinflusst zu sein als die sprachlich höchst interessanten Texte, welche Socin in dieser Zeitschrift XXXVI, 4 ff. herausgegeben hat. — Besonders tief sind kurdische Elemente eingedrungen ¹⁾. Ein solches möchte ich auch in *subegêbi* „zu mir“ 168, 12 und *sôbâcha* „hierher“ 128, 4 sehn: su , $sô$ wird eine noch etwas vollere Form des im Tûr so beliebten $sê$ = سو .

1) Auch umgekehrt; so gebrauchen die Kurden einiger Gegenden das syrische d (ܕ), resp. id , ed , et ($\text{ܕܐܢ} = \text{ܕܐܢ}$) als Genitivzeichen (s. Jaba-Justi s. v. ܕ). Auch das Arabische jenes Landes verwendet das syrische ܕ wie das persisch-kurdische د als Finalconjunction.

سوى sein, *b* die kurd. Präposition *be*, *b* (neupersisch به, بَ), also das erstere سو + بَ + چ, das andre سو + بَ + چ.

Die meisten mitgetheilten Stücke sind auch ihrem Inhalt nach von Interesse. Audišû berichtet hauptsächlich über Gebräuche und über Aberglauben seiner Gegend. Er ist kein geschickter Erzähler, seine Bildung ist gering und seine Gesinnung ziemlich roh; was er giebt, ist zum Theil etwas albern, zum Theil aber auch recht merkwürdig. Ich verweise z. B. auf seine Schilderungen der Feste (*šārāwātī*, *šārāwāi*, Sg. *šāra*), bei welchen von dem ursprünglichen andachtsvollen Nachtwachen (ܦܝܠܝܗܝ) so noch im Fellîhî *šéhra* 132, 6, wie im Tûr-Dialect *šáhro*, *šáhero* Prym-Socin 257, 19) wenig überbleibt²⁾. Das Hauptvergnügen besteht wie bei deutschen Bauern in Tänzen mit obligater Prügelei; ob der Branntwein dabei eine grosse Rolle spielt, ist nicht klar. Der Diener des muslimischen Grundherrn (Agha) will dann die Ordnung herstellen, bekommt dabei aber leicht selbst Prügel ab. Nicht häufig dürfte es für diese syrischen Bauern dann so gut abgehn, wie es S. 89 dargestellt ist, dass der Agha nämlich dem Diener einfach (in türkischer Sprache) zu den Schlägen gratuliert, die er bekommen: oft wird auf die wilde Prügelei wohl eine regelrechte Bastonnade folgen. — Der Aberglaube ist sehr crass, wie man das bei einer so abgelegenen Bevölkerung allerdings kaum anders erwarten kann. Beiläufig bemerke ich, dass die abergläubische Bedeutung des Hufeisens *nāla* (ܢܠܐ) 37, 13 daraus zu erklären sein wird, dass man bekanntlich gern نَعْل für „Fluch“ spricht, weil man sich scheut, das gefährliche Wort buchstäblich auszusprechen. — Ein interessantes, ganz modernes Lied in kurzen Strophen, aber ohne sonst deutliche Kunstform, ist die Todtenklage auf den Anfang September 1864 gestorbenen Diaconus Isaak.

Sehr merkwürdig ist das lange geistliche Gedicht im Fellîhî-Dialect von Tômâ es Singârî, der vor ungefähr 50 Jahren gelebt haben soll. Poetisch kann es uns freilich nicht eben ansprechen; es ist gut gemeint, ernst, etwas asketisch, aber ziemlich eintönig. Der Verfasser weiss in der Bibel gut Bescheid; er führt sogar zwei Psalmstellen nach dem altsyrischen Text an, nämlich Ps. 83, 14 *nûre degihâna demîštariqa be'ava* (ܢܘܪܐ ܕܝܗܢܐ ܕܡܝܫܬܪܝܩܐ ܒܝܐܘܐ) 156, 18 und Ps. 6, 2 *yā marya lā brūgzāh tāksān* (ܝܐܡܪܝܐ ܠܐ ܒܪܘܕܝܐ ܬܐܟܫܐܢ)

1) Oder vielmehr eigentlich ܢܠܐ mit Pluralform (neusyr. Gramm. S. 78 f.).

2) Nach den Scholien zu Barh., Gr. II, 120 speciell „Leichenschmaus“.

157, 11 ¹⁾). Fränkischen Einfluss bei dem der unierten Kirche angehörigen Dichter zeigt *lōsifōris* 146, 5 sq. = Lucifer (nach französischer, nicht nach italienischer Aussprache ²⁾) als Name des Teufels. Aber das Gedicht ist trotzdem ganz in der Volkssprache und hängt nur lose mit der sonstigen geistlichen Poesie der Nestorianer zusammen, welche, wenn auch vom Dialect vielfach beeinflusst, doch die Sprache und Versform der Früheren streng beizubehalten sucht. Hier haben wir eine eigenthümliche Kunstform. Es sind über 100 Strophen von je 3 auf einander reimenden Versen, deren dritter mit kleiner Abwechslung und anderem Reime immer als erster der nächsten Strophe wiederkehrt; dieser Umstand muss es sehr erleichtern, das lange Gedicht, das natürlich durchaus nicht für die Schrift bestimmt war, im Gedächtniss zu behalten. Jeder Vers hat 4 durch die Tonsilben der Wörter gebildete Hebungen. Vor der ersten fehlt manchmal die Senkung, aber nie zwischen den Hebungen. Die Senkung wird gebildet durch 1 oder 2 volle Silben, Schwa-Laute nicht gerechnet. Der letzten Hebung folgt stets eine Silbe als Senkung, d. h. der Reim ist immer weiblich. Man sieht, diese Verse sind ganz anders gebaut als die rein auf Silbenzählung (ev. mit Reim) beruhenden altsyrischen; sie schliessen sich dagegen an die volksthümlichen an, von denen wir bald sprechen werden.

Ein geistliches, wenn auch nicht eigentlich religiöses, Gedicht in modernem Dialect ist auch das von St. Georg, von welchem uns ein entstelltes Bruchstück aus Dschêlû S. 123 f. vorliegt. Hier und da erkennt man noch den Reim. Der Rhapsode hat nicht einmal den kirchlichen Titel seines Helden richtig wiedergegeben. Er sagt *givārgis gōbbār hēlak*; diese beiden Wörter sollen bedeuten

أَطْلَبُ قُوَّةَ رَبِّي. Es ist aber *hēlā* herzustellen, denn wir haben hier einfach das altsyrische ܡܠܟܐ. Das Lied erzählt einige

Wunder dieses seltsamen Heiligen in ziemlich derbem Ton. Neu war mir, dass Georg, dessen eigentliches Wesen es ist, dass er nicht gewaltsam umgebracht werden kann, schliesslich nach seiner eignen Anweisung mit einer blossen Weidengerte getödtet wird. Dieser Tod, der die Inconsequenz der gewöhnlichen Erzählung vermeidet, die den Helden schliesslich doch gewaltsam umbringen

1) Man muss sich also hüten, etwa Formen aus diesen beiden Stellen für den Dialect in Anspruch zu nehmen. — Der grobe Verstoss, dass Mirjam mit David statt mit Mose zu thun hat 158, 2, ist sicher nicht dem bibelkundigen Verfasser, sondern einem Ueberlieferer zur Last zu legen. Eine andere Entstellung haben wir 149, 21 bei Noah, wo das Reimwort gewiss *spīta* „Schiff“ war, das ja noch die arab. Version voraussetzt.

2) Die Insassen des Dominicanerklosters, in welchem Socin das Lied von einem blinden Rhapsoden hörte und unter dessen Einfluss der Dichter gestanden haben wird, sind, wie mir Socin schreibt, fast alle Franzosen.

lässt, findet sich ebenso beim 'Abdallâh b. Thâmir, den der gottlose König auch nicht durch die gewaltsamsten Mittel tödten konnte, so Tabarî I, 924 (meine Uebersetzung 184). Die Aehnlichkeit dieser Legende mit der des Georg war mir natürlich auch schon aufgefallen; hätte ich jene Version über das Ende Georg's gekannt, so hätte ich schon in meiner Uebersetzung ausgesprochen, dass diese mythische Erzählung über das Martyrium des (übrigens historischen) 'Abdallâh nur eine alte Uebertragung der Georgslegende nach Arabien bezeichnet.

Ueberaus interessant sind nun aber die weltlichen Lieder dieser Sammlung. Da ist eine Fülle von ganz volksthümlichen kurzen Liedchen, welche zum Tanz und bei ähnlichen Gelegenheiten gesungen werden und von Socin mit Recht als „Schnadahüpfel“ bezeichnet sind. Wir haben hier 1) eine grössere Sammlung aus dem Fellâh-Gebiet, 2) einige aus den kurdischen Alpen, aus Dschêlû, 3) einige von dem Juden aus Zâchô überlieferte, welche wohl auch aus Kurdistân stammen, 4) vier aus Urmia (S. 103¹). Dazu halte man die neun aus dem Târ (Prym-Socin S. 257). Ueberall ist dieselbe Art; ja sogar in den wenigen aus dem Târ und aus Urmia, Gegenden, wo diese poetische Gattung im Aussterben ist, finden wir entschiedene Aehnlichkeit, zum Theil wörtliche Gleichheit mit solchen aus den anderen Gebieten. Wir haben hier bald harmlose Fröhlichkeit und neckische Laune, bald entschiedne, aber naive Sinnlichkeit, hie und da auch etwas Liebes- und andern Gram, alles so frisch, wie wir es diesen armen semitischen Christen nicht zutrauen würden, obwohl schon das Hohe Lied dieselben Züge, wenn auch in kunstvoller Verarbeitung zeigt. Wirklich knüpfen die Lieder auch zuweilen an das Hohe Lied an. Wer sich nach Rückert's Weise in Wort und Sinn dieser anspruchlosen Lieder einleben und sie dann sinngetreu und eben so kurz und scharf wiedergeben könnte, wie sie im Original lauten, in derselben laxen Vers- und Reimart, der würde auf deutsche Leser den Eindruck echter Poesie machen, den eine wörtliche, prosaische Uebersetzung, wie Socin mit Recht sagt, kaum recht hervorbringen kann. Wir haben hier Volkspoesie im eigentlichsten Sinn. Die specielle Gestalt des einzelnen Liedchens ist gewiss oft improvisiert, aber der Dichter hält sich an den bestehenden Stil und Ideenkreis und nimmt gern die wichtigsten Ausdrücke und ganze Sätze aus andern Liedern, ja giebt oft nur eine leise Abänderung eines solchen. So sind nicht nur einige Lieder aus derselben Gegend blosse Varianten, z. B. S. 130 f. nr. 25 (deren letzter ungefügter Vers eine spätere Zuthat sein wird) und S. 136 nr. 62, sondern verhalten sich auch Lieder verschiedener Gegenden ähnlich zu einander. Einzelne Züge wie z. B., dass die Geliebte auf dem

1) Die Spottverse aus Urmia S. 177 Anm. 37 sind in einem unvollkommenen Altsyrisch.

Dache steht, finden sich gar oft wieder, z. B. in den eben genannten, ferner S. 167 sq. nr. 18 ff. (von dem Juden tradiert) und Prym-Socin 257, 12 (Târ). Die Lieder wanderten offenbar vielfach und haben dabei die Schicksale erfahren, denen alle solche leichte Volksdichtung unterliegt. Die ursprüngliche Form ward absichtlich und unabsichtlich verändert, Spuren fremder Mundarten werden nicht immer streng getilgt sein, Sinn und Form ist vielfach entstellt. Die Urform solcher Lieder, die immer *ἀδίσποτα* sind, aufzusuchen, wäre noch weit unthunlicher, als es Uhland bei den deutschen Volksliedern fand. Aber Alles in Allem, haben wir hier den erfreulichen Eindruck eines dichterisch angeregten, naiv-heiteren Sinnes, den wir in der ganzen syrischen Litteratur vergeblich aufsuchen. — Die Form der Lieder ist meist die: sie bilden eine Strophe von wenigen, am liebsten 3, auf einander reimenden Versen mit je 3 Hebungen, zu denen sich die Senkungen verhalten wie in dem oben behandelten geistlichen Gedicht. Freilich finden wir oft mehr als 3 Hebungen, und ich will durchaus nicht behaupten, dass das nie ursprünglich sei; der Singende mag oft ohne Zagen über das übliche Maass hinausgehn. Aber das Normale bleibt hier die Dreizahl, und die längeren Verse scheinen oft auch sonst noch Zeichen der Entstellung zu tragen. Es ist gewiss kein Zufall, dass grade von den Liedern, welche Socin von dem Juden, also ziemlich mittelbar, erhielt, viele 4 Hebungen zeigen. Manchmal besteht ein Lied aus mehreren kurzen Strophen z. B. aus 2×3 unter einander reimenden Versen wie S. 138 nr. 70. 71, oder aus 3×3 wie S. 140 nr. 77, wo erst der Liebhaber, dann die frühere Geliebte, dann die neue Geliebte je eine Strophe spricht.

Eigenthümlich nimmt sich unter diesen Liedern das etwas längere Gedicht von Audîšô S. 141 f. nr. 84 aus; der Held, der darin gefeiert wird, ist zwar, wie sein Name zeigt, ein Christ, sieht aber wie ein kurdischer Recke aus. Einen ähnlichen Ton schlägt übrigens die Todtenklage S. 127 f. nr. 5 an, deren ersten Vers ich übersetzen möchte „Auf der Hochfläche ist (*ed* für *û* oder vielmehr so zu verbessern) das Grab des Begrabenen“.

Unter diese Lieder ist auch ein reimloses Trinklied S. 140 nr. 75 gerathen. Angeschlossen hat Socin an sie ein paar längere ohne Metrum und Reim, welche aus dem Kurdischen übersetzt zu sein scheinen. Die Zusammenhänge dieser Poesie mit der kurdischen zu erforschen wäre von grossem Interesse. Noch scheint sie an manchen Orten zu blühen, aber wenn schon die einheimische Geistlichkeit ihr abhold sein mag (vgl. das Verwerfungsurtheil von Tômâ S. 156, 3), so wird das immer weiter vordringende europäische Wesen ihr gewiss noch weniger gedeihlich sein.

Socin's deutsche Uebersetzung leistet Alles, was man bei den zum Theil sehr dürftigen Hilfsmitteln und der grossen Schwierigkeit mancher Stücke verlangen kann. Er selbst giebt öfter an,

dass er diese oder jene Stelle nicht sicher verstehe. Ich habe auch noch hie und da kleine Zweifel, bin dann aber nur selten in der Lage, Richtigeres oder doch Wahrscheinlicheres zu geben. Ich erlaube mir hier, einige wenige solche Stellen kurz zu behandeln. — **ܕܪܕܐ** (von **ܕܪܐ**) heisst „stechen“, auch „anstacheln“; somit wird *bazbüzē* 4, 13 wohl nicht „zerstücken“, sondern „drauf los hacken“ oder drgl. bedeuten. — Sollte *bdēre* (mit einem Punct unter beiden *e*) 11, 7 nicht „in den Thälern“ (**ܕܪܐ**) sein: „die auf dem Gebirge, nämlich in den Thälern wohnen“? Allerdings befremdet die Schreibung **ܕܪܐ** mit **ܕ**, der das unten punctierte *e* (nahezu *ae*) entspricht, aber auch für **ܕܪܐ** passt diese nicht, und die Uebersetzung „bei den Klöstern“ giebt keinen befriedigenden Sinn, deckt auch nicht den Wortlaut, da **ܕ** nicht „bei“ ist. — *MZRJ* ist „leuchten“ (wohl von **ܫܪܐܝܝܬܐ**), also *alnē mazzirjānē* 51, 4 „leuchtende Augen“, nicht „stechende“. — *Bēri* 130, 1 ist wohl bloss „mein Brunnen“. — 130, 7 würde ich übersetzen „geh nicht in's Thal (kurd. **ܬܠܝ**) hinab“. — Der Schluss von nr. 85 S. 143 heisst m. E.: „nahm den Islām an und entsagte (eigentlich „bereute“) die Religion 'Isā's“, so dass in den letzten Worten kein Gegensatz zu dem läge, was eben vorher geht. — *Kūmmā dikfāne* 152, 20, 21. 153, 4, 5 bin ich geneigt, zu übersetzen „(achten gering) Alles, was da vergeht“, „alles Vergängliche“, so dass *kūmmā* zunächst für *kudma* (= **ܕܡܐ**) stände; sollte das nicht angehn, so würde ich eher eine kleine Textentstellung annehmen, als hier der wunderlichen Deutung des arabischen Uebersetzers folgen. — Namentlich in den kurzen Liedern bleibt noch gar Manches unsicher. Die türkischen Stellen (33, 4. 89, 11 ff. 103, 15. 107, 3 ff. 119, 13) scheinen mir alle wenigstens dem Wortlaut nach ganz verständlich. In dem, regelrecht im Metrum Sarf' - - - - | - - - - | - - - abgefassten, Liede 107, 3 ff. ist der erste Vers zu übersetzen „mein Leben möcht' ich hingeben für den Turban ¹⁾ auf deinem Haupte“ (**ܒܫܬܕܐ ܟܝ ܕܝܡܝܗ**). Der türkische Vocalismus scheint mir übrigens von diesen Syrern zum Theil grausam mishandelt zu werden.

Socin's Anmerkungen tragen zum Wort- und Sachverständniss sehr viel bei, wie das bei seiner Bekanntschaft mit Land und Leuten und seiner Belesenheit in der Reise- und verwandten Litteratur nicht anders zu erwarten ist.

1) S. Zenker s. v. **ܕܡܐ**.

Die Texte, sowohl die in syrischer, wie die in lateinischer Schrift, sind alle von Socin selbst autographiert, und zwar recht sauber und deutlich. Vorrede, Uebersetzung und Anmerkungen sind vortrefflich gedruckt. Das ganze Werk ist sehr gut ausgestattet, entsprechend seinem hohen inneren Werthe.

Zusatz: Schon in alten Zeiten gab das „Wachen“ zum Gedächtniss der Todten Veranlassung zu Orgien; s. Efr. graece II, 402. Dies stimmt zu dem, was oben über *ܝܘܠܐ* „Fest“ speciell „Todtenfest“ gesagt ist.

Strassburg i. E.
16./5. 82.

Th. Nöldeke.

The chronicle of Joshua the Stylite, composed in Syriac, A. D. 507, with a translation into English and notes by W. Wright. Edited for the Syndics of the University Press. Cambridge: at the University Press. 1882. (X und 84 und 92 S. in Oct.).

Der historische Werth der Chronik des Josua Stylites, den zuerst v. Gutschmid recht beleuchtet hat (Liter. Centralblatt 1876, 21. Oct.), ist mir bei vielfältigem Gebrauch immer deutlicher geworden. Ganz abgesehen von ihrer Bedeutung für die Culturgeschichte u. s. w., giebt sie uns die eigentliche Grundlage für die Geschichte des grossen Perserkrieges unter Kaiser Anastasius. Die andere gleichzeitige syrische Quelle, welche uns wesentlich oder ganz unverkürzt im 3. Bande von Land's *Anecdota* S. 201 ff. (vgl. Mai, *Nova Coll.* X, 336 ff.) vorliegt, bringt zwar manches Détail, welches bei Josua fehlt, beschränkt sich aber fast ganz auf die Ereignisse in Amid und dessen Umgegend, ist ungeschickt geschrieben und vernachlässigt die Chronologie. Letzteres gilt auch von Procop, *Pers.* 1, 3 ff., der übrigens so auffallend mit dieser Âmidenischen Quelle übereinstimmt, dass da ein literarischer Zusammenhang bestehen muss. Das Buch des Josua ist von Dionysius von Telmahrê vollständig in seine grosse Chronik aufgenommen; so ist es mittelbar auch eine der Quellen des Michael und des Barhebraeus geworden, welcher letztere wohl durch dieselben Vermittler und weiter durch Johannes von Ephesus, auch aus dem Amidener Einiges erhalten hat. Directe Benutzung des Josua finde ich ausserdem nur noch in dem kleinen *Chronicon Edessenum*.

Martin hatte das wichtige Buch nach einer Abschrift herausgegeben, welche er vor dem Abdruck nicht noch einmal hatte mit der, in der Vaticanischen Bibliothek befindlichen, Handschrift collationieren können; da war es kaum zu vermeiden, dass manche kleine Fehler mit unterliefen. Nun hat Guidi eine genaue Collation gemacht und sie mit gewohnter Zuvorkommenheit Wright zur

Verfügung gestellt. So konnte Wright eine weit correctere Ausgabe veranstalten. Allerdings ist die Handschrift nichts weniger als fehlerlos. Die Orthographie ist zum Theil ziemlich wild; so lässt der Schreiber die stummen **o** am Wortschluss oft weg und hängt dafür ein solches **o** zuweilen an, wo keins stehen sollte. Die seltsame Schreibung **طز** findet sich oft neben der richtigen **طز**. und einmal auch **طز**, 37, 10. So zweimal **طز** für **طز** 1, 3. 3, 19. Unter diesen Umständen darf man nichts darauf geben, dass der Copist den Namen der Stadt Nisibis, wenn ich mich nicht irre, nur einmal in gewöhnlicher Weise **طز** schreibt (40, 7), und einmal **طز** 89, 15, sonst immer **طز**. Seine Schreibweise **طز** für **طز** *Pêrôz* liesse sich vertheidigen, aber sein ganz ungehöriges **ز** in **طز** statt **طز** *Zâmâsp* beruht wohl nur auf einem Versehen. Stärkere Fehler sind übrigens nicht allzu zahlreich. Sehr wenig Werth haben die Correcturen eines Späteren, welcher sich u. A. darin gefallen hat, die fehlenden **o** anzuhängen und solche auch oft am unrechten Ort einzusetzen, z. B. bei manchen Formen der 3. pl. fem. Perf., wo gar keine Endung, oder nach späterem Gebrauch ein **و**, stehn müsste. Gleich auf S. 2 ist des Correctors **و** „und“ vor **طز** Z. 4 (Martin 2, 4) kaum nöthig und das vor **طز** Z. 5 (M. eb.) entschieden unrichtig; die ganze Stelle bedeutet: „sondern für alle zukünftigen Mönche deines Klosters willst du schriftliche Aufzeichnungen über unsre Unglückszeit besorgen“: **طز** ist in der Construction unmittelbar mit **طز** zu verbinden. Ein solches „und“ ist ferner zu streichen 42, 14 (M. 38, 15) vor **طز** — Sehr zu bedauern haben wir, dass die Schrift des Codex an manchen Stellen undeutlich geworden ist. Wright klagt namentlich darüber, dass das Ueberkleben schadhafter Stellen mit s. g. Pflanzenpapier Manches mehr oder weniger unleserlich gemacht hat. Die Unterscheidung des Ursprünglichen und der Correcturen scheint nicht überall leicht zu sein. Dagegen hat sich glücklicherweise herausgestellt, dass die nach der Randnote (von dem Corrector?) und danach von J. S. Assemani, Martin und uns Allen angenommene Lücke S. 75 bei Martin (84 Wright) nicht existiert. Wir haben die Schrift ganz vollständig. In Martin's Ausgabe findet sich S. 80, 4 allerdings noch eine durch Homoeoteleuton veranlasste Lücke, welche bei Wright 89, 9—12 ausgefüllt ist.

Wright hat sich die überflüssige Mühe erspart, die Abweichungen Martin's vom Text, welche gleich in der ersten Zeile

beginnen (𐤁𐤊 für 𐤁𐤊), anzugeben. Es wäre aber auch wohl kaum nöthig gewesen, die Abweichungen in den Auszügen bei Assemani anzuführen, welche theils auf Versehen beruhen, die man bei einem solchen Riesenwerke leicht verzeiht, theils darauf, dass derselbe die Orthographie aller Auszüge nach dem späteren Gebrauch normiert hat.

Ich darf mir wohl erlauben, zu constatieren, dass von den Textverbesserungen, welche ich in meiner Anzeige von Martin's Ausgabe Ztschr. DMG. XXX, 355 vorgeschlagen habe, zwei Drittel vollständig oder bis auf kleine orthographische oder sonst ganz unwichtige Verschiedenheiten durch die Handschrift bestätigt sind; darunter war allerdings manches Selbstverständliche. Bei wiederholter Lectüre habe ich noch einige weitere Verbesserungen gemacht, die, wie sich jetzt zeigt, mit der Handschrift übereinstimmen. Ebenso verhält es sich mit einigen vortrefflichen Verbesserungen, welche Wright vorgenommen hatte, z. B. 64, 9 (Wr. 71, 16)

𐤁𐤊 statt des von mir vorgeschlagenen 𐤁𐤊 für Martin's 𐤁𐤊.

Seine, durch die Handschrift bestätigte, Emendation 𐤁𐤊 27, 1 (Wr. 29, 13), war inzwischen auch von mir schon gemacht. Andre derartige Verbesserungen, welche die Lesart des Codex wiederherstellten, sind von Wright's ehemaligem Schüler Keith-Falconer und von Bensley vorgeschlagen. 𐤁𐤊 41 paen. (Wr. 46, 5)


hat Dr. Ernst Frenkel hergestellt, als wir zusammen den Josua lasen. Uebrigens hat schon Martin selbst eine Reihe Verbesserungen gegeben, welche mit dem handschriftlichen Befund übereinstimmen.



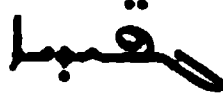
Eine Anzahl meiner Vorschläge halte ich der handschriftlichen Lesart gegenüber aufrecht. So 8, 13 (Wr. 8, 15) 𐤁𐤊; hier handelt es sich nicht, wie 41, 1 (Wr. 45, 6), für welche Stelle ich mit Unrecht Martin's Conjectur gebilligt hatte, um das Ausplündern einer Stadt, sondern um die Besitzergreifung; dass Josua wirklich geglaubt hätte, die Römer hätten Nisibis damals (unter Diocletian) erst erbaut (𐤁𐤊, wie die Handschrift hat), ist doch kaum anzunehmen. Andre Vorschläge von mir werden durch die Lesarten der Handschrift hinfällig. So 𐤁𐤊 26, 6 (Wr. 28, 14) für Martin's 𐤁𐤊 statt 𐤁𐤊 der Handschrift; das zu 𐤁𐤊 gehörige Verb 𐤁𐤊 wird grade wie hier auf Berge angewandt Isaac II, 316 v. 1362 (wie das Peal 𐤁𐤊 eb. 82 ult. 84, Z. 2). Richtiges setzt an die Stelle meiner Vorschläge z. B. Wright's 𐤁𐤊 (s. die Corrigenda S. X) 18, 3 (Wr. 19, 9) und Bensley's 𐤁𐤊 56, 14 (Wr. 62, 13).


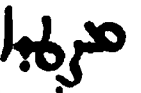
Mehrere Verbesserungen, die er nur in den Noten macht, hätte Wright gleich in den Text setzen können. So 33, 4 (M. 30, 3) ܐܘܢܐ ܕܥܝܢܐ; 64, 10 (M. 58, 2) ܐܘܢܐ statt ܐܘܢܐ. Sehr wahrscheinlich ist sein ܐܘܢܐ 50, 5 (M. 45, 9; ܐܘܢܐ hiesse „geflickt“). Unnötig scheinen mir dagegen die Vorschläge zu 44, 11 (M. 40, 7; wo ܐܘܢܐ genügt); 46, 16 (M. 42, 10; ܐܘܢܐ. s. meine Syr. Gramm. §. 118). Auch 14, 5 (M. 13, 11) kann unverändert bleiben; der Ausdruck braucht nicht genau wie an den andern Stellen zu sein, und ܐܘܢܐ hat ja auch sonst ܐܘܢܐ und ähnliche Wörter als Object bei sich, s. Payne-Smith s. v. — Obgleich die activen Participia Peal von med. ܐ in dieser Schrift öfter mit ܐ statt mit ܐ geschrieben sind, so ist doch ܐܘܢܐ 70, 4. 77, 12 (M. 63, 1. 69, 12) ganz in Ordnung; es ist das Adjectiv ܐܘܢܐ „der Krieg ist noch im Gange“, vgl. z. B. Gen. 45, 11 ܐܘܢܐ.

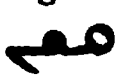
Zu einigen Stellen bringe ich wiederum bescheidene Besserungsvorschläge vor. Die Redensart ܐܘܢܐ ܐܘܢܐ (27, 10; M. 25, 4) „er ist im Kommen“ klingt mir kaum syrisch; in ܐܘܢܐ der Handschrift steckt wohl ܐܘܢܐ. Nach dem folgenden ܐ und vor ܐܘܢܐ ist vielleicht ein Wort ausgefallen. Ohne Weiteres ܐܘܢܐ ܐܘܢܐ lesen, wäre wohl zu gewaltsam. — Der unerklärliche ܐܘܢܐ 59, 3 (M. 53, 13) ist am Ende bloß ܐܘܢܐ 'Povqivos; vielleicht derselbe, welchen wir cap. 50 und 54 hatten. — 80, 17 (M. 72, 8) wird ܐܘܢܐ durch das früher von mir vorgeschlagene ܐܘܢܐ nicht wesentlich gebessert: ein Anklageverfahren stellten die wilden Soldaten gewiss nicht mit den Leuten auf der Strasse an; lies ܐܘܢܐ. Dadurch wird Wright's Emendation ܐܘܢܐ noch sichrer: sie zankten sich mit den Leuten und schimpften sie. — 85 ult. (M. 76, 17) möchte ich vorschlagen, für ܐܘܢܐ zu lesen ܐܘܢܐ (zunächst ܐܘܢܐ), das mit dem Vorhergehenden zu verbinden wäre: „und drängten, um zu ihnen hereinzukommen“. Uebrigens ist Z. 15 wohl ein Subject wie „[er und] seine Genossen“ ausgefallen; die handschriftlichen Plurale wären unerklärlich, wenn hier Romanus überall allein gemeint wäre; eines einzigen Mannes Schwert hätte die Soldaten auch schwerlich zurückgehalten.

Nicht mehr für ganz sicher halte ich jetzt Gutschmid's und meine Verbesserung ܐܘܢܐ 9, 16 (M. 9, 14), seitdem sich heraus-

gestellt hat, dass die Handschrift  hat. Dies könnten nämlich möglicherweise die von Ammian öfter genannten *Chionitae* sein. Freilich wissen wir nicht, wo diese wohnten. Waren sie wirklich, wie es nach Ammian 17, 5, 1 scheinen könnte, Nachbarn der Gélen, so sind sie allerdings hier bei Josua nicht zu suchen. Aber Ammian wusste selbst schwerlich Genaueres über die Wohnsitze dieser beiden Völker. Wenn er die *Chionitae* 16, 9, 4 neben den *Euseni* nennt, so könnten diese, in *Cuseni* verbessert, vielleicht grade die *Kûsân*¹⁾ sein. Die *Chionitae* waren wohl ein den *Kûsân* benachbarter Nomadenstamm; dass sie der iranischen Religion durchaus fern standen, zeigen die Leichengebräuche, welche Ammian schildert 19, 1, 10 — 2, 1. Die Chioniten mit den *Kûsân* zu identificieren, wäre übrigens auch dann noch nicht erlaubt, wenn die Lesart der Handschrift unzweifelhaft richtig wäre. Denn die römischen Unterthanen abendländischer wie syrischer Zungen haben über diese fernen Barbaren nur sehr verwirrte Vorstellungen gehabt. Weiss doch auch weder Josua cap. 9 (M. 10), noch der Amidener (Land III, 203) die „Hunnen“ am Oxus, mit welchen König Pêrôz kämpfte, von den wirklichen Hunnen (resp. Bulgaren) in den Tiefen Südeuropas zu sondern. Procop, der, ob aus wirklichem Interesse oder nur aus Nachahmung des Herodot, gern näher auf die Verhältnisse der verschiedenen Barbarenvölker eingeht, ertheilt uns dagegen über die östlichen „weissen“ Hunnen sehr gute Auskunft.

Ein unsicherer Völkername ist noch  17, 5 (M. 16, 4). Wright sagt, das Wort sei undeutlich geschrieben und könne vielleicht  gelesen werden. An „Germanen“ ist nun aber kaum zu denken. Dieser Name war den damaligen Byzantinern wohl nur aus gelehrter Erinnerung bekannt und wurde dann speciell von den Franken gebraucht (Procop, Vandal. 1, 3. Agathias 1, 2 u. s. w.), mit denen Anastasius nicht direct zu schaffen hatte. Auf Heruler und andre „germanische“ Völker, die ihm gelegentlich Noth gemacht haben, ward er kaum angewandt. Sollten in jenem undeutlichen Namen die *Gepiden* *Γίπαιδες* stecken, die etwa  zu schreiben wären?

Unsicher sind mir u. A. noch folgende Wörter:  9, 18 (M. 9, 15); vom Erwecken des Eifers und gar des religiösen Eifers kann wohl nicht die Rede sein. Man erwartet etwas wie „vorspiegeln“.  liegt den Schriftzügen nach ziemlich fern, wäre auch wohl ein zu starker Ausdruck und verlangte die weitere

1) Diese finde ich jetzt auch in dem gnostischen Hymnus in Wright's apocryphischen Apostelgeschichten 274, 15, wo die Kostbarkeiten der  [welche in Baktra wohnen] denen von Indien gegenübergestellt werden.

Veränderung von **ܡܕܢܐ** in **ܡܕܢܐ**. — Auch gegen **ܡܕܢܐ** 62, 11 (M. 56, 13) habe ich noch immer Bedenken. Es kann nach dem Zusammenhange bloss das „Drauflosgehen“ der Pferde sein (nicht das „Laufenlassen“, wozu **ܡܕܢܐ** kaum passte); den Sinn des ursprünglich natürlich mit ihm identischen **ܡܕܢܐ** hat syrisches **ܡܕܢܐ** aber meines Wissens nie. — Welches griechische Wort in **ܡܕܢܐ** 38, 5, 10 oder **ܡܕܢܐ** 38, 3 „Krankenhaus“ oder dergl. steckt, weiss ich nicht; an **ܡܕܢܐ** oder eine von vorn herein sehr unwahrscheinliche Nebenform **ܡܕܢܐ** (M. 34, 15, 17. 35, 2) darf man schwerlich denken. Das zum Hospital eingerichtete **ܡܕܢܐ** (**ἀγρός**) in der Edessenischen Chronik (Assem. I, 405) liegt eben ausserhalb der Stadt, ist „eine ländliche Ansiedlung“.

Dass Wright 21, 22 mit Recht wie Assemani **ܡܕܢܐ** „Mai“ und nicht wie Martin (20, 12) **ܡܕܢܐ** „März“ liest, zeigt die Congruenz von Monats- und Wochentag (22, 9): der 17. Mai 496 ist wirklich ein Freitag, und die von Martin angenommene chronologische Schwierigkeit existiert nicht. Dazu kommt, dass auch für das Jahr 499 der **ܡܕܢܐ** „Mai“ als Monat des Festes genannt ist 27, 17 (M. 25, 6). Dass ein solches Freudenfest grade in der Charwoche hätte gefeiert werden können, wie Martin meint, ist übrigens an sich undenkbar; den Umstand hätte Josua jedenfalls auch auf's Schärfste hervorgehoben.

Wright's Uebersetzung empfiehlt sich genügend durch den Namen des Uebersetzers. Schon dadurch, dass sie auf einem vielfach verbesserten Text beruht, muss sie manche Vorzüge gegenüber der Martin'schen aufweisen. Ich habe bei gelegentlicher Vergleichung nur einige Kleinigkeiten gefunden, hinsichtlich derer ich von Wright abweiche. So würde ich 62, 10 (M. 56, 11) **ܡܕܢܐ** aussprechen und übersetzen: „eine hohe Staubwelle“. — Urbicius ist 78, 19 (M. 70, 17) **ܡܕܢܐ** genannt; das ist zu unbestimmt mit „the emperor's minister“ wiedergegeben; es ist, wie es auch Martin nimmt, „der Eunuch des Kaisers“, vgl. **Οὐρβικίου τοῦ ἐτροπίου** Zonaras 14, 3. — **ܡܕܢܐ** 87, 11 (M. 78, 3) nehme ich

jetzt im Hinblick auf 1 Sam. 17, 35. Efr. III, 372 E. einfach als „kamen um“: „sie starben in ihren Betten, weil sie zuviel gegessen hatten“. — Was die Ausdrucksweise betrifft, möchte ich fragen, ob es wirklich nöthig war, für „Römer“, wie sich die Leute doch nun einmal, und nicht ohne Berechtigung, selbst nannten, in der Uebersetzung immer „Griechen“ zu setzen.

Zur sachlichen Erklärung der kleinen Schrift hatte Martin die historische Litteratur in umfassendster Weise herangezogen. Wright fasst sich in dieser Beziehung kürzer, giebt dafür aber manche

geographische Erläuterungen, wobei er kräftig unterstützt ward von G. Hoffmann, sicher „the best acquainted of living orientalisks with the geography of Mesopotamia and the adjacent countries“ (S. VII). Hoffmann hat auch den Plan von Edessa und nächster Umgebung skizziert, der dem Werke beigegeben ist. Wright selbst zeichnete die Uebersichtskarte (rough map) des Kriegsschauplatzes. — Ich bemerke hier, dass Wright besser gethan hätte, meine verfehlte Identification von *Āpadnā* cap. 57 (so wird ungefähr die richtige Form sein) mit *Fudain* am Chaboras ¹⁾ nicht zu erwähnen, nachdem Hoffmann erkannt hatte, dass es τὸ Ἀπαδνᾶς nahe bei Āmid Procop, Aed. 2, 4 ist. Dazu stimmt Mai, Nova Coll. X, 343 b 𐩣𐩪𐩣 (Land III, 211, entstellt 𐩣𐩪; aber die Nisba 𐩣𐩪𐩣 256, 17 mag zu demselben Ort gehören). Auch *Apadna* Not. dign. or. c. 34 ist wohl dasselbe. Ob es mit dem heutigen „Tell Ābād, NW von Kafr Ġôz im Târ ‘Abdîn“ identisch ist, wie Hoffmann anzunehmen geneigt ist, muss ich dahin gestellt sein lassen. — Die Benennung „Fluss der Meder“ für den Gallâb 57, 21 (S. 49 der Uebersetzung) beruht wohl auf einer falschen Localisierung von 2 Kgn. 17, 6, 18, 11 und gehört also in das Capitel: Nisibis = ציבא und ähnlichen Unsinn.

Sehr ansprechend ist Wright's Vermuthung, der Name, womit die Perser das verheerende Instrument der Vertheidiger von Āmid bezeichneten und den sich die Syrer als *tubbāhā* „Gemetzel“ zurecht legten (c. 53), sei das persische *tapāh* (תרפא, nicht תרפאה ist die echte Pehlevî-Form) „Ruin, Entzwei“, das damals vielleicht schon wie im Neupersischen *tabāh* gesprochen ward.

Ob es sich lohnt, wegen des Namen des gothischen Stabs-officiers 𐌹 (cap. 71) die altgermanischen Namensammlungen zu untersuchen, bezweifle ich fast. Ich vermuthete, es ist der in jener Zeit nicht seltne Name *Hellad(ios)*, der Land III, 189, 8 ebenso 𐌹 und 192, 27 𐌹𐌺 geschrieben wird (190, 21 steht falsch 𐌹𐌺 *Palladios*). Gothen mit „civilisierten“ Namen kommen damals wenigstens einzeln auch sonst vor. Der Ueberwinder des Illus (cap. 15 ff.), Johannes, ist ja nach Theophanes, Malalas und Euagrius ein „Skythe“ d. h. Gothe, und auch der Rebell Vitalianus, Sohn des Patricius (Patriciolus), Sohnes des Aspar, welcher bald als „Thraker“, bald als „Skythe“ bezeichnet wird, heisst Land III, 230, 15 schlechtweg ein „Goth“ ²⁾. — Bei dieser Gelegenheit möchte ich die Vermuthung aussprechen, dass der in unserm Buche genannte 𐌹𐌺𐌹 (27, 7. 37, 4) vielleicht nicht *Ἀημοσθένης*, sondern *Ἀημοσθένης* sei; die Formen verhielten sich zu einander, wie *Εὐρύχης* zu dem späteren *Εὐρύχιος*. Die Endung *ιος* wird bei

1) Dies ist aber wohl das Ἀπαδάνα Ptol. 5, 17 am Ende; vermuthlich auch das bei demselben vorher als Stadt am Euphrat verzeichnete Ἀπαδάνα.

2) Vgl. den Heruler Phanotheos Procop, Goth. 2, 13, 19. 22.

Eigennamen bekanntlich von den Syrern sehr oft ignoriert, nur selten aber $\eta\varsigma$ (und $o\varsigma$). Namen solcher Bildung auf $\iota o\varsigma$ sind in jener Zeit sehr beliebt. Nachweisen kann ich den Namen $\Delta\eta\mu o\varsigma$ - $\theta\epsilon\nu\iota o\varsigma$ allerdings nicht.

In der Aussprache der orientalischen Eigennamen stimme ich nicht immer hinsichtlich jeder Kleinigkeit mit Wright überein. So scheint mir seine Auffassung des ersten Vocals von $\omega\eta\iota o\varsigma$ als eines langen („*Ōrhâi* or *Ūrhâi*“) S. 1 der Uebersetzung kaum zulässig: es war gewiss *Orhâi*, später *Urhôî*. Auch haben wir keine genügende Veranlassung, anzunehmen, dass die alten Edessener den arabischen Namen *Abgar* أَبْجَر *Abgâr* mit *â* ausgesprochen hätten.

Die Seitenzahlen der Martin'schen Ausgabe hätten wohl am Rand notiert werden können, damit die Citate, welche auf jene gehen, möglichst leicht in der neuen Ausgabe aufzufinden wären. Auch Martin's Capitelzahlen hätten sich beibehalten lassen: allerdings musste Martin's 7. Capitel, das nur die Bemerkungen eines Copisten enthält, gestrichen werden, aber es würde ja nichts schaden, wenn auf cap. 6 jetzt gleich cap. 8 folgte, und ebenso konnte die irrthümliche Trennung von Martin's cap. 91 und 92 dadurch unschädlich gemacht werden, dass die Zahl 92 mitten in den Absatz hinein gesetzt wurde. Wer einmal Viertelstunden gebraucht hat, um ein Citat im Plinius zu finden oder auch nicht zu finden, weiss, wie unzweckmässig es ist, die Bezifferung der früheren Herausgeber abzuändern.

Dass Wright schon auf dem Titel das Jahr 507 als Abfassungszeit der Schrift bezeichnet hat, scheint mir, trotz der von Gut Schmid a. a. O. für eine spätere Abfassung angeführten Gründe, durchaus richtig zu sein. Grade der Schluss des Buches spricht dafür, dass die schreckliche Zeit, welche durch den Frieden vom Herbst 506 beendet ward, für ihn kaum noch vorüber gegangen ist und dass ihm eben dieser Friedensschluss frische Hoffnung auf eine glückliche Zukunft erweckt. Die etwas abfällige Bemerkung über Kaiser Anastasius am Anfang des letzten Capitels rührt nach einer sicher richtigen, alle Schwierigkeiten hebenden Annahme Wright's von einem Späteren her. Auch seine Vermuthung, dass hier Dionysius von Telmahré rede, ist sehr wahrscheinlich; noch besser werden wir das wohl beurtheilen können, wenn erst Guidi den Dionys wird herausgegeben haben. Den Hinweis darauf, dass sich Anastasius gegen sein Lebensende hin verkehrt betragen habe, möchte ich darauf beziehen, dass die sehr dyophysitische Gesinnung der europäischen Provinzen dem monophysitischen Fürsten gelegentlich diese oder jene Concession abpresste, welche seinen strengen Glaubensgenossen als Verleugnung der reinen Lehre erscheinen musste. Eine solche Beurtheilung von Zeitgenossen klingt noch in dem Bericht wieder, welchen des Barhebraeus arabische

Chronik (S. 148) von dem Aufruhr wegen der Worte ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμῶς giebt. Im Sinne des friedfertigen Josua, dem wir es mit Gutschmid besonders hoch anrechnen müssen, dass er mit keinem Wort die damaligen kirchlichen Zänkereien berührt, war ein solcher Tadel schwerlich.

Die in dem Buche angewandten syrischen Typen sind allerdings weder schön noch charakteristisch, aber sehr deutlich. Im Uebrigen sind Druck und Papier so vortrefflich, wie es das Werk verdient.

Strassburg i. E.
den 15. Juni 1882.

Th. Nöldke.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Herausgegeben von Dr. Bernhard Stade, ordentl. Prof. der Theologie zu Giessen. Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Erster Jahrgang. Giessen 1881. 364 pp. 8. Jahrgang 1882. Heft I. 176 pp. 8. (Preis des Bandes von je 2 Heften M. 10).

Das Bedürfniss nach einem eignen Organ für die wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments stammt nicht erst von gestern. Im vorigen Jahrhundert haben die „Orientalische und exegetische Bibliothek“ von Hirt (1772—79) und gleichzeitig die unter demselben Titel erschienene Bibliothek von J. D. Michaelis (1771—93) wesentlich der Wissenschaft des A. Test. gedient. Nicht minder gilt dies von Eichhorns „Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur“ (1787—1800), sowie von desselben „Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur“ (1777—86), zu welchem sich 1790—91 noch Paulus' „Neues Repertorium“ gesellte. Aber merkwürdig: während es fast alle diese Unternehmen (zum Theil gleichzeitig!) auf eine stattliche Bändezahl brachten, hatten ähnliche Versuche in unserem Jahrhundert fast immer mit der Ungunst des Publicums zu kämpfen. Ewalds „Jahrbücher der bibl. Wissenschaft“ (1849—65) waren eben kein Sammelwerk, sondern seine eigne Arbeit. Dagegen sind Zobels „Magazin für bibl. Interpretation“ (1805), das „Museum für bibl. und oriental. Liter.“ von Arnoldi, Lorsbach und Hartmann (1807), das „Biblisch exegetische Repertorium“ der beiden Rosenmüller (1822. 24) und Winers „Exegetische Studien“ (1827) sämmtlich in kürzester Frist — z. Th. schon nach dem ersten Heft — wieder eingegangen. Auch Merx' „Archiv für die wissenschaftliche Erforschung des A. Test.“ hat es trotz seines meist sehr gediegenen Inhalts 1867—72 nur auf 6 Hefte gebracht. Allerdings fehlte es deshalb nicht an Gelegenheit, wissenschaftliche Abhandlungen über Fragen der alttestam. Exegese und Kritik an den Mann zu bringen; eine ziemliche Reihe hervorragender Arbeiten dieser Art findet sich zerstreut in den Theol. Studien

und Kritiken, in der ZDMG., in Hilgenfelds Zeitschrift, den Jahrbüchern für deutsche Theologie, in Rudelbach-Guerickes Zeitschrift u. a. m. Aber nur wenige sind in der Lage, alle diese Zeitschriften selbst zu halten, dagegen oft in der Lage, einen einzelnen Band gerade dann nicht erlangen zu können, wenn sie seiner recht nöthig bedürfen. Dazu kommt, dass sich die theologischen Zeitschriften naturgemäss dagegen sträuben, auch solchen Arbeiten, die nur einem sehr kleinen Theile ihrer Leser verständlich und von Interesse sein können, ihre Spalten zu öffnen. Ein Organ für die streng-wissenschaftliche Detailarbeit, welches zugleich die weiten Grenzgebiete der semitischen Philologie u. s. w. in seinen Bereich zieht, bleibt somit nach wie vor ein unabweisbares Bedürfniss für den alttestamentlichen Exegeten. Die von Prof. B. Stade 1881 begründete „Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft“ ist ein erneuter Versuch, diesem Bedürfniss abzuhelpfen. Was der Herausgeber anstrebt, hat er seiner Zeit den Fachgenossen in einem besonderen Prospect dargelegt: einen Sprechsaal für alle Richtungen unter der Voraussetzung, dass die Formen wissenschaftlicher Discussion eingehalten werden; Ausdehnung des Inhalts auf den gesamten Bereich des Semitismus, soweit dessen Ergebnisse irgend der wissenschaftlichen Erforschung des A. Test. zu Gute kommen; keine Recensionen, dafür aber am Schlusse jedes Halbbandes umfassende bibliographische Uebersichten; „die Verantwortung für den Inhalt der aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil bemerkt ist, allein die Verfasser derselben“. Die Unterstützung der deutschen morgenländischen Gesellschaft wird hoffentlich dazu beitragen, das Unternehmen rasch auf eigene Füße zu stellen; die rasche Folge der bisher erschienenen drei Halbbände bürgt für eine energische Redaction. Ueber den Inhalt derselben versucht das nachfolgende Referat die Leser der ZDMG. in Kürze zu orientiren.

An der Spitze des ersten Bandes (S. 1—96) steht eine „kritische Studie“ des Herausgebers über den Deuterozacharja. Dieselbe geht von der Ueberzeugung aus, dass „unter den im A. Test. befindlichen nachexilischen Schriftstücken nichthistorischen Charakters keines die nachexilische Entstehung so deutlich verrathe“, als eben Zacharja 9—14. Namentlich sei Hengstenbergs Nachweis der Abhängigkeit des Deuterozacharja von Jeremia und Ezechiel niemals widerlegt worden; somit befinde sich die landläufige Kritik mit ihrer Verlegung des Deuterozacharja in vorexilische Zeit in gründlichem Irrthum. Als Normen der Beurtheilung sind nach S. 5 ff. folgende Sätze festzuhalten: 1) eine Weissagung kann nur einerlei Sinn haben; 2) die Frage nach dem Eintreffen der Weissagung ist zunächst ganz auszuschliessen; 3) jeder Ausspruch über die Zukunft ist bedingter Natur. Neben den im Kanon enthaltenen prophetischen Stücken, die eine im ganzen geradlinig verlaufende Entwicklung der prophet. Bewegung darstellen, gab es noch anders-

artige Stücke, über die uns nur indirecte Zeugnisse erhalten sind. Für die Weiterüberlieferung eines prophet. Schriftstückes war sicher von jeher die Frage mit entscheidend, ob dasselbe seine Erfüllung gefunden habe oder nicht. Oefters jedoch stritt das Gewicht eines prophetischen Namens gegen die aus der Nichterfüllung der Weissagung zu entnehmenden Gründe; in solchem Falle konnte, wie bes. Zach. 6, 9—15 lehre, noch durch Ueberarbeitung abgeholfen werden, um den geradlinigen Verlauf der Entwicklung zu wahren. Das Zeitalter der einzelnen Schriften wird somit nach der Stellung zu bemessen sein, welche sie in jener Entwicklung einnehmen. Dabei wird sich naturgemäss gegen das Ende der Bewegung hin die Abhängigkeit von den Vorgängern steigern. Finden sich in einem Stücke Gedanken in Isolirung, die anderwärts in enger Verknüpfung mit dem übrigen Gedankeninhalte auftreten, so werden sie in den meisten Fällen entlehnt sein. — Auf Grund dieser allgemeinen Erwägungen, die wir hier nur in dürftigen Umrissen mittheilen konnten, giebt der Verf. S. 14 ff. zunächst eine „Analyse des Inhaltes von Zach. c. 9—14“. Die Ueberschrift 12, 1 sei dem Verf. fremd und erst von einem Späteren der Ueberschrift 9, 1 nachgebildet. Letztere gehöre ursprünglich zu dem ganzen Schriftstück c. 9—14. Nach 9, 13 handelt es sich um einen Kampf der Söhne Zions gegen die „Söhne der Griechen“ (Javan). Der zeitliche Verlauf von c. 9 und 10 ist folgendermassen zu denken: Einnahme des ganzen Landes, das Israel einst besass, nebst Aramäa und der phönizisch-philistäischen Küste durch ein von Gott gesendetes Kriegsheer (9, 1—8); Befreiung Judas von seinen Oberen und Einsetzung einer neuen Obrigkeit, unter deren Führung Juda seine heidnischen Feinde überwindet (10, 3—6); Heimführung des im Exil wunderbar gemehrten Ephraim in sein früheres Land; Demüthigung von Assur und Aegypten (10, 6—12); endgültige Besiegung der Weltmacht (9, 13 ff.), Befreiung aller gefangenen Glieder des Bundesvolkes (9, 11. 12); Einzug des siegreichen Messias-königs in Jerusalem und Anbruch des messianischen Friedensreiches [9, 9. 10]. Mit c. 11 setzt eine Weissagung von wesentlich anderem Inhalte ein, die sich, wie schon Ewald richtig gesehen, in 13, 7—9 fortsetzt; nicht minder bildet 12, 1 — 13, 6 eine zusammenhängende Weissagung. Dagegen bietet c. 14 eine Dublette zu 12, 1—14. 13, 1—6. Die Beschreibung des Oelbergs (14, 4) als östlich von Jerusalem gelegen lehrt, dass der Deuterozacharja kein Jerusalemite war; dagegen deutet die Rolle, welche die Judäer 12, 7 ff. u. a. spielen, auf einen Judäer vom Lande.

Ein zweiter Abschnitt (S. 41 ff.) untersucht das Verhältniss, in welchem der Inhalt Deuterozacharja's zu der übrigen alttest. Weissagung stehe. Hier wird zunächst für c. 9 und 10 die These aufgestellt: der gesammte Habitus dieser Weissagung ist im Allgemeinen nachezechielisch, im Besondern nachexilisch. Die grosse Rolle, welche die Heimführung Ephraims spielt, war erst möglich.

als nach der Deportation Judas das gleiche Unglück die entfremdeten Glieder des Volkes wieder vereint hatte; die Idee eines Sieges über die Heiden nach Wiederherstellung des gesamten Bundesvolkes ist erst mit Ezechiel aufgetreten. Da nun aber Juda (nicht noch, sondern bereits) wieder im Lande sitzt, so kann das Stück eben erst nach dem Exil entstanden sein. Weiter aber lehrt die Analyse von c. 9 und 10, dass sie „im Gedanken und noch weit mehr im Ausdruck fast Vers für Vers von älteren Propheten abhängig“ sind; in der That werden S. 47 ff. von dem Verf. fast zu jedem Verse der beiden Kapitel mehr oder weniger plausible Vorlagen aus den älteren Propheten beigebracht und die Art ihrer Benutzung, resp. Umbiegung erörtert. Als dem Deuterozacharja eigenthümliche Erwartungen ergeben sich schliesslich nach S. 90 folgende: die noch unerfüllten älteren prophetischen Weissagungen werde Gott jetzt erfüllen (daher die beständige Anknüpfung an die alten Weissagungen); mit ihrer Erfüllung tritt das Ende der Prophetie ein, da es ihrer dann nicht mehr bedarf. Zu den alten Weissagungen aber gehört die Zurückführung und Wiedervereinigung Judas und Ephraims unter einem gerechten Davididen, nach Ezechiel sodann ein nochmaliger Ansturm der Heidenwelt und die Besiegung derselben. Nun ist zwar Juda bereits zurückgekehrt, aber die Zustände in der heiligen Stadt entsprechen noch keineswegs den göttlichen Verheissungen. Noch weniger ist die Wiederherstellung des Reichs in den alten idealen Grenzen erfolgt. Doch eben jetzt scheint es, dass sich die Erfüllung der noch ausstehenden Verheissungen im Zusammenhang mit einem von Nordosten her zu erwartenden Kriegssturm vollziehen soll. Dies der wesentliche Inhalt von c. 9. 10. „Alles andere, was wir 11—14 lesen, verhält sich zu 9—10 wie der Theil zum Ganzen und findet in dem Gesamtbilde c. 9. 10 irgendwo seinen Platz.“

In der Fortsetzung (Jahrg. 1882, S. 151—172) erörtert der Verfasser: II. „die aus der innerjüdischen Geschichte zu entnehmenden Gründe“; diese sind: die Ansichten des DZ über das Haus Davids und das Haus Levi; seine Stellung zu den herrschenden Kreisen, der Zweck und die Art seiner Arbeit; seine Stellung zur zeitgenössischen Werthschätzung Jerusalems; seine Vorstellungen vom Reiche Gottes und der Bekehrung der Heiden. Ergebnisse: Neben Jerusalem besteht die Gemeinde der im Lande wohnenden Jahveverehrer nur aus Juda. Gott veranlasst es eigens, dass die Judäer Jerusalem retten, damit der Hochmuth Jerusalems gedemüthigt werde. In Jerusalem bilden die leitenden Kreise das Haus David und das Haus Levi. Einen König giebt es nicht, doch wird er zur Beseitigung der Fremdherrschaft aus dem Hause Davids erwartet — kurz überall Voraussetzungen, wie sie nur aus den Zuständen der nachexilischen Zeit verständlich sind. — DZ ist nicht Prophet, sondern Schriftgelehrter, der das deutliche Gefühl hat, dass die Prophetie erloschen ist. Die Periode, welche die Herr-

schaft des Gesetzes im Volksleben durchführte, liegt bereits hinter ihm; wird doch sogar den Heiden die Wallfahrt zum Tempel auferlegt. Auf die Zeiten nach Ezra führt auch der Gegensatz von Jerusalem zu Juda, während noch bei Jeremia Jerusalem dem Lande coordinirt erscheint. — Die Vorstellung vom Reiche Gottes endlich lässt die Jahveverehrung die ganze Erde umspannen und alle Verhältnisse auf Grund der Heiligherrschaft gemodelt werden. Dies setze Reflexionen voraus, wie sie erst in nachexilischer Zeit möglich und erst in hellenistischer vorhanden gewesen seien. — Der Schluss der Abhandlung steht noch aus; ein abschliessendes Urtheil über das Ganze ist daher noch nicht möglich. Nur soviel glauben wir schon jetzt behaupten zu dürfen, dass die Ansetzung von Cap. 9—11 im 8. Jahrh. schwerlich noch Vertheidiger finden wird.

Kehren wir nach dieser Digression in den zweiten Jahrgang zu Heft I des ersten Jahrgangs zurück, so folgen dort zunächst (S. 97—105) Bemerkungen von J. Hollenberg „zur Textkritik des Buches Josua und des Buches der Richter“ (auf Grund der LXX); von Interesse ist bes. die Bemerkung S. 101: „Die Uebersetzung des B. d. Richter ist im Unterschiede von der des B. Josua streng wörtlich, so dass man auch in Kleinigkeiten sichere Schlüsse auf ihr Original machen kann.“ S. 105 ff. giebt F. Baethgen „Nachricht von einer unbekannten Handschrift des Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi“, nämlich das Codex 4^o No. 92 der Hamburger Stadtbibliothek, welcher auf 1219 Seiten das A. und N. Test. nebst den Apokryphen und dem Onomasticon enthält und dem trefflichen Codex sancti Galli 19 nahe verwandt ist, welchen de Lagarde ans Licht zog und als Cod. G seiner Recognition zu Grunde legte. Baethgen bezeichnet den Hamburger Codex mit *I*. — S. 112 ff. bespricht B. Stade unter der Ueberschrift „Lea und Rahel“ die geschichtliche Bedeutung dieser Namen. Seien die 12 Söhne Jakobs heroes eponymi, abgeleitet aus den zu einer bestimmten Zeit vorhandenen Stämmen, so komme wohl in der Zutheilung zu Lea oder Rahel lediglich zum Ausdruck, ob der betreffende Theil früher oder später in das Westjordanland gekommen sei. Die Stellung Judas und der Josephskinder lehre, dass die Sage von den Jakobskindern erst nach der Theilung des Reichs die Gestalt erhalten haben könne, in welcher sie uns vorliegt. Auch Lea und Rahel werden als einstige Stammnamen gedeutet werden müssen. Denn nach dem genealogischen Sprachgebrauch bedeutet eine Heirath eine Verschmelzung zweier Stämme. Als Frau erscheint dabei der schwächere, in einen stärkeren Stamm aufgehende Bestandtheil; wenn immerhin berühmt und ansehnlich, als Frau, andernfalls als Kebse. Sind nun die in historischer Zeit bereits verschollenen oder nur in Trümmern vorhandenen Ruben, Simeon, Levi die ältesten der JakobsKinder, so werden die Mütter aller als vor ihnen verschollene Unterstämme des Hauses Jakob zu betrachten sein. Auch sonst seien Thiernamen vorzugsweise Namen von Unterstämmen

(לִילְפָה Wildkuh; לִילְפָה Schaf). Natürlich seien darnach auch Zilpa und Bilha Namen verschollener Stämme. Der Verf. wird es uns nicht verübeln, wenn wir zu allen diesen Hypothesen vorläufig noch ein Fragezeichen setzen. — Die nun (S. 117 ff.) folgende „Kritik der Berichte über die Eroberung Palästinas“ (Num. 20, 14 — Jud. 2, 5) von Ed. Meyer erstreckt sich nur auf die Analyse von JE (dem Jehovisten Wellhausens), indem Q als nachexilisch bei Seite zu lassen sei. — Der Völkernamen „Amoriter“ gehöre ausschliesslich E an, wie „Kananäer“ ausschliesslich dem Jahvisten; beide Namen decken sich nach Begriff und Umfang vollständig als Bezeichnung der gesamten vorisraelitischen Bevölkerung Palästinas. Im Josua (E) durchgängig nur der Name אֲמֹרִי. Auch in den Hieroglyphen finde sich Kanana und Amār, letzteres immer als Name für Land und Bevölkerung von Kanaan im weitesten Sinn. — Der Bericht vom Arnon als der Grenze der Amoriter will die Zustände der späteren Zeit erklären und rechtfertigen; daher werde Edom umgangen, von Moab und Ammon möglichst wenig geredet. Num. 21, 26 sei eine Interpolation zur Hebung der geographischen Schwierigkeiten; in Wahrheit sei Sichon König von Moab, der zu Hesbon residirt, und das Lied V. 27 ff. beziehe sich auf die langwierigen Kämpfe, die Nordisrael mit Moab geführt und aus denen wir die Mesaepisode näher kennen; dafür spreche auch die Beziehung der Verse auf Moab Jer. 48, 45 ff. Auch Josua 10, 13 sei willkürlich auf Josua bezogen. Die Bileamsgeschichte habe E dem bei weitem älteren J entlehnt; letzterem gehöre sicher Num. 21, 1—3 (Dublette dazu Num. 14, 39—45), dagegen weiss er nichts von Josua. In Jud. I gehört J an V. 1 b. 2—4. 6. 7 a. 9. 20. 11—17. 19. 21—33, „eine durchaus einheitliche . . . Darstellung, die an histor. Werth alles, was im Hexateuch erzählt wird, weit übertrifft und geradezu den Ausgangspunkt der jüd. Geschichte bildet.“ S. 141 kommt der Verf. zu dem Resultat: dem Jahvisten (J) fehlen eigentlich sagenhafte Bestandtheile und ausführliche Erzählungen so gut, wie ganz; seine Geschichte enthält lediglich (?) eine Schilderung der zu Anfang der Königszeit bestehenden Zustände, d. h. mit anderen Worten: eine Tradition über die Geschichte der Eroberung giebt es nicht. . . . Nur ein Punkt ist seinem Kerne nach historisch: der Uebergang über den Jordan bei Jericho und die Eroberung dieser Stadt an erster Stelle. Uebrigens aber hat E, der schon stark unter dem Einfluss eines theologischen Systems steht, nur wenig neues Material zu dem jahvistischen hinzugefügt, so den Ephraimiten Josua als Gegenstück zu Kaleb (beide wohl ursprünglich Stammnamen), die Einführung der Beschneidung und vielleicht die Erzählung von den Gibeoniten.

In einem „Nachwort“ (S. 146 ff.) erklärt Stade, dass er die Resultate Meyer's über J und E für unumstösslich halte, nur dass wohl auch die Sagen von der Eroberung Jericho's und Ai's Uebersetzung der Erinnerungen seien, die sich eigentlich auf die Fest-

setzung josephidischer Clans südlich vom alten Gebiete Joseph's bezogen, welche Festsetzung zur Bildung des Stammes Benjamin führte. Dabei könne der Clan Josua sehr wohl eine besondere Rolle gespielt haben u. s. w. Jedenfalls stehe fest, dass die ersten Schaaren der Hebräer auf-friedlichem Wege, durch Vertrag mit den kanaanitischen Ureinwohnern in den Besitz westjordanischen Landes gekommen sein werden . . . auf kriegerischem Wege in erheblichem Masse sicher erst in der Königszeit. — Der Raum verbietet uns, auf die Beweisgründe (S. 149) näher einzutreten. Nur die Frage möchten wir hier aufwerfen: wenn „erst bei den Kämpfen, welche die Hebräer in Kanaan geführt haben, . . . die ältesten historischen Erinnerungen des Volkes“ beginnen (so Meyer S. 145 f.), kann man dann noch mit Stade (S. 150) von „seiner vom Sinai stammenden Religion“ reden? Und wenn man es in der That kann, so werden wohl neben jenen „ältesten historischen Erinnerungen“ noch einige andere aus vorkanaanitischer Zeit ihren Platz behaupten. S. 150 ff. und Jahrgang 1882, S. 73—94 macht A. Harkavy „Mittheilungen aus Petersburger Handschriften“ (und zwar aus der zweiten, 1876 erworbenen, Sammlung des Karäers Firkowitsch); dieselben erstrecken sich auf exegetische und sprachwissenschaftliche Werke rabbinischer und karäischer Autoren. Von Interesse sind dabei bes. die Fragmente von Saadja's Pentateuchkommentar und ein grösseres Fragment von desselben arab. und hebräischer Vorrede zu seinem ספר אגרון (im Eingang der hebr. Vorrede punktirt Harkavy ס' אגרון „Sammelbuch“). In der Fortsetzung (Jahrg. 1882, S. 77 ff.) wird zuerst der arab. Text, dann der hebräische (vocalisirt) je mit untergedruckter deutscher Uebersetzung mitgetheilt. Darnach war das 912 n. Chr. angelegte ס' א' ein Lexikon, dessen erster Theil alphabetisch angeordnet war, während der zweite alle Reimwörter auf א, ב etc. aufzählte; einige Jahre später fügte Saadja eine Art Poetik bei.

Den Schluss des 1. Hefts von 1881 bilden nach einer Mittheilung von G. Hoffmann „Zur Geschichte des syrischen Bibeltextes“ (betrifft eine Glosse des Codex Huntingdonianus in Bar Bahlul's Lexikon über zwei Traditoren des Bibeltextes in der Stadt Rēs'ainā) die „Bemerkungen über das Buch Micha“ von B. Stade. Dieselben bezwecken den Nachweis, dass dem Propheten Micha des 8. Jahrh. nur Cap. 1—3 angehören (ausser 2, 12. 13, welche Verse frühestens aus dem Exile stammen); dagegen gehören Cap. 6, 1—7, 6 der Periode Manasses und Cap. 4, 1—4. 11 14. 5, 1—3. 6—14 einem Epigonen aus der Zeit nach dem Exile an, der nach 3, 12 die Lichtseite der Weissagung vermisste und den Anstoss durch Ergänzung hob. Ein noch späterer Schriftsteller nahm mit dem so entstandenen Buch, das er für ein Werk Micha's hielt, eine abermalige Umarbeitung vor. Durch Einschaltung neuer Weissagungen glich er sie mit dem Geschichtsverlauf und der Entwicklung der Weissagung aus. Als Resultat seiner

Untersuchung hebt St. (S. 171) die Sätze hervor: In der Geschichte der Entwicklung der messianischen Idee hat Micha von Moreschet künftig keine Rolle mehr zu spielen. Die Sammlung und Canonisirung des Prophetencanons ist zeitlich um über ein Jahrhundert später zu setzen, als die Canonisirung der Thora; . . . sie ist nach bestimmten Principien veranstaltet worden, um deren willen einzelne Reste der prophetischen Vergangenheit einer Umarbeitung oder doch Bearbeitung unterworfen wurden. Dies ist indes weder von einer Hand noch auf einmal geschehen. — Referent muss bekennen, dass ihn die unleugbar scharfsinnigen Aufstellungen des Verf. in den meisten Punkten nicht zu überzeugen vermochten. Das Fundament der Prophetenkritik des Verf. ist deutlich der in der Studie über Deuterozacharja (S. 7) aufgestellte Grundsatz: „Die uns im Canon enthaltenen prophetischen Stücke stellen eine im Ganzen geradlinig verlaufende Entwicklung der prophetischen Bewegung dar“ etc. Wesentlich nach diesem Grundsatz stellt der Verf. fest, was ein vorexilischer Prophet sagen konnte und was nicht; nach demselben Grundsatz wird dann weiter bewiesen, wann und von welchem Standpunkt die älteren Vorlagen interpolirt und ergänzt worden sind. Da sind wir nun begierig, zu sehen, was noch alles aus den bisher anerkannten Stücken herausgeworfen werden wird, um die „Geradlinigkeit“ herzustellen. Und nicht minder sind wir begierig, zu erfahren, warum die nachexilischen Recensenten des Prophetencanons so wenig consequent verfahren, dass sie doch auch so vieles aufnahmen, was der „Ausgleichung mit dem Geschichtsverlauf und der Entwicklung der Weissagung“ gar sehr bedurft hätte. Sobald man aber diese beiden Voraussetzungen, die Geradlinigkeit und den weitgehenden Einfluss bestimmter Principien auf die Sammlung des Prophetencanons, auf das richtige Mass zurückführt, wird sich nothwendig Vieles in anderem Lichte darstellen, als es nach St. den Anschein hat.

Der grössere Theil des zweiten Heftes vom 1. Jahrgang ist mit zwei Abhandlungen F. Giesebrechts ausgefüllt. Die erste „Zur Hexateuchkritik“ untersucht den „Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten“. Gemeint ist die früher sogen. Grundschrift und der Titel daher irreführend; da der sogen. Pristercodex den Gottesnamen Elohim constant nur bis Ex. 6, 2 braucht, so wird man beim „hexateuchischen“ Elohisten eher an die Quelle denken, die den einen Bestandtheil von JE bildet; wir ersetzen daher im Folgenden den Namen Elohisten durch PC (Priestercodex). Das Problem, zu dessen Lösung Ryssel trotz unleugbarer Missgriffe in der Methode der Untersuchung schon einen achtungswerthen Beitrag geleistet habe, wird von dem Verf. dahin formulirt: gestattet oder verbietet die Sprache des PC, seine Entstehung in die Zeit von 620—450 zu verlegen? (S. 182 wird sogar innerhalb 700 bis 450 Spielraum gelassen.) Unter den Kriterien stehe das lexicakische obenan und hier vor allem will der Verf. die Arbeit

Ryssels ergänzen. Zu diesem Behufe wird S. 188 197 eine Tabelle in 7 Columnen vorgeführt; die erste enthält den charakteristischen Wortschatz des PC in alphabetischer Reihenfolge, die übrigen den Nachweis, ob und wie oft das betr. Wort vorkomme: in der I. Periode (bis 700), 700—600, exilisch, beim Hexateuchredactor, nachexilisch, im Aramäischen. Das Resultat dieser Vergleichung ist nach S. 202 ff.: von den charakteristischen Vocabeln des PC finden sich in der alten Literatur (bis ca. 700) höchstens 28; von den bezügl. Stellen kommen 12 auf Jesaja, Micha, Hosea, Amos; diesen stehen gegenüber 58 Stellen des Jeremia incl. Klagel., 29 im Deuter., 72 im Deuterojesaja, 192 im Ezechiel; in Hiob und Prov. etwas über 80 (wobei indess im Hiob ca. 30 Mal schaddaj eingerechnet ist), in Esther, Ezra, Neh., Chron. 229 Stellen. Von den älteren Geschichtsbüchern bieten: Richter 11, Sam. 6, Könige 31 Stellen mit PC-Vocabeln, wobei indess zu beachten, dass 1. Kön. 17—2 Kön. 10, in welchen Capiteln so gut wie kein redactioneller Einfluss stattgefunden hat, gar keine PC-Vocabeln aufweisen. S. 220 ff. erörtert der Verf. sodann im Einzelnen I. das Lexicon des PC und zwar 1) Aramaismen. 2) echt hebräische Wörter (höchst instructiv ist hier der Nachweis, wie gewisse althebräische Vocabeln im PC constant durch andere ersetzt sind, z. B. *riggēl*, kundschaften, durch *tūr* etc.); II. Ausserlexikalisches (Suffix *hu* am Nomen; *anī* ich für das alte *anokhi*, Umschreibung des Verbalsuffixes etc.); III. Verhältniss des PC zu Ezechiel. — Dass sich an Einzelheiten der Tabelle und der aus ihr gezogenen Consequenzen vielfach herumäkeln liesse, ist kein Zweifel. Man kann einwenden, dass die vereinzelt vorkommenden Wörter für die Statistik nicht in Betracht kommen; die Columnne „Hexateuchredactor“ beruht z. Th. auf streitigen Annahmen; unter den angeblichen Aramaismen dürften sich verschiedene althebräische, nachmals aus der Prosa verschwundene Ausdrücke befinden u. s. w. Aber man mag nun im Einzelnen herunterhandeln, so viel man will, immer bleibt doch eine solche Masse zweifelloser Thatsachen, dass man einräumen muss: der Sprachgebrauch des PC bewegt sich in der Hauptsache in derselben Sphäre, wie Ezech., Jesaja II und die nachexilischen Propheten und Geschichtsbücher (ein Resultat, das beiläufig auch in Ryssels Untersuchung trotz der ganz andersartigen Gruppierung des Materials mit Händen zu greifen ist). Nach alledem steht Referent nicht an, die Untersuchung Giesebrechts als einen sehr wichtigen und dankenswerthen Beitrag zur Lösung der pentateuchkritischen Fragen zu bezeichnen. Den Bestreitern der Reuss-Grafschen Hypothese liegt es nun ob, den Gegenbeweis anzutreten; durch blosse sittliche Entrüstung und den Vorwurf „naturalistischer“ Kritik lassen sich so brutale Thatsachen, wie sie Giesebrechts Untersuchung aufzeigt, nicht aus der Welt schaffen.

Die zweite Abhandlung Giesebrechts (S. 276—332) betrifft die Abfassungszeit der Psalmen. Der Verf. untersucht zuerst

das 4. und 5. Buch und gelangt (meist auf Grund von Aramaismen) zu dem Resultat, es sei „in hohem Grade unwahrscheinlich“, dass sich in beiden Büchern ein vorexilisches Lied befinde; dasselbe Resultat ergibt sich schliesslich auch für sämtliche Psalmen des 2. und 3. Buches. Der Beweis wird allerdings meist nur summarisch geführt und ist dem Referenten vielfach (z. B. bei Ps. 45!) sehr wenig stringent erschienen.

Unter dem Titel „Zur Psalmenerklärung“ giebt sodann J. Derenbourg Bemerkungen zu Ps. 16, 1—4; 74, 11; 122, 2 f.; der Aufsatz „Lexikalisches“ von G. Hoffmann bespricht auf Grund eines latein. Fragments aus Epiphan. de XII gemmis die Ausdrücke כִּתְּבָה לִיבֹנָאָה und כִּתְּבָה דִּעָךְ; ersteres sei wohl Münzschrift (von דִּעָךְ Münzstempel?), letzteres gehe auf die Stadt *Lebona* Richt. 21, 19 (jetzt *Lubbān*), woselbst sich wohl eine namhafte samaritanische Schule befunden habe. Die Fortsetzung dieser Abhandlung in Jahrgang II, S. 53—72 enthält eine höchst gründliche Erörterung der Wörter לִיבֹנָאָה und מִלְּכָן, auf die wir hier nicht weiter eintreten können.

Den Schluss des ersten Jahrgangs bilden noch vier Aufsätze von Stade: 1) Zur Entstehungsgeschichte des vorderdeuteronomischen Richterbuchs. Darnach beruhen die deuteronomistischen Einleitungen 2, 6 ff. und 10, 6 ff. auf bereits vorgefundenen kürzeren Ueberleitungen, welche aus dem Werke des jehovistischen Redactors von J und E herrühren. Der Grundstock von 10, 6—16 stamme aus E, nur dass uns die Fortsetzung dazu von E nicht erhalten sei; voran ging bei E 3, 13 ff. Stamme nun 1, 1—2, 5 aus J, so liege also auch dem Richterbuch eine jehovistische Bearbeitung von J und E zu Grunde. Der theologische Pragmatismus des Richterbuchs stamme im letzten Grunde aus E; auch hier bewahrheite sich wieder, dass E viel jünger sei, als J. Die Sage von Ehud stehe gänzlich auf gleichem Niveau mit der von Josua; beide seien völlig unhistorisch. Ehud sei, wie Josua, ursprünglich Name eines Clans, vergl. 1 Chron. 7, 10. 8, 6. — 2) Zur phönicischen Epigraphik (betrifft Schröders „phönicische Miscellen“ in ZDMG. 34, 675 und 35, 424 ff.; Erwähnung verdient besonders der Protest Stade's gegen die Einmischung der Aschera in Cit. 51, Zeile 3. Dieselbe sei aus dem semitischen Pantheon zu entlassen, da sie in Wahrheit nur ein hl. Baum oder Pfahl als Zubehör der Altäre sowohl Baals, als Jahwe's gewesen sei. — 3) IEVE ἰδωνάει. Diese Worte finden sich als Scholion (zu *Iaw*) im Cod. Paris. Graecus CLXXIV zu Justins Cohort. ad Gentiles 9; Stade hält für wahrscheinlich, dass diese sonst nicht zu belegende Transcription des Tetragramms einer blossen Vermuthung entsprungen sei. Dies veranlasste Delitzsch zu einer brieflichen Mittheilung an Stade, welche im Jahrgang 1882 der Stade'schen Zeitschrift, S. 173 f., abgedruckt ist. Darnach findet sich die Schreibung Jeve auch in dem Apokalypsecommentar des Joachim de Floris unter Berufung

auf hebräische Tradition. Delitzsch bemerkt dazu, dass die Lesung יְהוָה (יְהוֹה) allem Anschein nach von R. Samuel ben Meir zu Ex. 3, 15 vertreten werde. — 4) „Wie entstanden die genealogischen Sagen über den Ursprung der Hebräer?“ Aus der Beantwortung dieser Frage durch Stade heben wir folgende Sätze heraus. Edom, Moab, Ammon, Ismael, Hagar, Ketura, Lot sind ursprünglich Stammnamen. Die Urtheile der genealogischen Sage über die Herkunft der betr. Völker beruhen nicht auf Kenntniss der Entstehung derselben, sondern auf Rückschlüssen aus historischen Verhältnissen; diese Urtheile geben daher eher über culturelle und politische Verhältnisse Aufschluss. Die genealogischen Sagen erhielten ihre jetzige Gestalt erst in der Zeit der Königsherrschaft. Die Antheilnahme an den Schicksalen der Stämme, die sich in der Antheilnahme an den Stammvätern verräth, deutet auf Kreise und Orte, welche mit Israel, wie mit jenen Stämmen in engen Beziehungen standen; jene Orte sind die alten Heiligthümer des Landes, jene Kreise die Priesterschaften derselben. Hier entstanden jene Sagen über Jakob und Esau, Isaak und Ismael. Mit dem Hochgefühl über die Machtentfaltung Israels unter dem Königthum mischte sich das Mitleid und die Theilnahme an dem in Folge dessen an Macht abnehmenden Edom. Jene alten Sagen haben sonach, wie bestimmte politische Beziehungen und Culturverhältnisse, so die gewissermassen internationale Stellung jener Heiligthümer und Priesterschaften zur Voraussetzung. — Auch die erste Niederschrift jener Sagen wird durch die Priester erfolgt sein. — Man unterschätzt häufig die Bedeutung der altisraelitischen Priesterschaft für die Entwicklung der Cultur in Israel: sie waren die ersten und lange einzigen Pfleger von Recht und Sitte, die Wächter über die religiösen und staatlichen Zustände. Soweit Stade. Referent wird nicht der einzige sein, der zu verschiedenen Anstellungen auch dieser Abhandlung erhebliche Fragezeichen zu machen hat.

Das erste Heft des 2. Jahrgangs wird eröffnet durch eine Untersuchung von C. Budde über „das hebräische Klagelied.“ Der Verf. geht dabei (S. 5) von folgender These aus: In Threni 1—4 bildet die überall gleichwerthige Formeinheit ein kurzer Vers, dessen erste durch einen Einschnitt des Sinnes abgegrenzte Hälfte die Länge des vollen Versgliedes eines regelrechten kurzen Verses aufweist, wie er etwa im Buche Hiob herrscht, während die zweite Hälfte, regelmässig kürzer gehalten, als das verstümmelte zweite Versglied gelten kann; für die zweite Vershälfte sind zwei Worte das Minimum, für die erste Hälfte somit wenigstens drei. Diesem Schema fügen sich in Cap. III ca. 60 Verse von 66, in Cap. IV jedenfalls 30 von 44, in Cap. II 58 von 67, in Cap. I 46 von 66; bei den abweichenden Versen sucht Budde vielfach Textverderbniss nachzuweisen. Aber selbst, wenn man die Abweichungen sämmtlich für ursprünglich hält, wird man dem Verf.

beistimmen müssen, dass ein so consequent wiederkehrendes Schema mit Absicht und Bewusstsein gehandhabt sein muss. Den gleichen Rythmus zeigt aber nicht nur Jes. 14, 4—21 (ein Spottlied im Ton des Klagelieds), sondern auch die sechs *qinoth* Ezech. 19, 1. 26, 17. 27, 2. 32, 28, 12. 32, 2 (vergl. auch 32, 17 ff.), allerdings nicht ohne manigfache Ausnahmen. Wenn nun bei Ezech. nur die mit *qinu* bezeichneten Stücke diese Versform aufweisen, so sei damit der Beweis erbracht, dass er diese Form für das Klagelied als längst überliefert vorfand und darauf rechnen durfte, durch diese gewohnten Klänge besonders tiefen Eindruck hervorzurufen. In der That weiss der Verf. auch aus den übrigen Propheten bis hinauf zu Amos eine ziemliche Anzahl von Klageversen aufzuzählen, die formell denselben Stempel tragen. Allerdings finden sich daneben auch zahlreiche Verse in der Form des Klagelieds ohne entsprechenden Inhalt (z. B. sehr ausgeprägt Ps. 19, 8 ff., 27, 1—10 u. s. w.), wie umgekehrt Klagelieder ohne die entsprechende Form (2. Sam. 1, 19 ff.; 3, 33 f.). Wir übergehen die Annahmen, durch welche Budde diese abweichenden Erscheinungen zu erklären sucht. Die Hauptsache ist, dass er in ebenso besonnener, wie überzeugender Weise in jenem Qinoth-Schema einen „wirklichen Vers“ nachgewiesen hat, und zwar einen solchen, der „auf Abtheilung der Glieder durch Einschnitte des Sinnes, nicht auf einem formalen Metrum beruht“. Dass diese Entdeckung alsbald zu ähnlichen auf dem Gebiete der hebräischen Metrik führen werde, ist dem Referenten wenig wahrscheinlich. Um so richtiger erscheint ihm dagegen der S. 49 von Budde ausgesprochene Satz: „Ist der Parallelismus in dem Verse des Klageliedes poetische Form und nicht blos rhetorischer Character, so ist er es auch in dem gleichschwebenden und in anders modificirten hebr. Versen . . . und damit ist dem neuerdings so beliebten Verfahren, den Stichos als die metrische Einheit hinzustellen, . . . das Urtheil gesprochen“. Auch die Skepsis des Verf. gegen die „Strophensucht“ theilt Ref. in vollem Maasse.

Der Aufsatz von R. Smend „über die Genesis des Judenthums“ (S. 94—115) entwickelt klar und ansprechend diejenige Auffassung von der vorchristlichen Geschichte Israels, die sich als Consequenz der Reuss-Grafschen Hypothese von selbst ergibt: das alte Israel war ein Volk und ein nationaler Staat, das Judenthum eine religiöse Gemeinde. Der Untergang des israel. Staates und Volksthums ist die wichtigste Epoche der vorchristlichen Offenbarungsgeschichte. Die ältesten Gesetzesgruppen des Pentateuch, die von religiös-humanem Standpunkt aus vor allem die privatrechtlichen Verhältnisse eines Bauernvolkes behandeln, sind entfernt noch nicht in dem Grade „Gesetz“, wie das Deuteronom, und dieses wiederum nicht in dem Grade, wie Lev. 17—26 und der Priestercodex; die jüdische Theokratie als die Herrschaft des Gesetzes ist eben erst das Resultat der vorexilischen und exilischen Geschichte Israels.

Den Anfang der Geschichte Israels aber datirt Smend vom Auszug aus Aegypten; „die Begriffe Israel und Jahwe waren es, in denen die Stämme sich eins fühlten und die hier wirklich volks- und staatenbildend waren“. Seit der Königszeit hatte der Widerspruch zwischen dem öffentlichen Leben und dem Volksgewissen zur nothwendigen Folge, dass Jahwe und Israel im Bewusstsein mehr und mehr auseinandertraten. Als Samaria fiel, hatte die Religion noch keine solche Selbständigkeit erlangt, dass sie den Untergang des Staates hätte überdauern können. Anders in Juda. Hier war die Religion durch die Propheten, vor allem durch Jeremia, mehr geworden, als ein Verhältniss zwischen Gott und Volk: sie war jetzt auch ein Verhältniss zwischen Gott und dem Einzelnen. Zwei mächtige Triebfedern machten weiterhin die Entwicklung des Judenthums zu einer stetigen: die Erinnerung an den entsetzlichen Untergang des alten Reichs und die messianische Hoffnung.

Die S. 175 dieses Hefts mitgetheilten „Kleinigkeiten“ von G. Hoffmann finden 2 Kön. 23, 13 nicht einen „Berg des Verderbens“, sondern den Oelberg (מִצְדָּה von מִצְדָּה oder מִצְדָּה); V. 8 sei zu lesen אִישׁ בָּא בִשְׂעָר וְאֶחָד בְּמִזְבֵּחַ הַשְּׂעָרִים und am Schlusse אִישׁ בָּא בִשְׂעָר; Richt. 7, 13 lies אֶלֶל לָהֶם שְׂעָרִים „das Geklirr des Thorkampfs“ (vgl. 5, 8).




Die am Schlusse eines jeden Heftes beigegebene Bibliographie umfasst ausser den alttestam. Disciplinen auch die Grenzgebiete: Phönizisch; Talmud, Midraschim und rabbin. Literatur; Syrisch, Aramäisch; Arabisch, Aethiopisch; Assyriologie und Verwandtes; Aegyptologie; Varia.

Schliesslich noch eine Bemerkung. Nach dem Inhalt der bis jetzt vorliegenden Hefte könnte der Schein entstehen, als ob die neue Zeitschrift lediglich als Sprechsaal einer bestimmten kritischen Richtung dienen solle. Wir sind überzeugt, dass dieser Schein nur auf der einfachen Thatsache beruht, dass sich von den Vertretern einer andern Richtung (speciell von den Gegnern der Reuss-Graf'schen Hypothese) noch niemand zu einer Einsendung herbeigelassen hat. Es wäre in hohem Grade zu bedauern, wenn sich dieser Standpunkt der schweigenden Ablehnung gegenüber der neuen Zeitschrift auch weiterhin behaupten sollte. Endgiltige Resultate kann die Wissenschaft nur aus einer durchgreifenden Discussion ziehen. Hat man also auf jener Seite guten Grund zum Widerspruch, so lasse man ihn mit gehöriger Begründung laut werden; mit den im Aerger ausgetheilten Seitenhieben auf die „naturalistische“ Kritik wird man immer nur in die Luft streichen.

Tübingen.

E. Kautzsch.

Julianos der Abtrünnige. Syrische Erzählungen
herausgegeben von Johann Georg Ernst Hoffmann in
Kiel. Leiden, E. J. Brill 1880. 4. XVIII. 250 SS. M. 20.

Es ist in der Regel eine missliche Sache, bei Herausgabe orientalischer Texte auf eine einzige Handschrift angewiesen zu sein; am ehesten geht dies noch bei syrischen Stücken, wo wenigstens für eine grosse Zahl der Sachen, die der Veröffentlichung werth sind, uns sehr alte und sehr gute Handschriften vorliegen; wir danken es den Syrermönchen der nitrischen Wüste und den Beamten des Britischen Museums. Das gilt auch von vorliegendem Buch. Die zwei syrischen Erzählungen über Kaiser Julian (richtiger eigentlich Jovian), die es enthält, konnten je nur aus einer Handschrift des Brit. Museums entnommen werden; aber die erste Erzählung ist, wie Nöldeke in dieser Zeitschrift wahrscheinlich gemacht hat, zwischen 502 und 532 von einem Edessener verfasst worden, und die Handschrift, in der sie vorliegt, nach Wright in einer schönen regelmässigen Estrongilō des VI. [oder VII.] Jahrhunderts (23 Blätter allerdings erst von einer deutlichen Hand des X. oder XI.) geschrieben; zwischen dem Autograph des Verfassers und der uns erhaltenen Copie können also nicht viel Mittelglieder liegen; eine Hauptfehlerquelle ist damit ausgeschlossen, die andere, Nachlässigkeit der Abschreiber, macht sich allerdings auch hier, wenngleich in geringem Grad, fühlbar. Aehnlich ist es mit der zweiten kleineren Erzählung (S. 242/50), die aus Cod. Rich. 7192, einer Handschrift des 7. Jahrhunderts, stammt und ebenfalls nicht vor dem 6. entstanden sein wird. Wie froh wären wir, wenn wir für irgend welche andere semitische Texte, z. B. hebräische, auf gleich alte Handschriften uns stützen könnten! — Inhalt und geschichtlichen, insbesondere kulturgeschichtlichen Werth der hier gedruckten Erzählungen zu besprechen, kann ich um so eher unterlassen, als Nöldeke im 28. Band S. 263/92 eine ausführliche Uebersetzung der zweiten Erzählung gegeben hat, mit allen wünschenswerthen sachlichen Erörterungen, und als von Baethgen das Erscheinen einer Uebersetzung des ersten Stücks in Aussicht gestellt wird. Die Arbeit des Herausgebers, dem seine Texte theilweise von Wright und Nöldeke zur Verfügung gestellt wurden, ist mit der Pünktlichkeit gethan, die wir an ihm gewohnt sind. Die zwei einzigen Druckfehler, die mir aufgestossen sind (132, 9  und 206, 14 ) habe ich schon an einem andern Ort vermerkt (Lit. Centr. Bl. 81, 50). Ebendasselbst habe ich noch einige Nachträge zu den sprachlichen Verbesserungen mitgetheilt, die Hoffmann und Nöldeke in der Einleitung, Baethgen in der Theol. Lit. Zeitg. 81, 17 verzeichnet haben. Einige seien hier noch nachgetragen: 5, 17 , 18, 19 , cf. 19, 4. —

23, 28 möchte ich nur die Aenderung von **ܠܡܢܢܢܢ** in **ܠܡܢܢܢܢ**, nicht aber die Verwandlung von **ܠ** in **ܠܐ** annehmen: „da du dich über mich gefreut hast am Tage da ich fiel, siehe so freue ich mich jetzt über deine Erniedrigung“ (p. VI, letzte Zeile l. 29, 24); 62, 7 liesse sich vielleicht noch einfacher als durch die S. VII vorgeschlagene Aenderung helfen, wenn man **ܠܡܢܢܢܢ** schreibt und nach 67, 21 übersetzt: „und mehr als alle Irrlehren freute sich vollends das Volk der Juden“; 81, 14 „für **ܠܡܢܢܢܢ**“: graphisch noch näher liegt das dem Sinn nach ebenfalls passende **ܠܡܢܢܢܢ**. 90, 2 **ܠܡܢܢܢܢ**: soweit ich mich erinnere, steht in diesem Stück überall — und das Wort kommt oft vor — **ܠܡܢܢܢܢ** und wird so wohl auch hier herzustellen sein, trotz der im allgemeinen nicht anzufechtenden Bemerkung zu 192, 6, dass die Präposition **ܠ** vor Wörtern, die mit **ܠ** beginnen, ausfallen könne. Neu war mir 93, 14. 21. 100, 10 der weibliche Plural **ܠܡܢܢܢܢ**, der offenbar zu dem von PSmith nur mit einer Stelle belegten **ܠܡܢܢܢܢ** gehört und in die Kategorie der von Nöld. §. 81 besprochenen Nomina fällt. — p. VIII Z. 10 lies 20, 26. — 128, 5 mit **ܠܡܢܢܢܢ** aus dem Satz **ܠܡܢܢܢܢ ܠܡܢܢܢܢ ܠܡܢܢܢܢ** weiss ich zur Zeit nichts anzufangen; Hoffmann führt es im Verzeichniss der griechischen Wörter unter **ܠ** auf; mir scheint **ܠ** Accusativzeichen zu sein; da im Zusammenhang vom Brief Christi an Edessa die Rede ist, möchte man an **ܠܡܢܢܢܢ**?, oder an das Scepter **ܠܡܢܢܢܢ**?) denken. — 146, 17 **ܠܡܢܢܢܢ** — 179, 11 nach 191, 6 liegt **ܠܡܢܢܢܢ** näher, als „**ܠܡܢܢܢܢ**“ oder „**ܠܡܢܢܢܢ**“. — 202, 12 ob statt **[ܠܡܢܢܢܢ]** nicht **[ܠܡܢܢܢܢ]** oder **[ܠܡܢܢܢܢ]**, 23 **ܠܡܢܢܢܢ**, 27 **ܠܡܢܢܢܢ**? 203, 13. 14 **ܠܡܢܢܢܢ** hätte er uns alle bestraft? — sollte 214, 3 statt **ܠܡܢܢܢܢ** nicht wie sonst **ܠܡܢܢܢܢ** stehen? — 232, 5 **ܠܡܢܢܢܢ** — 233, 15 **ܠܡܢܢܢܢ** — p. IX, 11 l. 237, 7 — 238, 20 statt des vorgeschlagenen **ܠܡܢܢܢܢ** wird **ܠܡܢܢܢܢ** den analogen Formen mehr entsprechen. — p. XVII, 12 l. **ܠܡܢܢܢܢ**. Hieran füge ich noch die Berichtigung einiger Zahlen in dem sehr dankenswerthen Register der Eigennamen: **ܠܡܢܢܢܢ** 108. **ܠܡܢܢܢܢ** 143, 28; **ܠܡܢܢܢܢ** 121, 3; **ܠܡܢܢܢܢ** 49, 17; **ܠܡܢܢܢܢ** 41, 27; **ܠܡܢܢܢܢ** 129, 17; **ܠܡܢܢܢܢ** 125, 17. **ܠܡܢܢܢܢ** 218, 24 (als Stellen,

wo ܠܚܝܫܬܐ für Christus steht, s. 133, 22. 147, 26. 185, 23); bei ܠܚܝܫܬܐ streiche 102, 25 und füge es bei ܠܚܝܫܬܐ ein; bei diesem wiederum streiche 37, 12 und setze die Stelle unter ܠܚܝܫܬܐ; ܠܚܝܫܬܐ 100, 28. — Das Verzeichniss der aus dem Griechischen entlehnten Wörter ist bei einem Schriftsteller, der selber vielleicht nicht einmal Griechisch verstand, doppelt interessant; es hätte aber noch weiter ausgedehnt werden können. Wird *κινδυνος* aufgenommen, für das neben den 3 aufgeführten Schreibungen noch eine vierte Form sich findet ܠܚܝܫܬܐ 30, 13, dann dürften auch noch andere genannt werden: z. B. ܠܚܝܫܬܐ 7, 26. 75, 1. 247, 1. ܠܚܝܫܬܐ 67, 20. ܠܚܝܫܬܐ 248, 11. ܠܚܝܫܬܐ 99, 5, die Form ܠܚܝܫܬܐ 80, 10; ܠܚܝܫܬܐ und ܠܚܝܫܬܐ 227, 22. 24; für *συγκλητος* fehlen die 2 Formen ܠܚܝܫܬܐ 94, 17 und ܠܚܝܫܬܐ 240, 16; bei ܠܚܝܫܬܐ, mit dem das unter den Eigennamen aufgeführte ܠܚܝܫܬܐ gleichbedeutend sein wird, schreibe 145 statt 124, bei ܠܚܝܫܬܐ 38, 5, bei ܠܚܝܫܬܐ 87, 18 — ܠܚܝܫܬܐ 53, 7 ܠܚܝܫܬܐ 99, 9 etc. Unter die wenigen lateinischen wie *custodia* gehört doch wohl ܠܚܝܫܬܐ 228, 24. All diese Berichtigungen verzeichne ich hier nur zum Besten derjenigen, welche diese Listen für das Wörterbuch oder sonstige Zwecke verwerthen wollen und glaube eine Verwahrung nicht nöthig zu haben, als ob ich damit den Verdiensten des Herausgebers zu nahe treten wollte. Für die Syntax konnte Nöldeke noch in seiner Grammatik das vorliegende Werk verwerthen; ich habe es in lexikalischer Hinsicht durchgenommen; ausser ܠܚܝܫܬܐ in ܠܚܝܫܬܐ 37, 14, das nach p. VI wahrscheinlich in ܠܚܝܫܬܐ zu verbessern ist und dem schon besprochenen, sicherlich auch verderbten ܠܚܝܫܬܐ, ist mir kaum ein Wort aufgestossen, das bei PSmith sich gar nicht finden würde; interessant war mir eines, das er blos aus den Originalwörterbüchern und dem Neusyrischen kennt, der Stamm ܠܚܝܫܬܐ. 174, 1 ܠܚܝܫܬܐ bach^eqârâ, cum vaniloquentia, jactantia. Ein besonderes Augenmerk habe ich auf die Adverbien auf ܠܚܝܫܬܐ gerichtet, deren ich 64 gezählt habe, bedeutend weniger als z. B. bei Jacob von Sarug oder von Edessa oder Barhebräus (unter griechischem Einfluss?) in einem gleich grossen Stück vorkommen. Am häufigsten, nämlich je 16 mal, fand sich ܠܚܝܫܬܐ und ܠܚܝܫܬܐ; das ist charakteristisch für Tendenz und Darstellung unseres Erzählers, der

schildern will, wie Julian die Christen hart bedrückt, wie Jovian ihm überall heimlich mit Erfolg entgegengearbeitet. Weiter ist mir aufgefallen, wie sehr der ganze Stil des Mannes nicht vom Neuen Testament, sondern vom Alten abhängig ist, dessen Redensarten er unsäglich oft zu wiederholen liebt, z. B. kein Haar vom Haupt soll auf die Erde fallen 187, 20; 196, 25; 204, 27; 211, 6. Schon Nöldeke hat einige derselben angeführt, Zeitschrift 28, 273 = Hoffmann 51, 14. 172, 15 dem Herrn zu Ehren die Hände füllen mit Weibern und Kindern; ebendasselbst 276, Anm. 4 = 170, 2: Wer ist Schabor und wer der Sohn des Hormizd, wozu er mit Recht Judic. 9, 28 vergleicht; sie liessen sich leicht vermehren, cf. auch 264 Anm. 3. An den Geist des Richterbachs, des A. T. erinnert die ganze Denkweise des doch christlichen Verfassers.

Noch sei darauf hingewiesen, dass in einem Anhang S. XVI—XVIII aus einer 1712 geschriebenen Handschrift des Londoner India Office (derselben, der Hoffm. seine Opuscula Nestoriana entnahm) einige glossirte Sentenzen des Apollonius von Tyana beigegeben sind, über deren Tragweite ich nicht urtheilen kann.

Münsingen, Württemberg.

E. Nestle.

ܠܝܥܢ ܡܠܟܐ ܝܘܠ oder Syrische Grammatik des Mar Elias von Tirhan herausgegeben und übersetzt von Friedrich Baethgen. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1880. 63. ~~pp~~ SS. 8°. M. 10.

Von oben verzeichneter Ausgabe ist noch keine Anzeige in der Zeitschrift erfolgt, und doch verdient dieselbe aus mehr als einem Grunde Beachtung. Einmal rettet sie ein Werk vor völliger Vergessenheit; denn die einzige bekannte Handschrift, in der es erhalten ist, Cod. ms. Syr. Berol. Petermann 9, im Jahr 1260 auf bedeutend älteres, schon früher einmal benütztes Papier geschrieben, geht, wie die Einleitung sagt, mit schnellen Schritten ihrer Auflösung entgegen; sodann ist dieses Werk, das uns so erhalten wird, die einzige von einem Ostsyrer verfasste Originalgrammatik, die bis jetzt gedruckt vorliegt, und zugleich das älteste syrische Werk, das einigermaßen auf den Namen einer Grammatik Anspruch machen darf; es ist vor 1028, sagen wir rund ums Jahr 1000 geschrieben. Freilich den Verlust der ältesten wirklichen Grammatik der Syrer, von Jakob von Edessa um 700, ersetzt es uns nicht. Endlich gewährt uns dies Buch einen deutlichen Einblick in den Uebergang griechischer Wissenschaft zu Syrern und Arabern und in den dominirenden Einfluss, den arabische Sprache und Wissenschaft allmählich über die syrische

gewann. Leider ist der Text trotz des hohen Alters der Hds. in einem gar traurigen Zustand und ein Beweis, dass es auch auf syrischem Boden manchmal eine missliche Sache ist, nur auf eine Handschrift angewiesen zu sein. Glücklicherweise war der Herausgeber vermöge seiner eigenen Kenntnisse und der dankenswerthen Beihilfe von Prof. Hoffmann in der Lage, eine ganze Reihe von Textesverbesserungen mitzutheilen und Prof. Nöldeke hat in den GGA. 1880, 23. 24 noch weitere hinzugefügt. Ebenso dankenswerth ist es, dass der Herausgeber eine Uebersetzung beigab, mit Hilfe deren sich spätere noch etwas leichter in den räthselvollen Unklarheiten dieses geistig nicht sehr bedeutenden und doch für uns sehr interessanten Werkchens zurecht finden können. Im folgenden gebe ich noch einige Verbesserungen theils zum Text, theils zur Uebersetzung, aber mit dem ausdrücklichen Bemerken, dass es mir nur auf Grund der Vorarbeit des Herausgebers möglich war solche zu finden (die in Klammern stehende Zahl bezeichnet die Seiten der Uebersetzung, die erste die des syrischen Textes):

3, 18 (5, 6) ܡܠܟܐ ܕܥܡܐܢܐܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܡܐܢܐܐ statt „mit besonderer Aufmerksamkeit auf Regelmässigkeit der Gedanken“ m. b. A. a. den Sinn der Regeln, die ich aufstelle.

3, 19 ff. (5, 9 ff.). „Und so werde ich denn reiche Begriffe offenbaren und erscheinen lassen, die in dieser syrischen Sprache verborgen sind, nämlich in der gewöhnlich gesprochenen, und (die nur noch) nicht in Regeln schriftlich dargestellt sind“. Verf. will sagen: unbewusst befolgt jeder die richtigen Sprachregeln, aber fixirt und schriftlich dargestellt sind sie fürs Syrische noch nicht: dies wird, wie bei den Arabern, erst durch Berührung mit fremden Sprachen veranlasst.

4, 5 statt ܕܡܠܟܐ wird nach 3, 12. 13 ܕܡܠܟܐ zu lesen sein.

4, 9 ܕܡܠܟܐ nicht „durch eine Arbeit“ (6, 5) sondern opp. ܡܠܟܐ potentia und actu, in die Erscheinung, Wirklichkeit herausstellen, was potentiell verborgen liegt.

8, 22 (13, 6. Anm. 1) die Aenderung von ܡܠܟܐ, statt dessen ich übrigens ܡܠܟܐ vermuthe, in ܡܠܟܐ ist unnöthig: „wenn wir, ist der Sinn, ein Patiens ausdrücken sollen durch ein Verbum, das (im Peal) ein Activ, ein Transitivum bedeutet, so setzen wir zum Unterschied das Ethpeel“.

9, 3 (13, 12) ܡܠܟܐ sind nicht „solche Handlungen“ sondern Sachen, Dinge, πράγματα, im Unterschied von Personen: Buch, That, Sieg ist in Gegensatz gestellt zu Noah.

11, 7 (16, 10) statt „Person“, ܡܠܟܐ, sollte „Numerus“ stehen.

28, 20 (38 unten) ܡܝܕܝܠ im „zwölften Capitel Numeri“ konnte ich auch nicht finden; statt der Bedeutung „rettet euch“ scheint aber die andere „gelöst werden“ näher zu liegen.

37, 1 (51, 7) nicht „als die heiligen Schriften in die syrische Sprache übersetzt wurden“, sondern „als für die syrische Sprache das Alphabet zusammengestellt wurde“. Dass die erweicht gesprochenen Buchstaben ܐܘܢܝܢ, nicht durch eine besondere Form, sondern nur durch einen Punkt von den hart gesprochenen unterschieden werden, ist ihm ein Beweis, dass die Erweichung erst eintrat [richtiger: deren Bezeichnung erst Bedürfniss wurde], als das syrische Alphabet längst feststand.

44, 2 (60, 21) ist die Redensart ܡܠܐ ܝܡܝܢ „eine Zeitlang“, die namentlich in Hoffmann's Julianos ungemein häufig ist, nicht erkannt und mit dem Plural von ܡܠܐ verwechselt.

Ein nicht corrigirter Druckfehler ist 20, 11 ܡܝܕܝܠ.

Dass zu dem letzten Theil der Grammatik, welcher sehr interessante etymologische Zusammenstellungen enthält, in den inzwischen von Hoffmann herausgegebenen Opuscula Nestoriana die Quelle gefunden worden ist, aus welcher Elias geschöpft, hat Baethgen selbst in einer Anzeige des letzteren Werkes hervorgehoben und nachgewiesen, wie sein Text dadurch verbessert werden kann. Dies diem docet: das muss noch lange unser Trost bleiben auf dem Gebiet syrischer Philologie.

Münsingen, Württemberg.

E. Nestle.

Bemerkungen zu A. Socin, Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul. Uebersetzung. Tübingen 1882.

„Im Bezirke Häkkaristan auf dem Gebirge wohnt eine besondere Art von Volk, bestehend aus Leuten, welche bloss ein Bein haben“ (S. 169). Die Sage von solchen Einfüsslern ist alt und weitverbreitet. Nicht nur bei Plinius, Solinus u. A. wird sie erwähnt (sie heissen dort monocoli gr. *μονόκωλοι*), auch das Ramayana und Mahabharata spricht von ihnen unter dem Namen Ekapāda; s. Lassen, Ind. Alterthumsk. 2, 652. Im Mittelalter kommen sie unter dem Namen Gänsefüsse vor. Gervasius von Tilbury sagt an einer in meine Auswahl nicht aufgenommenen Stelle (p. 912. II, 755): „Chenopodes, qui uno fulti pede auram currendi celeritate vincunt et in terram positi umbram toti reliquo corpori pedis erecta planta faciunt.“ Diese Benennung (*χηνόποδες*) stammt aus irgend einer griechischen Quelle. In den norwegischen

Volkssagen heisst Hopp ein Waldtroll oder Spuk mit nur Einem Fuss. Aasen s. v. An die Sage von den Einfüsslern knüpft sich die von den halben Menschen; s. z. B. Hahn, Griech. u. Alban. Märch. 1, 102 ff. 2, 260 (Var. von no. 64). Sie heissen bei den Eskimo Igdlok kok oder Igdluinak. Rink, Supplement zu den Eskim. Eventyr og Sagn. Kjöbenh. 1871, S. 191; bei den Zulu in Südafrika heissen sie Amadhlungundhebe, und Callaway (Nursery Tales etc. of the Zulus. Natal 1868. 1, 199 n. 43) bemerkt dazu, dass der Marquis von Hastings während seines Aufenthalts in Indien als Vicekönig einst eine Gesandtschaft aus dem Innern erhielt und den Gesandten auf keine Weise dazu bringen konnte, während der ganzen Dauer der sehr langen Audienz mehr als Ein Bein zu gebrauchen. Diese Sitte, in Gegenwart Höherer auf nur Einem Beine zu stehen, kann nach Callaway sehr leicht zu dem Glauben an halbe Menschen und Einfüssler Anlass gegeben haben, wozu ich noch ausserdem auf den Umstand hinweise, dass viele indische Büsser jahrelang auf nur Einem Beine stehen und vielleicht nicht minder zu einer derartigen Vorstellung mögen beigetragen haben. Uebrigens berichtet auch Schweinfurt von den Nuer, dass sie gleich den Sumpfvögeln eine Stunde lang bewegungslos auf Einem Beine zu stehen pflegen und dabei das andere oberhalb des Knies anstemmen.

Die S. 173 f. beschriebene Figur, „welche wir die Heilige oder auch die Göttin nennen, weil sie wie ein Weib aussieht“, ist unter die Rubrik 'Heilige Steine' gebracht, doch ist nicht gesagt, dass sie aus Stein gefertigt sei. Ich glaube, dass dieses Bild wirklich existirt hat oder noch existirt. Es erinnert lebhaft an die syrische Göttin Solotaja Baba und deren steinerne und hölzerne Bilder, über welche s. mein Buch 'Zur Volkskunde' S. 506, sowie über die Kammenija Baby oder Steinfrauen Archiv für Anthropol. 1878 S. 303 f. 312. Die Skythen, welche einst Vorderasien lange Zeit beherrschten, mögen dergleichen Bilder mitgebracht haben. Dass ihre Ausschmückung und andres sich später verchristlicht hat, ist natürlich.

Von der Elster wird (S. 175) berichtet: „Es ist dies ein schwarz-weiss gefleckter Vogel, der fortwährend zwitschert und singt; dabei setzt er sich auf ein Dach oder hockt auf einem Baumzweig; durch seinen hübschen Gesang zeigt er unsern Hausgenossen an, dass ich, Josef, den Tag darauf gewiss ankommen werde. Dies ist durchaus zuverlässig.“ Hierzu stimmt der norwegische Aberglaube fast ganz: „Schreit die Elster in der Nähe eines Hauses oder sitzt sie auf dem Dach oder der Schwelle, so kommen Fremde.“ Zur Volkskunde S. 327 no. 120. An die Elstern knüpft sich übrigens in vielen Ländern mancherlei Aberglauben.

Unter der Ueberschrift 'Leila und Mädchnun' (S. 176) wird erzählt: „Es giebt zwei Sterne, die diese Namen tragen . . . Unsere Landsleute glauben, dass man, wenn man diese Sterne zusammen-

stossen sieht, auf die beschriebene Weise [nämlich gegen Himmel schauend] sofort einen Wunsch äussern muss, was man nur irgend will. Jene gewähren ihn und erfüllen ganz bestimmt das Versprechen.“ Hierzu stimmt der deutsche Aberglaube: „Wenn man beim Fallen einer Sternschnuppe schnell einen Wunsch denkt, so geht er in Erfüllung.“ Wuttke, Der deutsche Volksabergl. 2. A. §. 451. — Da Socin seine Uebersetzung nicht bloss für Orientalisten angefertigt hat, so hätte er immerhin an die von Leila und Müdschnun handelnden Liebesromane der Orientalen erinnern können.

Nach S. 178 giebt es eine Art Zauberschrift, die man auf einem Hufeisen anbringt, welches man unter der Thüreinfassung vergräbt. In europäischen Ländern wird das Hufeisen als Schutz gegen Zauberei über der Thür angenagelt; s. meine Bem. in Kölbing's Englische Studien 3, 3.

Den Ehebrecherinnen wird das Haar abgeschoren und das Gesicht mit Russ geschwärzt (S. 199): „Dann aber wird sie auf einen Esel gesetzt und zwar verkehrt; Jedermann speit ihr ins Gesicht.“ Auch in Indien wurden Ehebrecherinnen auf einem Esel mit dem Gesichte nach dem Schwanz gekehrt umhergeführt. Schlegels Ind. Bibl. 2, 273 f.; vgl. Plut. Quaest. Gr. 2.

Wenn es regnet und zugleich die Sonne scheint, so nennt man einen solchen Tag den Hochzeitstag der Wölfe, weil dann die Wölfe im Gebirge tanzen und springen und hierauf nach Schafen umherstreifen (S. 199). Bei diesem Tanzen der Wölfe fiel mir ein, dass in der Nähe von Kastri (dem alten Hermione), nach dem Philologus XIX, 165, noch heutigen Tags eine Stelle liegt Namens der 'Wolfstanzplatz' (*λυχοχορεύτρα*), welche Benennung vielleicht auf einen alten dem syrischen ähnlichen Aberglauben zurückgeht. Das Tanzen der Wölfe erwähnt auch ein griech. Sprichwort: *λύκος περὶ φρέαρ χορεύει*. Zenob. 5, 100. Apostol. 10, 86.

„Die Geschichte von einem Hirten“ (S. 200) ist nichts als eine äsopische Fabel; s. Aes. Cor. 266. Halm 353.

„Der Kaiser der Russen“ (S. 201) ist eine Geschichte, die ich in meiner Jugend hinsichtlich der Kaiserin Katharina erzählen hörte, welche in einer schlaflosen Nacht zwei Schildwachen an ihrem Palastthor sich über ihre (der Wachen) Wünsche unterhalten hörte. Der eine Soldat meinte, er möchte soviel Vermögen haben als die Kaiserin an einem Tage ausgabe, der andere hingegen wünschte eine Nacht bei der Kaiserin zu schlafen. Am andern Morgen liess dieselbe die zwei Soldaten vor sich fordern und sagte zu jenem, er hätte sich nicht um das zu kümmern, was sie von dem Ihrigen ausgabe; dem zweiten aber, dessen Wunsch ihr vielleicht schmeichelte, schenkte sie eine Summe Geldes mit den Worten: „cunus est cunus“.

Der Traum des Trunkenboldes (S. 205). Im Begriff einen Diebstahl zu begehen, wird der Trunkenbold ertappt, rettet sich

indess durch den Rath des Teufels auf sehr unästhetische Weise. „In diesem Augenblick jedoch erwachte der Trunkenbold aus dem Schlaf und fand sein Bett voll Koth“. Dieser Schwank ist das „aureum somnium“ in des Poggii Facetiae; s. das. p. 137 ed. 1798 die Nachahmungen, z. B. Morlini nov. 10 „de lusore quem diabolus decepit“.

In der „Geschichte vom heiligen Georg“ befiehlt diesem der Engel Gabriel: „Du sollst in [der Juden] Versammlung gehen und ihnen ins Angesicht speien. Du sollst sie nicht grüssen, sondern dich auf den Stuhl des Apolla, der ihr Gott ist, setzen“. Seltsam dass hier den Juden ein Gott Namens Apolla beigelegt wird, obwohl die mit ihnen in nächster Nähe zusammenlebenden christlichen Syrer dies doch besser wissen sollten. Doch muss man hierbei nicht vergessen, dass die Christen, die in Spanien und Syrien gleichfalls mit den Muhammedanern während des Mittelalters in die nächste Berührung kamen, diesen die Abgötter Tervagant, Jupiter (Jupin) und Apollin aufbürdeten, wie aus den *Chansons de geste* erhellt. Letztgenannter Apollin und obiger Apolla scheinen gleichbedeutend und doch wohl auf Apollo zurückzugehen, obwohl man daran gezweifelt. Ich kann nicht umhin, bei dieser Gelegenheit die hierherpassende Anmerkung Duran's zu der Romanze Nr. 1289 seines *Romancero general* anzuführen: „Nada de esto es de extrañar cuando se observa que los mismos españoles que trataron y vivieron con los moros, creian que estos eran paganos que idolatraban y adoraban á Apollin, á Trabagante y á otros ídolos. Cómo ignoraron que el Alcoran era un código del mas exclusivo theismo y que desterraba de los templos, mezquitas y sus adornos los imágenes y pinturas de seres vivientes, fuesen hombres ó animales? Pues bien, errores tan crásos, fábulas tan estúpidas predominaron en toda la Europa y hasta entre los cruzados que visitaron y conquistaron sobre los musulmanos una parte de la Siria, no bastándoles el trato con ellos para desvanecer las preocupaciones que un clero ignorante les habia inculcado casi desde el tiempo en que apareció el profeta, falso si, pero que siempre se mostró enemigo de la idolatría, y que se atribuyó y realizó la mision de deribarla y destruirla“.

In der Erzählung No. XXVIII ist (S. 222) von einer doppelten Verwandlung zweier Männer in Weiber und später wieder zurück die Rede. Der Glaube an die Möglichkeit solcher Verwandlungen ist bekanntlich alt, wie z. B. die Geschichte des Tiresias zeigt. Ich habe darüber und wie derselbe entstanden sein kann, in „Zur Volkskunde“ S. 362. 507 gesprochen.

Lüttich.

Felix Liebrecht.

Georg von der Gabelentz, Chinesische Grammatik mit Ausschluss des niederen Stiles und der heutigen Umgangssprache. Mit 3 Schrifttafeln. Leipzig, T. O. Weigel 1881 XXIX., 552. 8^o.

Der Verf. des vorliegenden Werkes hat vor einigen Jahren in dieser Zeitschrift einen Aufsatz veröffentlicht, welcher Fragen der chinesischen Grammatik zum Gegenstande hatte¹). Ausgehend von einer kritischen Durchsicht der vorhandenen chinesischen Grammatiken, zog er das Facit aus dem bisher Geleisteten und kam nach einer Vergleichung desselben mit der Summe dessen, was noch zu leisten war, zu dem Ergebnisse, dass die Differenz eine recht bedeutende sei. Er stellte demgemäss die Desiderata zusammen und entwarf schliesslich das System zu einer neuen Grammatik, oder richtiger ein neues System der chinesischen Grammatik. Dies der Inhalt des methodologischen Theiles jener Abhandlung: „Aufgaben der grammatischen Behandlung des Chinesischen“ (S. 634 ff.). Man kann behaupten, dass das vom Verf. aufgestellte neue System nicht mehr und nicht weniger bezweckte als eine vollständige Reform der chinesischen Grammatik, und zwar eine Reform derselben auf Grund der in Schott's Chinesischer Sprachlehre in Anwendung gebrachten Principien. Pfl egte man sich bis zum Erscheinen von Schott's bahnbrechendem Buche damit zu begnügen, gewisse Regeln aufzustellen, die ein praktisches Verständniss der Sprache ermöglichen, und jene Regeln in ein System zu bringen, welches dem Schema unserer lateinischen Grammatiken meist zum verwechseln ähnlich sah, so sollte jetzt an die Stelle der Regel das Gesetz treten und aus den Gesetzen des Sprachbaues waren alsdann die Einzelercheinungen der Grammatik zu begreifen, die letzteren an der Hand der ersteren zu prüfen, zu erklären, zu ordnen.

Mit Recht durfte man darauf gespannt sein, wie weit sich die vom Verf. verfochtenen Ansichten auch praktisch durchführen liessen. Die Theorie als solche leuchtete ein, aber dass dieselbe dem Sprachbau im Allgemeinen conform sei, dass sie auch im Besonderen jeder einzelnen Erscheinung der Sprache Rechnung trage, war noch zu beweisen. Dieser Beweis liegt heute vor, denn die nunmehr erschienene chinesische Grammatik ist im Grossen und Ganzen, von einigen Abweichungen in gewissen Einzelheiten abgesehen, eine stricte Durchführung des vorausgeschickten Programmes.

Der Verf. theilt seine Darstellung in ein analytisches und ein synthetisches System. „Das analytische System hat die Frage zu beantworten: wie ist Chinesisch grammatisch zu verstehen? Das heisst: welches sind seine grammatischen Erscheinungen, und was

1) Beitrag zur Geschichte der chinesischen Grammatiken und zur Lehre von der grammatischen Behandlung der chinesischen Sprache. Z. DMG. XXXII, 601—664.

bedeuten dieselben? Diese Erscheinungen müssen aus den Grundsätzen des Sprachbaues folgen und demgemäss begriffen und organisch geordnet werden“ (§. 270). Die Aufgabe des zweiten Systemes ist, „zu zeigen, welche grammatischen Mittel die Sprache zur Erfüllung ihres Zweckes besitze“ (§. 897). Damit sind die Aufgaben der beiden Systeme klar präcisirt. Diese Aufgaben decken sich so wenig, als sie einander vielmehr ergänzen, denn „jene Erscheinungen und diese Mittel“, fährt der Verf. fort, „sind beide grammatischer Natur. Allein die Gesichtspunkte, von welchen aus in beiden Fällen die Sprache betrachtet wird, sind verschieden; verschieden ist daher die Ordnung, in welcher sich die Gegenstände der Betrachtung darbieten und in welcher sie folglich dargestellt sein wollen; verschieden darum ferner die Art der Darstellung und die Auswahl unter den darzustellenden Gegenständen. Die persönlichen und fragenden Fürwörter, die Verneinungswörter und die Wörter des Seins, die Hilfsverba u. a. m. zeigen uns nur als Kategorien gewisse Eigenthümlichkeiten der Erscheinung. Die Unterschiede aber unter den einzelnen Wörtern dieser Kategorie nachzuweisen, zu lehren, wann das eine, wann das andere zu gebrauchen sei: das ist Sache des zweiten Systemes. Nur wo derselbe Gegenstand als Erscheinung und als Ausdrucksmittel gleichen Werth hat, gebührt ihm in beiden Systemen gleiche Berücksichtigung. Dies gilt z. B. von den meisten Partikeln, soweit sie als solche, nicht als Stoffwörter fungiren.“

Es lässt sich allerdings nicht läugnen, dass durch diese Art der Darstellung Zusammengehöriges auseinander gerissen wird und die innere Gleichheit dessen, was je nach dem Standpunkte des Beobachters verschieden erscheint, leicht übersehen werden kann, allein man wird nichtsdestoweniger zugeben müssen, dass diese Zweitheilung die einzige Möglichkeit ist, den Erscheinungen des Darstellungsobjectes in vollem Maasse und nach allen Seiten hin gerecht zu werden: sie ist nicht nur im Hinblick auf die Darstellung berechtigt, sondern auch durch die Natur des darzustellenden Gegenstandes wissenschaftlich bedingt.

Um nunmehr zu dem eigentlichen Inhalte des Buches zu kommen, so zerfällt der analytische Theil in drei Hauptstücke: 1) Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen den Satztheilen und Sätzen, 2) Bestimmung der Redetheile, 3) Abgrenzung der Sätze und Satztheile, von denen man die beiden letzten in den bisherigen Grammatiken vergeblich suchen würde. Es wird somit nicht das Wort, sondern der Satz zum Ausgangspunkt genommen, eine Anschauungsweise, deren Richtigkeit gerade durch das Chinesische in schlagendster Weise bewiesen wird. Das Wort als solches ist hier (soweit es nicht durch seine Grundbedeutung einer bestimmten Kategorie zugewiesen wird) ein *x*. eine unbestimmte Grösse, die ihren realen, d. h. grammatischen Werth erst als Glied eines Satzganzen, mithin durch seine Stellung im Satze erhält. Die

Stellungsgesetze sind demgemäss in diesem Hauptstücke an erster Stelle zu behandeln. Die drei ersten Capitel des Abschnittes: „Stellungsgesetze“ behandeln der Reihe nach die Verhältnisse von Nomen zu Nomen, von Verbum zu Verbum und endlich der Nomina und Verba zu einander. Dieselben decken sich im Wesentlichen mit den entsprechenden Capiteln in Schott's Chin. Sprachlehre (S. 55—67), obwohl sie in vielen Einzelheiten von denselben abweichen und den Stoff in weitaus erschöpfenderer Weise behandeln, als es dort geschieht. Von allgemeinerem Interesse dürfte hingegen die Casuslehre sein, welcher das vierte Capitel gewidmet ist. Von Casus im Chinesischen zu reden mag auf den ersten Blick widersinnig erscheinen; man erwäge indessen erstens, dass Alles, was in unserer Sprache, vermöge lautlicher Formelemente, grammatische Kategorie ist, im Chinesischen vermöge seiner Satzstellung zur grammatischen Function wird, und zweitens, dass es keineswegs im Begriffe der Casusbeziehung liegt, dass dieselbe durchaus durch die lautliche Form und nur durch diese ihren Ausdruck finden muss, wenn anders sie nur überhaupt in irgend einer Weise sich zu erkennen giebt. Dies zugestanden, kann die Berechtigung des Casusbegriffes in der chinesischen Grammatik nicht in Abrede gestellt werden, und es fragt sich nur noch, welche Casusfunctionen sich hier constatiren lassen. Der Verf. zählt deren fünf auf: den Subjectivus, Praedicativus, Objectivus, Genitivus und Adverbialis. Unter diesen nimmt der Praedicativus offenbar eine Sonderstellung ein, sofern er stets die Copula in sich schliesst, mithin verbaler Natur ist — dass derselbe auch durch genitivische und adjectivische Attribute bestimmt werden kann, ändert daran gar nichts. Es wäre aus diesem Grunde vielleicht angemessener gewesen, den Praedicativus ans Ende zu rücken.

Das nächstfolgende Capitel trägt die Ueberschrift: „Stellung der Adverbien“ und gliedert sich in drei Unterabtheilungen: A. Attributive Stellung, B. Psychologisches Subject, C. Prädicative Stellung. Cap. VI „Doppelung und Wiederholung der Wörter“ und Cap. VII „Satzfolge“ beschliessen den ersten Abschnitt.

Die Stellungsgesetze finden ihre Ergänzung durch den zweiten Hauptfactor des Sprachbaues: die Hülfsörter. Diese bilden das eigentliche Kriterium, durch welches die Annahme, dass jene grammatischen Functionen in der soeben angegebenen Gliederung thatsächlich im Sprachbewusstsein leben und nicht etwa blos durch das Medium unserer Sprache und nach Analogie der letzteren in die fremde hineinverpflanzt sind, ihre Bestätigung findet. Die Lehre von den Hülfsörtern, welche den Inhalt des zweiten Hauptstückes ausmacht, ist ein wahres Meisterstück grammatischer Detailstudien. Das Capitel wird durch die Lehre vom Pronomen eröffnet. Da das selbständige Pronomen grammatisch keinerlei Schwierigkeiten bietet, so konnte sich der Verf. hier mit einer blossen Aufzählung begnügen. Der Vollständigkeit wegen hätte unter §. 403 noch das

Pronomen *nung* erwähnt werden können, welches nach W. Williams (Syll. Dict. s. v.) zur Zeit der Tang-Dynastie als Pronomen der 1. Pers. gebräuchlich war ¹⁾. Was nun aber die eigentlichen Hülfsörter anbelangt, so begegnen wir hier sowohl im Punkte der Anordnung als auch in den Detailuntersuchungen über den Gebrauch und die Geltung der Partikeln einer Fülle neuer Anschauungen. Zum ersten Male wird hier eine genetische Eintheilung der Hülfsörter versucht, und wenngleich, wie der Verf. selbst bemerkt (§. 400), der Ursprung nicht bei allen Partikeln gleich klar, die Einreihung mithin eine vorläufige ist, so unterliegt es doch keinem Zweifel mehr, dass die letztere im Princip unanfechtbar bleibt. Die Hülfsörter sind ihrem Ursprunge nach entweder verbaler oder pronominaler Natur, und zwar sind unter den letzteren zu unterscheiden: a) den Demonstrativpronominibus verwandte, b) dem Pronomen der 2. Pers. verwandte, c) Frage-Adverbien. Wenn alsdann der Verf. noch die Finalpartikeln als besondere Gruppe anführt, so ist das eine Inconsequenz, die im Interesse des grammatischen Zusammenhanges geboten schien.

Um nunmehr auf die Einzelheiten dieses Abschnittes näher einzugehen, so ist zuvörderst zu bemerken, dass der Verf. hin und wieder Manches in seine Monographien der einzelnen Partikeln aufgenommen hat, was eigentlich, genau genommen, nicht hineingehört. So z. B. wäre verbales *čz*, soweit es als Hülfswort fungirt, nicht unter den pronominalen Hülfswörtern zu erwähnen gewesen, sondern höchstens unter den verbalen, und consequenter Weise auch nicht einmal unter diesen, sondern, der Anlage des Buches entsprechend, im synthetischen System neben *kíp*, *čl* u. s. w., §. 1439 ff. Ebenso wenig gehört *žû* in der Bedeutung „gehen“ oder *žok* als Verbum und Substantivum unter die Hülfsörter. *čû* als Pluralpartikel gehört in das synthetische System, in das Capitel von der Zahl. Fragendes *čû* war nicht unter den verbalen Hülfswörtern, sondern unter den Finalpartikeln neben *hû* zu besprechen. Ueberhaupt scheint es mir noch zweifelhaft, ob der Verf. das *hû* mit Recht den verbalen Hülfswörtern beizählt, und ob es nicht richtiger dem interrogativen *hû* an die Seite zu stellen wäre. Die „ausserordentlichen Anwendungen“ des *žû* in der Bedeutung von *yuk* oder *tsiāng*, welche §. 596 a nach *Wang-yin-čl* angeführt werden, enthalten eigentlich nichts Ausserordentliches, da das *žû* im ersten Beispiele wohl einfach als Verbum in der Bedeutung „gehen“ aufzufassen ist, während die Construction: *žû* *rî* des zweiten Beispiels offenbar der Form: *žû* *tsek* analog ist. Was endlich das modale *k'î* betrifft, von dem §§. 566 und 567 die Rede ist, so dürfte dasselbe vielleicht richtiger als eine Art unbestimmter Genitivus partitivus aufzufassen sein, analog etwa dem un-

1) Nach K'ang-hi's Wörterbuch diente es als bescheidene Form für das Pron. 1. Pers.

bestimmten objectiven *čī*, welches das vorübergehende Verbum als ein actives kennzeichnet. So *k'î šûi*, wörtlich: „ihr wer?“ = wer von ihnen, wobei ihnen ganz unbestimmt ist und nur andeuten soll, dass das Subject, von welchem die Rede ist, irgend welchen „Anderen“ gegenüber gestellt wird. In derselben Weise möchte ich auch das *k'î* in der Wendung: *iü k'î a nêng b* als einen unbestimmten Gen. partitivus erklären.

Die beiden letzten Abschnitte des analytischen Systems: die Lehre von der Bestimmung der Redetheile und von der Abgrenzung der Sätze und Satztheile, behandeln Fragen, welche, wie bereits vorhin bemerkt, bis jetzt noch in keiner chinesischen Sprachlehre Berücksichtigung gefunden haben, obwohl dieselben für die Textanalyse von der grössten Wichtigkeit sind. Meines Wissens hat der Verf. auch zum ersten Male auf eine Erscheinung aufmerksam gemacht, die für den chinesischen Satzbau im höchsten Grade charakteristisch ist, dass nämlich „ein Wort sammt seinem Zubehör im Satzganzen einen anderen Redetheil vertreten kann, als diesem Zubehör gegenüber“ (§. 842). In dem Abschnitte von der Abgrenzung der Sätze und Satztheile werden zunächst die grammatischen Merkmale der Satzgrenzen besprochen (Finalen, satzeröffnende Conjunctionen und Adverbien, constante Wortverbindungen u. dgl. m.), alsdann der Rhythmus, die Antithese und der Parallelismus als stilistische Merkmale, und zum Schlusse wird an der Hand der vorausgeschickten Regeln die Analyse einiger längeren Perioden gegeben.

Das synthetische System wird nach einer kurzen Einleitung über Zweck und Methode (§. 897—901), die bereits oben besprochen worden ist, sowie einigen Bemerkungen über die Wahl des Ausdruckes (§. 902—904) durch die Lehre von den Satztheilen eröffnet. Während im analytischen Systeme das Ganze in seine Theile zergliedert wurde, schlägt die Darstellung jetzt den entgegengesetzten Weg ein, indem sie von den Theilen zum Ganzen fortschreitet und zeigt, wie sich aus jenen dieses zusammensetzt. Diesem Zwecke gemäss wird die Lehre von den Satztheilen als 1. Hauptstück zum Ausgangspunkt genommen; aus ihr ergibt sich zunächst die Lehre vom einfachen Satze (2. Hauptstück) und endlich die Lehre vom zusammengesetzten Satze und den Satzverbindungen (3. Hauptstück).

Das Capitel von den Satztheilen möchte vielleicht in Betreff der Anordnung des Stoffes noch mancher Verbesserungen fähig sein. Der Verf. ist hier, wie mir scheint, theils zu weit und theils nicht weit genug gegangen. Schon die Frage, welche als die Hauptaufgabe des ersten Abschnittes bezeichnet wird: „Durch welche Mittel bringt die Sprache ihre Stoffwörter hervor?“ scheint zu eng gefasst. Das Pronomen ist zwar ein Formwort, lässt sich jedoch sehr wohl nach seinem stofflichen Gehalt in bestimmte Kategorien theilen, wie aus § 1092 flg. ersichtlich ist. Warum es nicht in

den Abschnitt von der Bildung der Redetheile mit aufgenommen werden konnte, ist daher nicht recht einzusehen. Allerdings steht das Pronomen als stellvertretendes Element, als ein Ersatzredetheil den Ellipsen nahe, sofern es den Begriff der Ellipse schon gewissermassen in sich schliesst. Dies mochte der Grund sein, weshalb der Verf. das Pronomen in einem besonderen Capitel dem Capitel über Ellipsen und Kürzungen vorausgehen lässt. Wie das Pronomen, so wird aber auch das Zahlwort in einem besonderen Capitel behandelt, und zwar, nachdem es ausdrücklich unter den Stoffwörtern erwähnt, mithin als in das Capitel: „Bildung der Redetheile“ gehörig bezeichnet worden war. Wenn hingegen die Eigennamen von dem Substantivum getrennt werden, so mag das aus gewissen didaktischen Erwägungen geboten erschienen sein; wissenschaftliche Gründe lassen sich für diese Sonderung jedenfalls nicht anführen. Ueberhaupt ist der ganze Abschnitt über die Eigennamen von rein realistischem Interesse, ohne grammatisch etwas Bemerkenswerthes bieten zu können; derselbe gehörte eher in ein encyclopädisches Handbuch als in eine Grammatik. Soviel über die Anordnung. Die Ausführung selbst lässt im Grossen und Ganzen nichts zu wünschen übrig. Wenn §. 1019 (die Präposition *yeû*) u. A. folgendes Beispiel citirt wird: *à ngí yeû hiên-çè*, gute Sitte und Rechtlichkeit gehen vom Weisen aus, so beruht das wohl auf einem blossen Versehen, denn es leuchtet auf den ersten Blick ein, dass *yeû* in diesem Falle keine Präposition, sondern reines Verbum ist. Als Ausdrücke für die Allheit hätten wohl noch *teng* und *men*, von denen das letztere allerdings nur im niederen Stile vorkommt, eine Erwähnung verdient. Unter den Synonymausdrücken der bestimmten Zahlwörter wird §. 1048 auch *sz* angeführt; nun bedeutet aber *sz* immer nur das zeitlich Erste (seine Gegensätze sind *kím* und *héu*), meines Wissens jedoch nie das Erste innerhalb einer Reihe oder Aufzählung; folglich gehört es auch nicht hierher. Im letzteren Sinne wird *c'û* angewandt, welches sich auch §. 1049 erwähnt findet. — Besondere Hervorhebung verdient endlich das Capitel von den Ellipsen und Kürzungen, sofern es ein Gebiet behandelt, welches man bisher gänzlich unbeachtet gelassen hatte.

Eine wahrhaft geniale Leistung sind die beiden nächsten Hauptstücke: die Lehre vom einfachen Satze und die Lehre von dem zusammengesetzten Satze und den Satzverbindungen. Ich verweise hier in erster Linie auf das Capitel vom psychologischen Subjecte und den Inversionen, welches zum ersten Male die für das Chinesische so überaus wichtige Lehre von den Inversionen im Zusammenhange erschöpfend behandelt. Demnächst aber ist es die Lehre von den modalen Hülfswörtern (§. 1178—1355 und §. 1378 bis 1444), welche hier in einem völlig neuen Lichte erscheint. Man hat oft genug und mit Recht den Reichthum und die Feinheit modaler Gestaltung am Griechischen und Deutschen bewundert: nur den Wenigsten aber war es bekannt, dass gerade nach dieser

Richtung sprachlicher Ausdrucksfähigkeit das Chinesische vielleicht zu den bestentwickelten Sprachen gehört und wohl den eben genannten mit Recht an die Seite gestellt werden darf. In der That möchte wohl das Chinesische einzig dastehen in der Art, wie es die mathematische Starrheit und Sicherheit seines Satzbaues mit der denkbar grössten Mannichfaltigkeit und Beweglichkeit subjectiver Empfindungsäusserung zu vereinigen weiss, und es ist erstaunlich, wie der Verf. oft mit einer Art von divinatorischem Blick die feinsten Färbungen und Schattirungen sprachlicher Subjectivität gleichsam erst zu errathen und dann zu fixiren und zu erweisen verstanden hat. Meines Erachtens bildet die Lehre von den modalen Hülfswörtern den eigentlichen Glanzpunkt der grammatischen Darstellung.

Zum Schlusse wird dann noch durch eine gedrängte, aber doch im Princip erschöpfende Darstellung der Grundregeln der chinesischen Stilistik eine Lücke der bisherigen Grammatiken in dankenswerthester Weise ausgefüllt.

Hiermit ist indessen der reiche Inhalt des Buches noch keineswegs erschöpft, vielmehr bleibt noch derjenige Theil zu erwähnen, welcher für den Linguisten im Allgemeinen vielleicht von dem grössten Interesse sein möchte: ich meine das erste Buch, welches die Einleitung und den allgemeinen Theil enthält. Wenn ich so den Anfang ans Ende gerückt habe, so geschah dies einfach aus dem Grunde, weil dieser allgemeine Theil mehrfach über die Grenzen einer Einzelgrammatik hinausweist. Das gilt namentlich von dem Abschnitt „Lautgeschichtliche und etymologische Probleme“ (§. 195—249), denn es werden in diesem Capitel Fragen behandelt, die von der grössten Tragweite für die Erkenntniss sprachlicher Entwicklung überhaupt sind. „Das Chinesische selbst weist schon bei einer flüchtigen Betrachtung lautliche Uebereinstimmungen sinnverwandter Wörter auf, welche zur Vermuthung führen müssen, dass hier Gleichheit der Wurzel und Verschiedenheit der Bildung oder Form vorliege. Fälle wie *tá* oder *tái*, gross, neben *t'ái*, sehr, *t'ien*, Feld, neben *tién*, Ackerbau treiben u. s. w., laden zur Vergleichung der aspirirten und nicht aspirirten Anlaute ein; Fälle wie *üü*, Gespräch, *yün*, reden, *yuet*, sagen, heissen, scheinen auf eine Functionsverschiedenheit der Auslaute, auf vormalige Suffixe hinzudeuten. Und ähnliche finden sich massenweise“ (§. 197). Es ist freilich nicht das erste Mal, dass der für unanfechtbar geltende Satz von der Ursprünglichkeit des chinesischen Monosyllabismus in Zweifel gezogen wird. Bereits vor 20 Jahren hat R. Lepsius¹⁾ die Vermuthung ausgesprochen, dass dem monosyllabischen Zustande des Chinesischen ein Zustand der Mehrsilbigkeit vorhergegangen sei: die Analogie des Tibetischen

1) Ueber chinesische und tibetische Lautverhältnisse. Berlin 1861.

auf der einen, die Stimmbiegungen des Chinesischen auf der anderen Seite waren die Gründe, durch welche Lepsius sich zu dieser Annahme bewogen fühlte. So lange die vorausgesetzte Verwandtschaft des Tibetischen mit dem Chinesischen nicht erwiesen oder doch mindestens wahrscheinlich gemacht wurde, solange ausser den Stimmbiegungen nicht noch andere, gewichtigere Gründe aus der Geschichte der Sprache zu Gunsten jener Annahme angeführt werden konnten, musste dieselbe bleiben, was sie war: eine Vermuthung. Heute sind wir im Stande, von wesentlich neuen und sicheren Voraussetzungen auszugehen: das Resultat aber, zu welchem wir gelangen, ist eine glänzende Bestätigung jener genialen Vermuthung des berühmten Aegyptologen ¹⁾. Der Raum verbietet mir, auf den so überaus anregenden und reichhaltigen Inhalt dieses Capitels, sowie des allgemeinen Theiles des Näheren einzugehen.

Nach dem bisher Gesagten bedarf es wohl für den Sinologen keines Beweises mehr, dass unsere Kenntniss des Chinesischen durch das vorliegende Werk nicht nur nach allen Richtungen hin Erweiterung und Vertiefung erfahren hat, sondern auch nach Form und Inhalt eine wesentlich neue geworden ist, dass demselben mithin für die Sinologie eine epochemachende Bedeutung beizumessen ist. Und wenn ausserdem klare, übersichtliche Gliederung des Stoffes, verbunden mit einer geschmackvollen, anregenden Darstellungsweise Vorzüge sind, wohl geeignet, einem Buche Interesse und Verbreitung zu verschaffen, so sei es gestattet, dem berechtigten Wunsche Ausdruck zu geben, dass dieses hochbedeutende Werk nicht auf den engen Kreis der Fachgenossen beschränkt bleibe, sondern auch von den Vertretern der Sprachwissenschaft einer gebührenden Berücksichtigung und Anerkennung gewürdigt werde.

Die chinesische Grammatik von Georg von der Gabelentz wird ihre grundlegende Bedeutung auch dann noch bewahren, wenn sie in manchen ihrer Theile veraltet und durch neuere Untersuchungen vervollständigt und berichtigt sein wird. Man wird über sie hinausgehen, nicht aber sie umgehen können.

W. Grube.

1) Ich habe in meinem Aufsatz: Die sprachgeschichtliche Stellung des Chinesischen. Leipzig, T. O. Weigel 1881 auszuführen gesucht, dass der Zusammenhang des Tibetischen mit dem Chinesischen auf Grund der phonetischen Elemente der chinesischen Schrift erweisbar sei, und dass ferner die aus der chinesischen Schrift und den Dialekten sich ergebenden sprachgeschichtlichen Daten, verbunden mit einer vergleichenden Berücksichtigung des Tibetischen und anderer indochinesischen Sprachen, die Annahme von der Ursprünglichkeit des chinesischen Monosyllabismus unmöglich machen.

Az Islám. Tanulmányok a muhammedán vallás története köréből. Irta Goldziher Ignác. (Der Islám. Studien aus dem Gebiete der muhammedanischen Religionsgeschichte. Von Ignaz Goldziher.) Budapest 1881. Bücherverlag der ungarischen Akademie der Wissenschaften. 412 u. XII SS. 8.

Je geringer die Zahl der Orientalisten ist, welche das vorliegende, von der ungarischen Akademie der Wissenschaften in schöner Ausstattung herausgegebene, Werk zu lesen im Stande sind, um so willkommener dürfte den Lesern dieser Zeitschrift eine Angabe über seinen reichen und interessanten Inhalt sein. Wie schon aus dem Titel ersichtlich, sind in demselben einzelne Abhandlungen zu einem Ganzen vereinigt, und zwar so, dass wir kein vollständiges Bild des Islâms und seiner Entwicklung, aber einen um so tieferen Einblick in einzelne Erscheinungen und Faktoren der muhammedanischen Religionsgeschichte gewinnen. Es braucht bei einer Arbeit Goldziher's nicht besonders hervorgehoben zu werden, dass das von ihm bearbeitete wissenschaftliche Material auf dem eingehendsten Quellenstudium beruht und seine seltene Belesenheit auf dem weiten Felde der gedruckten und handschriftlichen arabischen Literatur der verschiedensten Zweige ihm zahlreiche, bisher unbekannte oder übersehene Daten zur Beleuchtung der erörterten Gegenstände geboten hat. Und der Reichhaltigkeit des Materials entspricht die von der eigenen Erfahrung eines fruchtbaren Aufenthalts an mehreren Hauptsitzen des Islâms unterstützte geistvolle Auffassung und die von der Liebe zum Gegenstande gehobene und erwärmte Darstellung, so dass Goldziher's nicht bloss für Fachmänner, sondern für einen weiteren Leserkreis bestimmtes Werk als eines der lehrreichsten und dabei anregendsten auf diesem nicht sehr reich bestellten Gebiete der europäischen Literatur betrachtet werden kann und eine Bearbeitung desselben in deutscher oder irgend einer anderen Weltsprache nicht bloss im Interesse des Werkes selbst erwünscht wäre. Im Nachstehenden soll lediglich der Inhalt der einzelnen Capitel, wie der Verfasser seine Studien benannt hat, in den Hauptzügen skizzirt werden.

Das erste Capitel (S. 1—100) hat zur Ueberschrift: „Die Religion der Wüste und der Islâm“. Es will, besonders im Gegensatze zu den Anschauungen von Döllinger, Sprenger, Krehl, Renan, die beiden Thesen beweisen: 1. Muhammed war nicht der Ausdruck, sondern gerade der Gegensatz des arabischen Volksgenius; seine Lehre ist nicht das Resultat der bis dahin stattgefundenen Entwicklung der arabischen Gesellschaft, sondern geradezu eine Widerlegung und Leugnung all dessen, was wir als den Genius des arabischen Volkes kennen. 2. Gerade die Bewohner der Wüste, die Beduinen, waren — nicht nur aus politischen Gründen, sondern vermöge der eigenartigen Richtung ihres Geistes — die natürlichen

Gegner der Lehre des Propheten. Die Wüste und ihre wandernden Beduinen haben weder ein monotheistisches, noch überhaupt irgend ein bestimmtes religiöses Gepräge. In religiöser Beziehung ist Ungebundenheit und Gleichgültigkeit gegen feste Institutionen, was die Bewohner der Wüste charakterisirt. — Die Beweisgründe zu diesen Thesen entnimmt der Verfasser sowohl der Ueberlieferung über die vorislamischen Zustände der Araber, als den Schilderungen der heutigen Beduinen durch die neueren Reisenden. Die Religion des Wüstenarabers ist nach ihm nichts anderes, als die *murû'a*, der Inbegriff männlicher Tugenden, die arabische *virtus*, „deren Lebenselement das Rechtsgefühl, deren Dogma die Treue ist“. Der Widerstand des arabischen Geistes gegen den Islâm wird besonders aus den socialen Anschauungen der Araber, aus ihrer Abneigung gegen die Glaubenslehre und den Ritualismus der neuen Religion, endlich aus ihrem conservativen Geiste abgeleitet. Die Bekehrung der Araber zum Islâm war thatsächlich nur eine oberflächliche, und die Reaktion gegen denselben fand bald nach Muhammeds Tode unter den Beduinen Statt, während von den Nachfolgern Muhammeds selbst die Omajjaden bis Omar II. an ihrem Hofe eher dem Geiste des Heidenthums als dem des Islams huldigten. — „Wie das Christenthum“ — damit schliesst das Capitel — „welches in Palästina entstand, niemals zu dem heutigen Religionssysteme wird, wenn es auf dem Boden bleibt, der ihm zuerst das Leben gab, so konnte auch der Islâm nur durch seine Wirkung auf die nichtsemitischen Racen sich entwickeln und weiter sprossen. Die arischen und mittelasiatischen Volksgebiete waren es, welche, wenn sie auch den Islâm seines ursprünglichen Charakters entkleideten — seine Existenz und die Möglichkeit seines Bestehens und seiner Verbreitung sicherten“.

Das zweite Capitel über „die Traditionen des Islâm“ (S. 101—170) beschäftigt sich mit der muhammedanischen Tradition als einem besonders wichtigen und interessanten Documente für die politische und religiöse Entwicklung des Islams und will, entgegen der gewöhnlichen Ansicht, die geschichtliche Thatsache erhärten, „dass der Islam mehr durch seine, gewöhnlich verkannte, Accomodationsfähigkeit erobert habe, als durch die unbeugsame Starrheit, die man seinem Auftreten zuzuschreiben pflegt“. Goldziher giebt in dieser Abhandlung eine lichtvolle und durch zahlreiche Beispiele veranschaulichte Darstellung des Wesens und der Entstehung der Tradition und ihrer Sammlungen, ohne welche der Korân nur ein mangelhaftes Bild des Islams bieten würde. Er zeigt, wie mit der Verbreitung des Islams auch die Tradition sich erweiterte, erörtert die äussere Form der Ueberlieferungen, den Sanad — Kette der Tradenten — und den Matn — Text des Traditionssatzes —, und giebt dazu passend gewählte Beispiele aus dem Gebiete des Ritus und der Rechtslehre. Dann werden die Kriterien der Glaubwürdigkeit der Tradition besprochen, woran

sich interessante Ausführungen über die apokryphen Traditionen, die Traditionsfälscher und die Massregeln gegen dieselben schliessen. Wir erblicken ferner die Ueberlieferung im Dienste der Politik und der Polemik, namentlich der sunnitischen und schiitischen Parteiungen. Wir hören von Traditionen, die erdichtet werden, um fremde Institutionen, wie z. B. das persische Nôrzfest zu stützen, so wie von anderen zu bestimmter Tendenz erfundenen. Ueber die verschiedenen Traditionssammlungen und deren Entstehung wird das Wichtigste angegeben. Dann wird im Zusammenhange mit den sich widersprechenden Traditionen das Verhältniss der verschiedenen Schulen innerhalb des Islam zu der Ueberlieferung an vielen Beispielen dargelegt. Aus diesen Beispielen soll hervorgehen, „wie schwach der sogenannte muhammedanische Formalismus in der Schaffung der gleichmässigen Form war, was keineswegs der Fall wäre, wenn der Formalismus ein Richtung gebendes Moment des Islâms wäre“. Der Schlussabschnitt dieses Capitels handelt von der Tradition als Rechtsquelle und von dem Gegensatze der die Tradition einerseits, die Speculation andererseits als Grundlage der Rechtslehre betrachtenden Schulen. — Zu diesem Capitel gehört auch der am Schlusse des ganzen Buches stehende Anhang (S. 383—412), in welchem als Mustersammlung von Traditionen, nach einer literaturgeschichtlichen Einleitung, die „Vierzig“ (Arba'in) des Navavî übersetzt sind.

Der Inhalt des dritten Capitels, vom „Heiligencultus und den Ueberresten der älteren Religionen im Islâm“ ist schon aus der in französischer Sprache erschienenen Bearbeitung des Gegenstandes durch den Verfasser (in M. Vernes' Revue, 1880) bekannt. Daher sei nur kurz angegeben, dass die hundert Seiten (171—270) starke Abhandlung von dem Begriffe des Velî, als des Gott näher als die anderen Menschen stehenden Frommen ausgeht und dann mit Herbeiziehung des mannigfaltigsten, wohl hier zuerst in solcher Reichhaltigkeit gesammelten, Stoffes die Entwicklung des den Heiligen gewidmeten Cultus und des hierauf bezüglichen Volksglaubens, innerhalb des, seinen ursprünglichen Ideen gemäss solchem Cultus feindlichen, muhammedanischen Monotheismus, darstellt. Besonders ausführlich wird von den Gräbern der als Heilige verehrten Frommen gesprochen. Von ausserordentlichem Interesse für die Religionsgeschichte sind die zahlreichen Beispiele der aus anderen Religionen herübergenommenen und dem Islâm angepassten Vorstellungen, Sagen und Gebräuche, so z. B. der Ueberreste des Thiercultus in Aegypten.

Von eminent culturhistorischem Interesse ist das 4. Capitel (S. 271—298), mit der Ueberschrift: „Die Baudenkmäler des Islâms, im Zusammenhange mit der muhammedanischen Weltanschauung“. Hier zeigt der Verfasser zuerst die Unhaltbarkeit der von Manning ausgesprochenen Ansicht, dass die Häufigkeit der Moscheenruinen im heutigen Aegypten dem mangelnden religiösen

Sinne der Muhammedaner zuzuschreiben sei. Vielmehr sucht er die nicht bloss von Aegypten, sondern auch von anderen muhammedanischen Ländern geltende Erscheinung, dass ihre Baudenkmäler so häufig den Anblick der Verfallenheit bieten, auf zweierlei Umstände zurückzuführen, die technische Beschaffenheit der Bauten selbst und den inneren Charakter des Volkes. In ersterer Beziehung wird der nomadische, in Material und Anlage vergängliche, nicht auf ewigen Bestand gerichtete, Grundzug der arabischen Baukunst geschildert, besonders an dem Gegensatze zwischen den Monumenten des alten Aegypten und den Werken der arabischen Baumeister im Mittelalter. Von muhammedanischen Bauwerken haben nur jene die Zeiten überdauert, welche ursprünglich eine andere Bestimmung hatten, wie die Hagia Sophia in Stambul, die Omajjaden-Moschee in Damascus, oder bei denen wenigstens ältere Bauten die Hauptbestandtheile lieferten, wie die 'Amr-Moschee in Kairo, die Kubbet-al-sachrâ in Jerusalem. Dabei wird geschichtlich nachgewiesen, wie die Araber von jeher gerne die Kunst fremder Baumeister verwendeten. Wie sorglos und unsolid sie bei ihren Bauten verfahren, wird in der Baugeschichte einiger Kairiner Moscheen quellenmässig gezeigt. Ausser der Beschaffenheit der Bauten selbst trugen zu ihrer Zerstörung geschichtliche Ereignisse, der Fanatismus und vandalische Eifer der Parteien und Sekten bei, sowie speciell für Kairo, dass die alte Stadt unter den Fatimiden Neu-Kairo weichen musste und verfiel. Endlich aber trug zum Verfall der Baudenkmäler der Mangel an historischem Sinne bei. „Dem Orientalen fehlt die Neigung, ja überhaupt der Sinn für Erhaltung der alten Denkmäler. Der Orientale ist Utilitarier, und diesem Charakterzug zufolge besitzt das Alte, wie sehr es auch den Stempel der Ehrwürdigkeit an sich trägt, keine Bedeutsamkeit, wenn es nicht dem täglichen Bedürfnisse dient. Der Kunstwerth oder die geschichtliche Bedeutung giebt in seinem Auge keinem Gegenstande einen Rechtstitel auf Fortbestehen“. Das wird weiter mit der untergeordneten Stellung beleuchtet, welche die Geschichte in der Erziehung des Muhammedaners einnimmt. Zum Schlusse wird darauf hingewiesen, dass die ganze geistige Richtung des Arabers ihm die bewusste Erhaltung von Baudenkmälern verbietet, da „was der Vernichtung zueilt, nur sein Geschick erfüllt“ und man die Dauer der vergänglichen Dinge dieser Erde nicht dem allgemeinen Loose der Vergänglichkeit entziehen soll.

„Muhammedanisches Hochschulleben“. So ist das fünfte Capitel (299—340) überschrieben. Es ist die berühmte Hochschule der Al-Azhar-Moschee in Kairo, deren Angehöriger der Verfasser selbst eine Zeit lang gewesen war und deren Leben und Wirken er in lebendiger, aus der eigenen Beobachtung der Menschen und Dinge geschöpften Darstellung vorführt. Es wird nichts übersehen, was zur Kennzeichnung des von dem Leben einer europäischen Universität so sehr abweichenden akademischen Lebens

der grössten muhammedanischen Hochschule dienen kann. Es werden uns die Professoren, sowie die Hörer geschildert, die Art der Vorträge, die Stundeneintheilung, der Freitagsgottesdienst in der Moschee, die Predigten und die Gebete. Voran geht eine Geschichte der Entstehung und Fortentwicklung der Al-Azhar-Hochschule, die ursprünglich schiitisch war, dann aber der sunnitischen Richtung anheim fiel, deren vier Systeme, die bekannten vier Schulen des Islâms in ihr gleichmässig vertreten sind. Auch statistische Daten über das Budget und die Frequenz der Anstalt verdeutlichen das Bild, welches hier zum ersten Male in solcher Ausführlichkeit und authentischer Treue von ihr gegeben wird. Es sei nur hervorgehoben, dass die Al-Azhar-Moschee im J. 1871 314 Lehrer und 9668 Schüler hatte, im J. 1876 325 Lehrer und 11095 Schüler, während im folgenden Jahre in Folge des russisch-türkischen Krieges die Zahl der Lehrer auf 231, die der Schüler auf 7695 sank.

Das letzte Capitel ist der Bekämpfung gewisser „unrichtiger Meinungen über den Islâm“ gewidmet (S. 341—382). Die falschen Ansichten, denen der Verfasser hier mit aus den Quellen geschöpfter Begründung entgegentritt, sind: 1. Die Meinung, dass innerhalb des Islâms die Anschauung des Individuums über religiöse Lehre und Praxis vollständig von den im Korân und in den anderen Quellen des Islâms einmal festgesetzten Dogmen und Satzungen verdrängt werde. 2. Der „wissenschaftliche Aberglaube“ von der Starrheit und Nichtentwicklungsfähigkeit des Islâms. 3. Die Vorurtheile über die Lehren des Islâms von der persönlichen Würde der Andersgläubigen. 4. Die unbegründeten Angriffe auf den sittlichen Werth und Gehalt des Islâms. — In diesem Capitel streift der Verfasser auch die actuelle orientalische Frage nach ihrer innern Seite und stellt sich mit warmer Ueberzeugung und mit dem kritisch bewaffneten guten Willen, die Lehre des Islâms nicht wegen der Verkehrtheit und der Mängel seiner Bekenner zu verurtheilen, auf die Seite seiner Vertheidiger. Jedenfalls hat er hier sowie im ganzen Buche eine reiche und vertrauenswürdige Fülle von Belehrung und Aufklärung über den Muhammedanismus, seinen Geist und seine Geschichte geliefert.

Budapest, August 1882.

Dr. W. Bacher.

Die Siloahinschrift.

Von

H. Guthe.

(Hierzu 1 Tafel in Lichtdruck.)

Auf den Wunsch der Redaktion füge ich zu der diesem Bande der Zeitschrift beigegebenen Tafel der Siloahinschrift einige erläuternde Worte hinzu. Die Tafel ist eine in der Leipziger Lichtdruckanstalt von A. Naumann und Schroeder hergestellte Wiedergabe des Gypsabgusses, den ich Anfang Juli 1881 durch den Bildhauer Herrn Chr. Paulus in Jerusalem für meinen Privatbesitz anfertigen liess¹⁾. Die Schriftzeichen sind in eine offenbar zu diesem Zweck geglättete Fläche der Felswand des Kanales eingehauen, der Abguss zeigt dieselben also erhöht und ebenso der Lichtdruck, der nur darin von seinem Originale abweicht, dass die Buchstaben wieder, wie auf der Inschrift selbst, von rechts nach links zu lesen sind, während der Gypsabguss sie in umgekehrter Folge aufweist.

Der eigenthümliche Ort, die zufällige Entdeckung und endliche, sichere Gewinnung der Inschrift ist bereits mehrfach²⁾ beschrieben worden, so dass ich mich darüber kurz fassen kann. Der Siloahkanal ist ein durch den Felsen gehauener Tunnel, der das Wasser der Marienquelle, die unterhalb Jerusalems am westlichen Rande des alten Kidronthales aus dem Kalkgestein hervorbricht, mit geringem Gefälle an den südwestlichen Abhang des Berges führt. Diese Marienquelle, nach den Stufen, die zu ihr hinabführen, von den Arabern 'ain um ed-dereğ genannt, darf nicht

1) Von demselben Abguss habe ich Facsimile's in Gyps herstellen lassen, die durch Bestellung bei der Buchhandlung von Karl Bædeker in Leipzig bezogen werden können. Der Preis derselben beläuft sich auf 3 *M.*, incl. Verpackung auf 5 *M.* Tränkung des Abgusses mit Stearin steigert den Preis um 1 *M.* 50 *g.* Der Reinertrag fließt der Kasse des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästina's zu.

2) Vgl. A. Socin in ZDPV. (Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins) III, p. 54 f. E. Kautzsch ebend. IV, p. 102 ff. p. 261 ff. und meinen Artikel ebend. IV, p. 250 ff.

verwechselt werden mit dem sogenannten Marienteich, wie das auf die Autorität von Prof. Sayce hin in einer Veröffentlichung der Siloahinschrift durch die Palaeographical Society (Plate LXXXVII. — Hebrew) geschehen ist. Dieses kleine Wasserbecken liegt noch auf der Höhe in unmittelbarer Nähe des Stephansthores und steht weder mit der Marienquelle noch mit der Siloahquelle in irgend einer Verbindung. Die Mündung jenes Tunnels ist seit langer Zeit durch Vorbauten, die aus verschiedenen Perioden herrühren und zum Theil recht hinfällig sind, verdeckt und dem hellen Tageslichte entzogen. Schon der Raum unmittelbar vor derselben ist so dunkel, dass das Auge nur allmählich die Umgebung erkennen lernt; der Tunnelausgang selbst ist daher, wenn nicht ein sehr günstiger Lichtzudrang stattfindet, in eine so völlige Finsterniss gehüllt, dass sich nicht einmal die Umrisse der Felsspalte unterscheiden lassen. Der Ort wird in der Regel nur von den Fellachen des Dorfes Silwân besucht, um dort Wasser zu schöpfen oder sich zu baden. Sie kennen seine Beschaffenheit so gut, dass es ihnen nicht einfällt, den Luxus der Beleuchtung, selbst wenn sie eine Kerze besäßen, bei einem solchen Gange aufzuwenden. Nur Knaben oder junge Leute aus der Stadt, die die Lust zu einem Bade in fließendem Wasser hierher treibt, pflegen sich mit Lichtern zu versehen, wenn sie in den Tunnel selbst hineingehen wollen. Der Wasserstand in demselben ist je nach der Jahreszeit und dem Zufluss von der intermittirenden Marienquelle her sehr verschieden. Während meines Aufenthaltes in Jerusalem von Ende März bis Anfang August 1881 hat er die Höhe eines Meters von dem damaligen Boden des Kanales aus gerechnet, nie ganz erreicht, meist war er niedriger. Diese geringe Tiefe genügte aber, um die Inschrift, die sich an der östlichen Wand des Tunnels, von der Mündung aus an der rechten Seite, befindet und etwa 6 m. vom Eingang entfernt ist, völlig unter Wasser zu setzen und sie dem Auge auch desjenigen zu entziehen, der in dem Tunnel selbst unmittelbar vor den Schriftzeichen stand.

So war es also reiner Zufall, dass im Juni 1880 ein junger Mann aus der Industrieschule der englischen Judenmission in Jerusalem, die damals noch unter der Leitung des Bauraths C. Schick stand, bei dem Schein einer Kerze auf dem Felsen einige Striche bemerkte, in denen er Buchstaben vermuthete. Nur weil er im Wasser gestolpert war, kam seine Kerze und sein Gesicht den eingemeisselten Buchstaben so nahe, dass er sie wahrnehmen konnte. Er theilte sofort seine Entdeckung Herrn Baurath Schick mit, der dann selbst hinunter ging und sich von der Richtigkeit der Beobachtung seines Schülers überzeugte.

Es kam zunächst darauf an, die Inschrift zugänglich zu machen. Schick hatte die Güte, während des Winters 1880/81 im Auftrage und auf Rechnung des Deutschen Palästina-Vereins mehrere Arbeiten neben dem Ausgang des Tunnels ausführen zu lassen, durch

welche der Wasserspiegel in demselben um ein Bedeutendes tiefer gelegt wurde¹⁾. Er liess auch, um die gewünschten Abklatsche und Kopien anfertigen zu können, aus Brettern eine zerlegbare kleine Brücke anfertigen, auf der man trockenen Fusses bis zu der Inschrift gehen konnte, und die es auch ermöglichte, sich vor ihr niederzusetzen, obgleich damit in dem engen, nur 80 cm. breiten Tunnel noch durchaus kein bequemer Sitz gewonnen war. Schick hat sich sehr viel Mühe gegeben, deutschen und englischen Gelehrten das zur Entzifferung nöthige Material zu liefern. Leider aber war daraus eine zusammenhängende, sichere Lesung der Inschrift nicht zu gewinnen²⁾. Die Vertiefungen der Buchstaben waren theils durch Schmutz, theils durch den Absatz des kalkhaltigen Wassers fast ganz ausgefüllt worden, so dass sich keine deutlichen Eindrücke auf dem Papier erzielen liessen, und die Anfertigung einer Kopie wurde dadurch erschwert, dass die schlechte Beschaffenheit der geglätteten Felsenfläche es in vielen Fällen zweifelhaft liess, ob ein Strich vom Meissel herrührte oder durch einen Riss im Gestein entstanden war.

So standen die Sachen, als ich am 23. März 1881 in Jerusalem eintraf. Zwei Abklatsche, die ich mit vorzüglichem Papier möglichst sorgfältig anfertigte, brachten mich zu der Ueberzeugung, dass auf diesem Wege kein genügendes Bild der Inschrift zu gewinnen sei. Daher begann ich, die Inschrift ganz mechanisch abzuzeichnen, und erreichte durch oft wiederholte Vergleichen und Nachbesserungen, die mich Tage lang in dem Kanal beschäftigt haben, endlich diejenige Kopie, welche sich in ZDPV. IV, Tafel 7 findet. Ein bald darauf hergestellter Gypsabguss befriedigte sehr wenig, und so entschloss ich mich, ermutigt durch die kleine Schrift von E. Hübner, „Ueber mechanische Kopien von Inschriften“ (Berlin 1881), die mir durch die Güte des Herrn Prof. J. Gildemeister zukam, den längst überlegten Versuch zu machen, die Inschrift mit verdünnter Salzsäure zu reinigen. Er glückte über alles Erwarten, und ich war nicht wenig erstaunt, mit welcher Schärfe der neu angefertigte Gypsabguss die Schriftzüge wiedergab. Wohl unter demselben Eindruck der Ueberraschung hat mein verehrter Freund, Herr Prof. Kautzsch, gemeint³⁾, „dass gegenüber einem solchen Facsimile streng genommen alle anderen Bemühungen überflüssig gewesen sind“. Aber er hat in dem Augen-

1) Vgl. darüber Schick, Bericht über meine Arbeiten am Siloahkanal in ZDPV. V, p. 1 ff. Erst zu Anfang dieses Jahres habe ich mit Sicherheit erfahren, dass auch der englische Palestine Exploration Fund an Baurath Schick eine Summe zu diesem Zweck gezahlt hat, was früher empfangene Nachrichten direkt in Abrede stellten.

2) Zum Belege diene der Aufsatz von E. Kautzsch, Die Siloahinschrift in ZDPV. IV, p. 102 ff. (mit Tafel).

3) S. ZDPV. IV, p. 263.

blick, wo er jene Worte schrieb, nicht beachtet, dass die Reinigung mit Salzsäure nur ein Experiment war, das auch unglücklich ausfallen konnte, und dass ich dasselbe „streng genommen“ darum nicht eher wagen durfte, als bis ich das Material nach Möglichkeit gesichert hatte. Dieser Forderung habe ich durch meine Kopie, wie ich glaube, mit Erfolg zu genügen gesucht. Vor Anfertigung des letzten Abgusses, der auf dem diesem Hefte angeschlossenen Lichtdrucke wiedergegeben ist, habe ich die Inschrift noch einmal mit Salzsäure überstrichen, und darin wird es seinen Grund haben, wenn derselbe an einzelnen Stellen noch schärfer ausgefallen ist, als der frühere. Meine Bemühungen, den Wasserspiegel des Kanals tiefer zu legen, hatten freilich keinen nennenswerthen Erfolg, doch führten sie mich zu einer Reihe von andern Entdeckungen.

Etwa sechs Wochen vor mir war Professor A. H. Sayce in Jerusalem gewesen und hatte seine kurze Anwesenheit dazu benutzt, um eine Kopie von der Inschrift anzufertigen. Er beeilte sich, die gelehrte Welt sofort durch zwei Briefe darüber in Kenntniss zu setzen, dass er eine so vollständige Kopie der Inschrift besitze, wie sie überhaupt nur erlangt werden könne, und dass das Denkmal in die Zeit Salomo's oder gar David's hinaufreiche¹⁾. Die Veröffentlichung seiner Kopie hat Sayce mit einem Kommentar begleitet, der im Juliheft der Quarterly Statements des English Palestine Exploration Fund erschienen ist²⁾.

Die geglättete Fläche des Gesteins misst etwa 70 cm. im Quadrat, aber nur auf der untern Hälfte derselben befinden sich die eingehauenen Schriftzeichen. Ohne Zweifel hat dazu die Beschaffenheit des Gesteins den Anlass gegeben. Dasselbe gehört zu der härtesten Art von Kalkstein, die in der Umgebung von Jerusalem vorkommt und mizzi jehūdī (abgekürzte Aussprache für jehūdīji) genannt wird. Sie ist ausserordentlich spröde und meist von Natur schon rissig; vollständig dichte und lückenlose Schichten dieses Steins werden nur an gewissen Stellen gefunden. Bei der Herstellung dieser Inschrift hatte man keine Wahl; man musste in dem Lager, das der Tunnel vor seiner Mündung durchschneidet, sich die beste Stelle zur Gewinnung einer glatten und dichten Fläche aussuchen. Die obere Hälfte derselben ist nun viel stärker zerrissen als die untere, sie erwies sich zum Eingraben von Schriftzeichen nicht geeignet, und man hat sich desshalb auf die untere beschränkt. Aber manche von den kleinen Rissen, die nach allen Richtungen durch die Schriftzeilen streichen, werden nicht erst durch den zerstörenden Einfluss des Wassers und des Temperaturwechsels entstanden, sondern von jeher im Gestein vorhanden gewesen sein, mit Ausnahme natürlich derjenigen grossen Spalten und Löcher, durch welche die Buchstaben beschädigt worden sind.

1) S. Athenaeum 1881, January to June, p. 364 f.

2) Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement for 1881, p. 141—154.

Diese erscheinen auf dem Lichtdruck als glatte Flächen, da sie vor Anfertigung des Abgusses mit Thon ausgefüllt wurden. Am oberen Rande der geglätteten Fläche befindet sich ein kurzes Graffito, das nur schwach in die harte Steinfläche eingeritzt ist. Es besteht aus drei Zeilen, deren erste und zweite mit den nach abendländischer Weise geschriebenen Ziffern 1843 beginnt, während das Uebrige etwa 27 grosse Buchstaben des griechischen Alphabets enthält, deren Lesung wohl nicht gelingen wird. Auch einige gelehrte Griechen in Jerusalem, nämlich die Herren Antonin, Archimandrit in der russischen Niederlassung, und Photios, Vorsteher des griechischen Priesterseminars im Kreuzkloster, erklärten, dass sie die Schriftzüge nicht zu enträthseln vermöchten. Man kann wohl nicht zweifeln, dass die Ziffern das Jahr bedeuten, in dem dieses Graffito dort eingegraben wurde. Aber ich glaube kaum, dass sein Urheber eine Ahnung davon gehabt hat, welche grossen und schönen Buchstaben sich unter dem Gekritzel seiner Hand befanden; denn hätte er sie bemerkt, so würde er schwerlich seine Entdeckung verheimlicht haben. Vermuthlich ist ihm bei niedrigem Wasserstande die glatte Fläche der Wand aufgefallen, und er hat sie benutzt, um ausser dem Jahr seines Besuches auch seinen Namen — denn diesen werden die Zeichen wohl enthalten — dort einzuritzen.

Die Inschrift besteht aus sechs Zeilen von ungleicher Länge. Nur die Zeilen 4, 5 und 6 sind, von geringen Beschädigungen abgesehen, ganz erhalten, während in den ersten drei Reihen grössere Lücken der Ergänzung bedürfen. Die beiden vollständigen, die ganze Breite der Inschrift ausfüllenden Zeilen weisen, die erste 36, die zweite 34 Buchstaben auf; danach lassen sich die fehlenden Zeichen ungefähr berechnen, zumal da der Raum, den die gleichen erhaltenen Buchstaben in die Breite einnehmen, wenig von einander differirt, mehrere Male sogar ganz auffallend übereinstimmt. Zu Anfang der ersten Zeile sind kaum mehr als zwei Buchstaben zerstört worden. Wie viele dagegen am Ende derselben fehlen, wage ich nicht zu bestimmen, besonders da man sehr zweifeln kann, ob jenseits der grossen Spalte überhaupt je Schriftzeichen gestanden haben. In der zweiten Zeile sind durch die Spalte wahrscheinlich sieben Buchstaben entweder ganz verschwunden oder doch zweifelhaft geworden, in der dritten fünf, höchstens sechs. Die zerstörten Buchstaben sind in der folgenden Umschrift durch Sterne bezeichnet, während unsichere Schriftzeichen in runde, ergänzte in eckige Klammern eingeschlossen sind. Ich bemerke, dass ich ausser den Gypsabgüssen und seinen Nachbildungen auch das gesammte Material, das meiner Kopie zu Grunde liegt, benutze.

mehr gesehen werden können, leidet keinen Zweifel, und wenn Herr Pilter, ein Engländer, der im Sommer 1881 an dem protestantischen Lehrerseminar in Jerusalem angestellt war, nach Sayce's Bericht¹⁾ die Zeichen הן vor נקבה (nach ihm מקבה) gesehen haben will, so ist das einfach ein Irrthum. Sayce hat sich dadurch verleiten lassen, diese beiden Buchstaben als sicher anzunehmen und zu lesen: הן (ה)נקבה , „behold the excavation!“ Aber es kann sich nur darum handeln, einen passenden Anfang zu ergänzen. Ein הן „siehe“ will mir nicht geeignet erscheinen; ich selbst habe früher an ואת gedacht²⁾, andere an תמה ³⁾ oder an ביום . Letzteres wurde, soviel ich mich erinnere, zuerst von Dr. Halévy⁴⁾ auf der Generalversammlung des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästina's am 14. Sept. 1881 in Berlin vorgeschlagen und durch Hinweis auf den Schluss der dritten Zeile gestützt. Von diesen drei Vorschlägen möchte ich jetzt, was den Sinn anlangt, תמה den Vorzug geben, aber ich hege gegen alle das Bedenken, dass von dem vermuthlichen Anfang der Zeile bis zu dem deutlich noch erkennbaren ה nur für zwei Buchstaben Platz zu sein scheint. Das erste durch den Artikel eingeführte Hauptwort spricht Kautzsch נקבה aus mit Berufung auf נקרה ; ich selbst habe נקבה vorgeschlagen, Euting und Nöldeke wollen mit Verweis auf نَقَب , نَمَط und نَقَبَة aussprechen נקבה oder נקבה ⁵⁾. Das Wort ist eine Bereicherung des hebräischen Sprachschatzes. Seine Bedeutung kann nicht zweifelhaft sein; ich fasse dieses nomen verbale an allen drei Stellen, wo es vorkommt, in aktivem Sinne auf: „Durchstechung“. Die obigen Vorschläge ergeben für den Anfang die Uebersetzungen: „Dieses ist der Durchstich“ oder „Vollendet ist die Durchstechung“ oder „Am Tage der Durchstechung“.

In der ersten Zeile bietet sich noch die beträchtliche Schwierigkeit dar, zwischen dem letzten Worte vor der Spalte בעור und den ersten Worten der zweiten Zeile $\text{הַיָּרְדֵּן אֶשׁ אֵל יְרֵחוֹ}$ eine geeignete Verbindung zu schaffen. Gegen den oben ausgesprochenen Zweifel, ob auf der anderen Seite der Spalte überhaupt noch Buchstaben eingehauen worden sind, kann allerdings eingewandt werden, dass zur Ergänzung des Satzes eine grössere Zahl von Buchstaben erforderlich scheint als fünf, die durch die Zerbröckelung des Gesteins zerstört sein werden. Man fordert ein selbständiges Subjekt und ein selbständiges Prädikat. Es liegt sehr nahe, als ersteres הַיָּרְדֵּן zu denken, und dieses Wort würde nach Ver-

1) Quarterly Statement for 1881, p. 149.

2) ZDPV. IV, p. 257.

3) M. Derenbourg, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus 1881. Quatr. série, t. IX (Juillet-Août-Septembre) p. 201.

4) ZDPV. V, p. VIII.

5) Palaeographical Society, Plate LXXXVII — Hebrew.

gleichung des Raumes, den es in Zeile 4 einnimmt, genau die Lücke des Risses füllen. Daher wird man versuchen, aus den Strichen jenseits der Spalte ein Prädikat herauszulesen. Aber wer vermag da zu lesen, wo nichts deutlich zu erkennen ist? Als ich die Inschrift kopirte, glaubte ich in den ersten Linien neben der Spalte ein \beth vermuthen zu dürfen; aber es fehlt der charakteristische untere Querstrich. Derselbe kann nicht zerstört sein; denn da, wo seine Spuren vorhanden sein müssten, ist die ursprüngliche Glättung des Felsens allem Anschein nach unverletzt erhalten. Jenseits eines ganz undeutbaren Loches scheint weiter der gebogene Schaft eines \beth , \daleth , \eth oder \beth sich zu zeigen; aber wo man den Kopf des Buchstabens suchen sollte, ist das Gestein wiederum glatt und nicht zerrissen. Am Ende steht deutlich ein Strich, aber es fehlt der Kopf, um ein \daleth daraus machen zu können. So lässt uns die Inschrift hier völlig im Stich. Das Fehlende zu errathen fällt nicht schwer; man fordert ein hebräisches Wort für „schwingen“ oder „richten“, „führen“, und im Hinblick auf Exod. 20, 25 (וְהָיָה) empfiehlt sich מְנַחֵם oder מְנַחֵם. Verzichtet man auf ein selbständiges Subjekt des Satzes, so wäre dieses Wort zur Ausfüllung der Spalte zu verwenden: „Als sie noch, einer gegen den andern, die Spitzhacke schwangen“.

Sayce liest an dieser Stelle: בעור (החצ)ב(ה) עלו הגרון. Er ergänzt also nur החצ, ם und ה, die übrigen Zeichen gelten ihm als sicher. Es liegt auf der Hand — man kann es ja nachmessen —, dass die drei Buchstaben החצ unmöglich den Raum der Spalte gefüllt haben können, wie Sayce die Sache auffasst. Denn das unmittelbar darauf folgende, von ihm als sicher betrachtete \beth entspricht, wie seine Kopie zu Quarterly Statement 1881, p. 141 ff. beweist, den ersten Linien neben der Spalte, über welche ich soeben gesprochen habe. Auffallender und gerade für mich von grösserer Wichtigkeit ist es, dass Sayce am Ende der ersten Zeile die Buchstaben עלו erkannt haben will. Nämlich um die Differenzen zwischen seiner eigenen Kopie und der Zeichnung des Cpt. Conder und des Lt. Mantell¹⁾, sowie auch gegenüber dem Bilde, das die Gypsabgüsse liefern, zu erklären, beruft er sich auf das Aussehen, das die Inschrift zur Zeit seines Besuches in Jerusalem Anfang Februar 1881 gehabt habe, und vermuthet, dass durch die Reinigung derselben mit Salzsäure verschiedene Zeichen beschädigt oder vernichtet worden wären. Anders schon spricht sich M. Derenbourg aus; er beklagt, dass man in Folge übereilter Anwendung von Salzsäure eine ziemlich grosse Zahl von Buchstaben der Inschrift zerstört habe, und bezeichnet in seiner Transcription diejenigen Buchstaben durch einen Strich, welche seit der Entdeckung des Denkmals, resp. seit Sayce

1) Quarterly Statement for 1881, p. 285—292.

seine Kopie anfertigte, verschwunden sind¹⁾. Die „ziemlich grosse Zahl von Buchstaben“ schrumpft aber in der Transscription auf drei zusammen, nämlich *על* am Ende der ersten Zeile! Dieser zuerst als Vermuthung ausgesprochene, dann aber zu einer feststehenden Thatsache verdichtete Vorwurf zwingt mich, mein Verfahren mit einigen Worten zu vertheidigen.

Die genaue Sachkenntniss, mit der M. Derenbourg meine Operationen beurtheilt, hat mich sehr überrascht; es ist als ob er hinter mir gestanden und jeden unter der Einwirkung der Salzsäure verschwindenden Buchstaben mit einer vollen Thräne im Auge („nous déplorons“) begleitet habe! Er citirt freilich meinen Aufsatz, in dem ich über meine Kopie und die Anfertigung der Gypsabgüsse Rechenschaft gab, aber um so weniger begreife ich, wie er eine „Uebereilung“ („précipitation“) in meinem Verfahren finden kann. M. Derenbourg hat jedenfalls die Inschrift an Ort und Stelle nie gesehen und kann sich für seine Behauptungen nur auf den schon mehrfach citirten Aufsatz Sayce's berufen; er ist also nur für die Benutzung und Verbreitung desselben verantwortlich, und da ich vollständig in der Lage bin, den von Sayce erhobenen Vorwurf als Legende oder als Missverständniss nachzuweisen, so kann ich auf eine besondere Widerlegung Derenbourg's verzichten.

Sayce theilt nämlich Quarterly Statement 1881, p. 154 die Worte eines Briefes des Herrn Pilter mit, die ihm die Uebersetzung gegeben haben, dass durch meine Behandlung der Inschrift Buchstaben verloren gegangen sind. „Mr. Pilter adds that some of the letters are no longer so clear and distinct as they were; „perhaps Dr. Guthe's repeated washings of the stones to get rid of our candle-grease, and make his own gypsum cast, have washed away some of the lime deposited, which was so useful to us“. Hier ist also davon die Rede, dass ich den Stein gewaschen habe, nicht um den Schmutz- und Kalk-Absatz aus der Vertiefung der Buchstaben, sondern um die fettigen Wachs- und Stearintropfen, die von den zur Beleuchtung verwandten Kerzen an die Felswand hinabgefallen waren, zu entfernen. Dieses habe ich mit Wasser, nicht mit Salzsäure, gethan¹⁾, und Herr Pilter hat darum gewusst, weil ich ihn vor Beginn seiner Arbeit schriftlich bat, sich zur Beleuchtung der Inschrift nicht wieder einer in der Hand gehaltenen Kerze, sondern eines anderen Lichtes zu bedienen, damit die Steinfläche vor einer abermaligen Verschmutzung bewahrt bleibe. Ich habe mich mit meinen eigenen Augen davon überzeugt, dass Herr Pilter meine Bitte freundlichst erfüllt hat, und verliess ihn nach einigen gewechselten Worten mit dem Wunsche einer guten Verrichtung. Dies hat sich spätestens Ende April zugetragen, also

2) A. a. O.

1) ZDPV. IV, p. 116 f.

anderthalb Monate vor der Anwendung der Salzsäure¹⁾! Der Schmutz und Kalk, welcher die Buchstaben entstellte, sass aber so fest in den Vertiefungen, dass ein Waschen mit Wasser allein niemals eine Veränderung dieser Stoffe hervorbringen konnte, und wie soll man es denn vollends anfangen, durch einfaches Waschen die eingehauenen Schriftzeichen aus jenem harten Stein zu vertilgen? Haben aber Sayce und Piliter solche Linien, die nur durch Verschmutzung des Steins entstanden sind, als Buchstaben angesehen, so haben sie sich einfach geirrt, und wenn Piliter, als er allein die Inschrift untersuchte, weniger gesehen hat als früher, so wird sich das wahrscheinlich daraus erklären, dass er kein so günstiges Beleuchtungsmittel hatte, vielleicht aber auch daraus, dass Prof. Sayce ihm nicht mehr mit seiner Sehkraft zur Seite gestanden hat!

Als Sayce nun durch Briefe Conders, datirt 'Ain Kārim, 16. Juli 1881 und 5. August 1881 erfuhr²⁾, dass ich die Inschrift mit Salzsäure gereinigt hätte, schreibt er a. a. O. p. 282: „Unfortunately the application of the acid, by means of which the lime was removed, seems to have injured some of the characters; at all events several of those which were clearly visible when I copied the text do not appear in the squeeze at all, and Mr. Piliter informs me that „Dr. Guthe's repeated washings“ have made others of them more indistinct than they were last February“. Bezieht sich Sayce auf einen neuen Brief Piliter's? Schwerlich; denn er gebraucht genau dieselben Worte, die er schon früher angeführt hat. Er hat eben einfach combinirt, dass jene „wiederholten Waschungen“ von dem Gebrauch der Salzsäure zu verstehen seien, ohne sich um die verschiedene Zeit der einzelnen Nachrichten und Begebenheiten zu kümmern, auch ohne Conder's Brief vom 28. Mai 1881³⁾ zu beachten, der deutlich noch von dem ungereinigten Zustande der Inschrift redet. Die Salzsäure habe ich zuerst am 11. Juni einmal angewandt und dann den Gypsabguss anfertigen lassen, der in Berlin am 14. September 1881 ausgestellt war. Vorher waren schon zwei Abgüsse von der ungereinigten, d. h. nur mit Wasser gewaschenen Inschrift hergestellt worden, die aber beide an Deutlichkeit hinter meiner Kopie zurückstanden⁴⁾. Dann habe ich zum zweiten Male am 9. Juli vor Anfertigung des letzten Abgusses die Fläche mit Salzsäure bestrichen, wie ich oben p. 728 und zwar zum ersten Male öffentlich erwähnt habe. Sowohl am 11. Juni als auch am 9. Juli habe ich die Inschrift nachher stark mit Wasser übergossen, um die Salzsäure, nachdem sie ihre Dienste gethan hatte, möglichst zu entfernen und ein weiteres Fressen der-

1) ZDPV. IV, p. 251 f.

2) Quarterly Statement for 1881, p. 285—292.

3) Quarterly Statement for 1881, p. 198.

4) ZDPV. IV, p. 251 f.

selben zu verhüten; nach ihrer letzten Anwendung habe ich auf freundliches Anrathen des Herrn Dr. Th. Chaplin in Jerusalem noch eine Natronlösung über das Gestein gestrichen, die die Wirkung der Salzsäure aufheben sollte. Hieraus ergibt sich ebenfalls, ganz abgesehen von dem Datum, an welchem Pilster die Inschrift kopirt hat, dass die „repeated washings“ nicht vom Gebrauch der Salzsäure zu verstehen sind.

Ich glaube hiermit klar bewiesen zu haben, dass Sayce's Vermuthung auf einer irrthümlichen, übereilten Combination beruht, und dass der allem Anschein nach Thatsachen darstellende Bericht, den M. Derenbourg den gelehrten Mitgliedern der französischen Académie des Inscriptions et Belles-Lettres am 30. September 1881 vorgetragen hat, nichts weiter ist als eine moderne Legendenbildung. Dieses alles wäre aber vermieden worden, wenn Sayce und Derenbourg darauf geachtet hätten, dass ich die Inschrift, die ich genau in dem Zustande antraf, den Sayce vor sich gehabt hat, ja noch mit den Tropfen seiner Kerzen bedeckt, vom 26. bis 31. März gezeichnet und die Zeichnung Ende Mai an Ort und Stelle revidirt habe, ehe ich auch nur den ersten mit Salzsäure getränkten Pinsel an die Schriftzeichen brachte. Ich habe ausdrücklich hervorgehoben, dass „meiner Kopie das Bild des Steines zu Grunde“ liege, „wie es vor der Reinigung durch Salzsäure beschaffen war“ ¹⁾. Man sollte nun meinen, sie hätte deshalb Sayce's Aufmerksamkeit besonders auf sich ziehen müssen; das ist aber durchaus nicht der Fall gewesen, im Gegentheil, er beruft sich wiederholt nur auf seine und Pilster's Kopie. Auf Grund dessen, dass ich wohl das doppelte, ja das dreifache Mass von Tagen vor der Inschrift zugebracht habe, als Sayce an Stunden dieselbe beobachtet hat, halte ich mich für berechtigt zu erklären, dass die in Quarterly Statement 1881, p. 141 ff. veröffentlichte „Kopie“ Sayce's streng genommen den Namen einer Kopie gar nicht verdient. Mehrere Buchstaben fehlen auf der Kopie, andere sind auf der Kopie, aber nicht auf dem Stein vorhanden, vollends aber ist die Form der Zeichen und ihre Stellung zu einander durchweg ungenau, meistens sogar falsch. Ich will gern zugeben, dass Sayce während seines kurzen Aufenthaltes sich nach Möglichkeit um die Inschrift bemüht hat, aber daraus folgt ja noch nicht, dass er überall das Richtige getroffen. Es liegt mir ganz fern, Sayce's sonstige Verdienste irgendwie verkleinern und für mich eine besondere Ehre reklamieren zu wollen. Nur im Interesse der Sache habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass Sayce's Verdacht über eine Beschädigung der Inschrift auf einer irrthümlichen Kombination beruht, und hebe hier nochmals ausdrücklich hervor, dass der Werth meiner Kopie darin besteht, dass sie allein ein wahrhaft treues Bild der Inschrift liefert, wie sie vor der Reinigung durch

1) ZDPV. IV, p. 258.

Salzsäure aussah und beschaffen war. Freilich habe ich sie nach derselben, am 1. und 2. Juli, nochmals mit dem gereinigten Stein verglichen, und was damals nachgetragen wurde, habe ich in meinem Aufsätze ZDPV. IV, p. 255 ff. gewissenhaft erwähnt.

Obgleich in der Art, wie das Bedenken gegen meine Behandlung der Inschrift bei Sayce entstanden ist, eigentlich keine Veranlassung vorliegt, auf die Sache selbst einzugehen, so will ich doch die Bemerkung nicht unterlassen, dass ich gerade deshalb soviel Zeit und Mühe auf meine Kopie verwandt habe, weil ich alle in die Reihen der Buchstaben fallenden Linien und Risse eintragen wollte, ehe ich durch die Salzsäure eine Veränderung der verschmutzten Steinfläche herbeiführte. Ich kann getrost behaupten, dass ich nichts übersehen habe, dass ich über keine Figur hinweggegangen bin, auch wenn sie nur durch abgesetzten Kalk entstanden war, wie das namentlich in den ersten drei Zeilen vorkam. Die Differenzen, die betreffs einiger Punkte zwischen meinen auf die Kopie bezüglichen Bemerkungen in ZDPV. IV, p. 255—257 und dem Bilde des Gypsabgusses vorliegen, sind gerade geeignet zu beweisen, dass meine Kopie den Gypsabgüssen gegenüber selbständig ist. Wenn ferner auf meiner Kopie die kleinen Haken am τ und am Kopfe des τ fehlen, die die Abgüsse (auch der Lichtdruck) deutlich zeigen, so hat das ebenfalls darin seinen Grund, dass vor der Reinigung mit Salzsäure diese Feinheiten in der Ausführung der Buchstaben nicht zu entdecken waren. Sowohl hinsichtlich dieser Linien als auch betreffs jener Differenzen haben natürlich die Gypsabgüsse zu entscheiden.

Zur Kontrolle meiner Kopie, d. h. also des Bildes, das die Inschrift vor ihrer Reinigung darbot, können ferner die beiden Gypsabgüsse dienen, die vor derselben angefertigt worden sind; der eine befindet sich in der kleinen Sammlung des „Deutschen Palästina-Museums“ in Jerusalem, den anderen habe ich von dort nach Tübingen gesandt, wo er leider zerbrochen und beschädigt angekommen ist¹⁾. Endlich aber bin ich in der erfreulichen Lage, mich auf das Zeugniß des Cpt. Conder berufen zu können, das durch Sayce's oben mitgetheilte Aeusserungen veranlasst ist und durchaus zu meinen Gunsten spricht. Conder, dessen stille und ruhige Art zu beobachten einen sehr angenehmen Eindruck auf mich gemacht hat, hat die Inschrift zuerst gesehen Ende Mai, also vor der Reinigung, nach der Reinigung am 15. Juli, am 4. August, am 10. und 22. November 1881. Es genügt vollständig, wenn ich seine letzte genaueste Aeusserung in dieser Sache hier anführe:

„As regards the existing tablet, I may remark that I have examined it again very closely, and feel convinced that the inscription has not been in any way damaged by the application of hydrochloric acid to remove the lime deposit which had filled the

1) ZDPV. IV, p. 263.

letters. I have made the same remark in the previous Quarterly Statement (p. 278), but Professor Sayce appears (p. 282) to adopt the opinion of Mr. Pilter, that the acid has damaged the inscription, and he remarks that my report „makes the fact quite plain“. We have, however, copies by Dr. Guthe, taken both before and after the cleaning of the inscription, which served to show that no bad effect resulted from the repeated washings, and the rock surface is still quite firm and hard, showing no signs of rottenness or chipping. I cannot but think that the letters which Professor Sayce put down, and which cannot now be discovered on any of the squeezes or casts, were not actually existent in the rock, but were merely marks formed by the lime deposit, and thus removed by the acid. Having seen the tablet before the acid was applied, I can add my testimony to that of others as to the entirely different aspect which the inscription presented before and after cleaning.

Before cleaning it resembled a rude scrawl of uncertain shapes, while it is now seen to have been carved with great care, in regular lines, and with constant forms for every letter. The copy published in the Quarterly Statement for April, p. 70, contrasted with that given in October, p. 286, gives in fact a very fair idea of the difference which was made by cleaning the tablet¹⁾.

Ich freue mich, an dieser Stelle Herrn Cpt. Conder meinen aufrichtigen Dank für diese Worte auszusprechen, die mir einerseits jetzt sehr willkommen sind, andererseits dadurch einen besonderen Werth erhalten, dass Conder sie offenbar nicht aus persönlicher Rücksicht für mich, sondern rein um der Wahrheit willen geschrieben hat.

Ich fahre nun mit meinen Bemerkungen zur Inschrift fort. In der zweiten Zeile beginnt mit **וּבְעוֹר** ein zweiter, dem vorhergehenden paralleler Umstandssatz, in dem ein Mass angegeben wird, dessen Beziehung in dem Worte stecken muss, von dem deutlich nur die Buchstaben **לֵה** vor der Spalte erhalten sind. Das folgende Zeichen scheint ein **נ** oder vielleicht auch ein **כ** gewesen zu sein. Ausserdem sind vor der Spalte noch zwei Striche sichtbar, die man als Reste eines **א**, aber auch als den spitzen Winkel vom Kopf eines **ק** betrachten könnte. Da ich mit einem **א** nach **נ** nichts anzufangen weiss, schlage ich vor **לֵה־נֶקֶב** zu lesen. Zur Construction, welche nach Kön. II. 4, 13. 13, 19 zu beurtheilen ist, passt ein Infinitiv sehr gut. Von den vorhergehenden Buchstaben ist nur einer nicht ganz deutlich, nämlich das zweite **ו** in **וּבְעוֹר**; aber durch Vergleichung mit der ersten Zeile (**בְּעוֹר**) wird die Lesung unzweifelhaft. Sayce vertheidigt hartnäckig seine erste Transkription: ... **לֵה־אִמָּה־שֶׁל־שׁ**; er will das **ה** am Ende von **אִמָּה** vollständig deutlich auf der Inschrift gesehen haben und beurtheilt dasjenige, was ihm daran auffällt, als „an interesting specimen of the local

1) Quarterly Statement for 1882, p. 123 f.
Bd. XXXVI.

dialect of Jerusalem*. Ja er glaubt auch die Abgüsse und Conder's Zeichnung für sein ה als Zeugen anrufen zu können. Aber die Sache verhält sich nicht anders, als dass Sayce sich wieder mal geirrt hat. Ich weiss noch sehr gut, welche Schwierigkeiten mir dieser Buchstabe beim Kopiren gemacht hat. Lange Zeit führten mich die nach unten von ihm ausgehenden Risse irre, bis ich eines Tages die scharfen Ränder seiner Kreuzform nach drei Seiten hin erkannte. Es bleibt bei אמה! Aber wie sehr ist freilich die Wissenschaft zu beklagen, dass sie jenen interessanten Gewinn aus der Hand ihres eifrigen Jüngers nicht annehmen darf! Ein Stück Lokaldialekt von Jerusalem — wie verlockend, und darum wie schade! — Das undeutliche Zeichen vor der Spalte scheint mir dem ם am Schluss der fünften Zeile nicht ähnlich zu sein.

Der ergänzte Infinitiv wird den Umstandssatz abschliessen, wir erwarten danach den Beginn des Hauptsatzes. Leider ist derselbe verloren gegangen; was von ihm noch erhalten ist — קל' · ש(א) · ק(ר)א · אל · רעו — lässt eine Form des Verbums שמע als seinen Anfang vermuthen. Unter Vergleichung von Sam. II. 12, 22, auch von Deutr. 31, 27 — Stellen wie Amos 4, 7. Hiob 29, 5 entsprechen weniger — ergänze ich das Perfektum des Niphal ohne ו, also נִשְׁמַע קל' וגו'. Man wird aber auch, wie Nöldeke und Euting vorschlagen¹⁾, נִשְׁמַע lesen können, und diese fünf Buchstaben werden vielleicht dem leeren Raume besser entsprechen. Bedenkt man indess, dass nach לִהְיוֹת ein Trennungspunkt gestanden haben muss, so reichen diese Buchstaben hin, um den Raum so zu füllen, dass der auf der anderen Seite der Spalte zum Vorschein kommende gebogene Schaft als Rest des ן betrachtet werden kann. Aus den darüber stehenden Strichen, denen zu einem א jedenfalls der kräftige senkrechte Schaft fehlt, lässt sich ein ש herauslesen. Durch eine starke Zerstörung des Gesteins ist das א vor ש zweifelhaft geworden. Das ה zu Anfang der dritten Zeile ist auch nicht absolut sicher, passt aber vortrefflich in den Zusammenhang. Es scheint so, als ob ein Loch in dem Gestein den Steinmetzen gehindert hat, den Buchstaben an die dem Anfang der übrigen Zeilen entsprechende Stelle zu setzen. Die kleinen Striche zwischen den beiden folgenden א bedeuten nicht, wie ich früher nach meiner Kopie annahm²⁾, ein nachträglich eingeschobenes ש, sondern sind nur Risse, die mit dem Trennungspunkt sich verbunden haben.

Mit הֵי beginnt in der dritten Zeile ein neuer Satz, der sich wahrscheinlich bis über die Spalte hinaus ausgedehnt hat; jedenfalls bezeichnet וְהֵי einen neuen Anfang. Mit Berücksichtigung der Trennungspunkte ergeben sich zunächst die Worte הֵי הֵי זרה בְּצֶרַח מִיָּמֵינוּ. Die Lesart מִיָּמֵינוּ, die sowohl Kautzsch als auch ich

1) In dem Text der Publication der Palaeographical Society, dessen philologischer Theil von den Professoren Euting und Nöldeke herrührt.

2) ZDPV. I¹

anfangs angenommen hatten¹⁾, ist ein Irrthum, wie schon auf der Generalversammlung in Berlin am 14. September 1881 festgestellt wurde. Das erste Zeichen hinter מִמֶּן ist entweder ein ר oder ר (nicht ק), das zweite nach meiner Kopie ein unzweifelhaftes נ . Jenseits der Spalte treten uns mit ziemlicher Deutlichkeit die Reste eines א entgegen, von dessen Schaft unten eine gebogene Linie nach rechts ausgeht (siehe den Lichtdruck), wie es bei א in der fünften Zeile der Fall ist. Hinter א hat noch ein Buchstabe gestanden, der nach meinem Gypsabguss als ל zu erkennen ist. Daher ergänze ich die durch die Spalte verursachte Lücke zu זֶרַח oder זֶרַח ²⁾. Aber was bedeutet זֶרַח ?

זֶרַח ist das zweite neue Wort, das die Inschrift liefert. Die Konsonanten können auf eine Wurzel זר oder זר hinweisen (wie זֶרַח von זָרַח), die aber unbekannt ist, oder auf eine zweilautige Wurzel זר . Von der letzteren sind, je nachdem man die Wurzel als ז"ר oder als ז"ר auffasst, für das hier vorliegende Nomen Aussprachen wie זֶרַח und זֶרַח möglich. Da wir bis jetzt nur eine Wurzelbildung ז"ר oder ז"ר aus diesen beiden Konsonanten kennen, so wird das Wort זֶרַח auszusprechen sein. Aber von den möglichen Bedeutungen „Aufwallen, Aufbrausen, Ueberfliessen“, übertragen „Uebermuth, frevelhafte Handlung“, passt keine in den Zusammenhang; denn dieser fordert, dass זֶרַח etwas an oder in dem Felsen (בַּצֵּר) bezeichne und nicht etwa „Frevel“, wie ich zuerst vermuthete. Soviel ich sehe, führen auch die Versuche, durch Annahme eines Wechsels im Zischlaute (ז aus צ , פ oder כ) eine andere Erklärung der Wurzel zu gewinnen, zu keinem befriedigenden Ergebniss, ganz abgesehen davon, dass ein solcher eigens zur Erklärung dieses Wortes geforderter Wechsel immer viel Bedenkliches haben würde. Da der kleine Satz offenbar erklären soll, wie eine Verständigung der von Norden und Süden arbeitenden Steinmetzen durch den Felsen hindurch möglich wurde, und da eine solche durch dichtes, lückenloses Gestein auf drei Ellen Entfernung nicht stattfinden kann, so haben alle bisherigen Erklärer der Inschrift auf die Bedeutung „Spalte, Riss“ gerathen. Man kann vorläufig nicht darüber hinauskommen. Die Buchstaben sind völlig gesichert³⁾.

Demnach lautet die Uebersetzung: „Denn es war eine Spalte im Felsen von Süden [und von Norden]“. Wesshalb ich diese

1) ZDPV. IV, p. 257. p. 264.

2) Also ist das Wort doch nicht ganz als „restitution pure“ zu betrachten, wie Clermont-Ganneau meint. *Revue archéologique*, nouv. série, 22. année, 42. vol. (1881), p. 251.

3) Sayce zieht *Quarterly Statement* 1881, p. 284 mit Berufung auf Conder's Kopie das ר in Zweifel und schlägt נ vor. Doch ist die schräg liegende Gestalt des ר auch bei Conder deutlich, der darunter gezeichnete Querstrich rührt von einem Riss des Gesteins her.

Uebersetzung der bisher üblichen „von rechts (und von links)“ vorziehe, wird sich weiter unten ergeben.

Der folgende Satz erstreckt sich vom Ende der dritten bis zum Ende der vierten Zeile, wo durch ך mit folgendem Imperfectum ein neuer Anfang gemacht wird. Sayce liest den Schluss der dritten Zeile: הִכּוּ בִּים־הַ und übersetzt: „the struck on the west of the (excavation)“. Also dort wo ich ל zu lesen vorgeschlagen habe, hat er ein ה (früher ein ו) entdeckt, die schwache Andeutung einer kreisförmigen Figur hat er in die völlig verschiedene Gestalt eines althebräischen כ verwandelt und trennt zwischen ך und ב, obgleich dort gar keine Spur von einem Punkte sich findet! Aber es steht ein Punkt vor dem ך und der nächste zwischen כ und ה, wie besonders die Abgüsse lehren. Also ist abzutheilen: הִכּוּ בִּים־הַ. Sayce spricht ים aus, „Westen“, erhält aber die oben angeführte Uebersetzung nur dadurch, dass er aus der Inschrift schlechtes Hebräisch macht. „Westlich, im Westen von“ drückt der Hebräer durch לְיָם aus, יָם (stat. constr.) ist nicht hebräisch gedacht. Die übrigen Erklärer übersetzen „Tag“, also gleich dem gewöhnlichen יוֹם; doch kann man wohl die Frage aufwerfen, ob diese Aussprache beabsichtigt ist. Man pflegt das ם als ein diphthongisches anzusehen, unter Vergleichung der arabischen und aramäischen Form; danach sollte man aber erwarten, auf der Inschrift יוֹם zu finden, da in allen anderen Fällen (מִצָּחַ, רִצּוֹ, עִיר) ein diphthongisches ם durch ך bezeichnet worden ist. Hat es etwa zu dem Plural יָמִים wirklich mal einen Singular יָם (getrübte יִם) gegeben und ist hier etwa so zu sprechen? Hat man jene Schreibung des diphthongischen ם wirklich streng gehandhabt, so ist ein solches ם in ים jedenfalls nicht anzunehmen. — In der englischen, durch die Bemerkungen Nöldeke's und Euting's bereicherten Publication findet sich der beachtenswerthe Vorschlag, die Buchstaben-Gruppe לְקָרָה nicht als defektive Schreibung für לְקָרָה anzusehen, sondern לְקָרָה als Infinitiv von קָרָה auszusprechen; der Sinn wird dadurch nicht geändert. Die beiden letzten Buchstaben vor der Spalte liest Sayce לָא, sie stellen aber das Wort עַל dar; das ף ist auf meiner Kopie vollkommen deutlich vorhanden und auch durch den Gypsabguss genügend gesichert. Durch die Fortsetzung der Spalte nach unten ist das ן des zweiten גִּרְוֹן zerstört worden. Deutsch lautet also der Satz: „Und am Tage der Durchstechung haben geschlagen die Steinhauer, einer dem andern entgegen, Spitzhacke auf Spitzhacke“.

Es erübrigen noch zwei Sätze, die durch das ך am Ende der fünften Zeile geschieden werden. Der erste derselben schliesst sich durch das echt hebräische ך conversivum an das Perfectum הִכּוּ des vorhergehenden Satzes an. Der Gypsabguss belehrt durch seine Punkte mit Bestimmtheit über die Abtheilung der Wörter. Vor dem schmalen Riss unterhalb der grösseren Spalte zeigt meine Kopie die unverkennbaren Reste eines כ, die auf dem Gypsabguss

nicht mit gleicher Sicherheit wahrzunehmen sind. Der folgende Buchstabe ist freilich fast ganz zerstört; nur von dem Kopfe haben sich einzelne Striche erhalten, und sie bestätigen die Vermuthung, dass ein ך vor ןלף zu lesen ist. Man kann nicht anders übersetzen als: „da ging (floss) das Wasser von der Quelle bis zu dem Teich 1200 Ellen weit“. Die Verbindung der Zahlen ist wie Num. 3, 50: ןלף ןלף (י). Auffallend ist, dass die Präposition ך hier von der Ausdehnung im Raume gebraucht zu sein scheint. Doch wird die Vorstellung zu Grunde liegen: Das Wasser floss innerhalb des durch die vorhergehenden Worte angedeuteten Raumes von 1200 Ellen.

Sayce zweifelt an der Existenz des ך vor dem senkrecht die fünfte Zeile durchschneidenden Risse und nimmt an, dass die Gruppe ןלף aus der Präposition ך und dem mit ן als Lesezeichen („scriptio plena“) geschriebenen Worte ןלף „Ausdehnung“ bestehe. Er übersetzt daher: „And there flowed the waters from their outlet to the Pool for a distance of a thousand cubits“. Da aber das ך sicher vorhanden ist, so ist eine Widerlegung dieser Künstelei überflüssig.

Der Anfang des Schlusssatzes kann nicht ganz ohne Conjekture hergestellt werden, da die beiden letzten Buchstaben der fünften Zeile zum Theil zerstört sind. Aus dem zweiten Wort des Satzes, das trotz einiger Risse doch mit Sicherheit ןלף, „Elle“ gelesen werden kann, ist zu schliessen, dass eine Zahl vorhergeht. Nach dem ך haben am Ende der fünften Zeile noch zwei Zeichen gestanden, mit denen das ך von der sechsten Reihe zu verbinden ist. Von dem ersten ist mit Sicherheit nur der gebogene Schaft zu erkennen, derselbe kann unter der Reihe der Zahlwörter nur von dem Anfangsbuchstaben ך in ןלף „hundert“ verstanden werden, und dazu stimmen die wahrnehmbaren Reste auf dem Original meiner Kopie und auf dem Gypsabgusse durchaus. Der zweite Buchstabe hat einen geraden Schaft gehabt, und die Spuren einiger Querstriche können zur Stütze der schon durch die beiden anderen Zeichen dieser Gruppe, ך und ן, nahe gelegten Vermuthung dienen, dass das Wort ןלף gelautet hat. An der achten Stelle der sechsten Zeile zeigt der Gypsabguss die Reste eines ך deutlicher, als meine

1) Damit erledigt sich das Bedenken Neubauer's gegen diese Zahlenverbindung, das er *Athenaeum* 1881, July to December, p. 176 mit Bezug auf Worte Schapira's geäußert hat: „I am not surprised that „the most eminent Oriental scholars in Berlin and Leipzig“ think that it is possible to place „hundreds“ before „thousands“ in Hebrew, since they are so anti-Semitic (!) there at the present moment. For my own part, I take my stand on Scriptural Hebrew, where no example of the kind is to be found.“ Wer ist nun in diesem Falle „antisemitisch“ gewesen? — (Wie ich soeben sehe, hat schon Kautzsch die Stelle Num. 3, 50 angeführt, aber ohne damit auf Sayce [*Quarterly Statement* 1881, p. 283] Eindruck zu machen. Es wird daher nichts schaden, wenn ich sie oben noch einmal angezogen habe.)

Kopie. Schlecht erhalten ist ferner das ך nach ץ; dagegen kann über ך als den letzten erkennbaren Buchstaben kein Zweifel sein. Die Ergänzung von הַחֲצִבִּים zu הַחֲצִבִּים trifft gewiss das Richtige. Also ist der letzte Satz zu lesen: וְהָיָה אֵמָּה הָיָה גְבֹהַּ הַצֵּר עַל רֹאשׁ הַחֲצִבִּים, d. i. „und hundert Ellen war die Höhe des Felsens über dem Kopfe der Steinhauer“.

Diese Uebersetzung würde allerdings aufzugeben sein, wenn das Mass von hundert Ellen sich mit der jetzigen Lage des Siloahkanales nicht vertrüge; sie muss also daran erprobt werden. Da nun auch der sonstige Inhalt der Inschrift sich ausschliesslich auf die Herstellung des Tunnels bezieht, so will ich von den Eigenthümlichkeiten desselben soviel hier mittheilen, als zum sachlichen Verständniss der Inschrift nothwendig erscheint. Ich habe am 24. Juni 1881 den ganzen Tunnel von seiner Siloahmündung bis zur Marienquelle durchkrochen, allerdings nicht zu dem Zweck, um weiteres Material zum Verständniss der Inschrift zu gewinnen, sondern nur um festzustellen, ob sich noch etwa ein zweites Schriftdenkmal an seinen Wänden befinde. Es ergab sich mit voller Gewissheit, dass ein solches nicht vorhanden ist. Da ich mich mit der Entzifferung der Inschrift in Jerusalem nicht beschäftigen konnte, so gelangte ich nicht zur vollen Würdigung des Interesses, das durch diese für eine genaue Kenntniss des Tunnels erweckt wird. Dennoch machte ich während meiner nassen Fahrt durch denselben einige Beobachtungen, die mir damals für das Verständniss der Inschrift zu genügen schienen. Sie sind später durch Cpt. Conder vervollständigt worden, der ausschliesslich, um die Räthsel, die die Inschrift darbietet, zu lösen, im November 1881 den Tunnel zwei Male untersucht hat ¹⁾. Ich habe bereits in meinen „Ausgrabungen in Jerusalem“ ²⁾ meine Beobachtungen über die Anlage und Beschaffenheit desselben ausführlich mitgetheilt und mit denen Conder's, die eine werthvolle Bestätigung und genauere Ergänzung derselben bieten, zusammengestellt. Indem ich darauf verweise, beschränke ich mich hier auf Folgendes.

Der Tunnel ist in mehreren grösseren und kleineren Biegungen von der Marienquelle bis zur sogenannten Siloahquelle durch den festen Felsen gehauen worden, welcher den südlichen Ausläufer derjenigen Höhe bildet, die heute den Haram eš-šerif trägt. Seine Breite wechselt zwischen 80 und 60 cm., seine Höhe sinkt von 3 m. an der Mündung auf 0,46 m., um sich am nördlichen Anfang nochmals bis zu 1,80 m. zu heben. Conder und ich sind in der Bestimmung des Punktes, wo die Steinhauer sich begegnen, unabhängig von einander übereingetroffen. Nach Conder's Messungen ist er von der Siloahquelle 287,70 m., von der Marienquelle

1) Quarterly Statement for 1882, p. 122—131.

2) ZDPV. V, p. 91—107. Auch demnächst vollständig unter dem Titel: Ausgrabungen bei Jerusalem (Leipzig, Karl Bædeker), p. 85—101.

247,90 m. entfernt. Er ist bezeichnet durch eine Anzahl von Ecken und Einschnitten in den Seitenwänden, die in einer mehrmals veränderten Richtung des Tunnels ihren Grund haben werden und jetzt als scharf abgeschnittene Erweiterungen des Kanals dem Auge entgentreten. Die einen sind von oben her, stromabwärts, die anderen von unten her, stromaufwärts, gehauen, d. h. die ersteren sind durch die von Norden, die letzteren durch die von Süden her arbeitenden Steinmetzen hergestellt worden. Zwischen ihnen senkt sich die Decke des Tunnels rasch um 0,32 m., so dass es, aus geringer Entfernung gegen den Strom gesehen, den Anschein hat, als münde ein niedrigerer Kanal, die südliche Hälfte des Tunnels, in einen höheren Kanal, die nördliche Hälfte, ein; unmittelbar darauf hebt sich die Decke wieder etwas, so dass sie, im Längendurchschnitt gedacht, an dieser Stelle einen herunterhängenden spitzen Zapfen bildet. Diese Unregelmässigkeit wird sich daraus erklären, dass hier die beiden Gruppen der Arbeiter in nicht ganz gleichem Niveau „Spitzhacke auf Spitzhacke geschlagen haben“, wie die Inschrift berichtet. Jene Einschnitte an den Seiten zeigen aber, dass die Steinmetzen gerade im letzten Theil ihrer Arbeit über die einzuschlagende Richtung geschwankt, dass sie sich gegenseitig gesucht haben, während die eine Gruppe wohl schon die Schläge der anderen Gruppe vernahm. Die Zahl der Einschnitte lehrt, dass man mehr als einmal die fehlerhafte Richtung zu verbessern sich genöthigt sah; denn sie sind nichts anderes als Reste verlassener Stollen, von deren Ende jedesmal soviel unversehrt stehen blieb, als man die Achse des Tunnels nach der gegenüberliegenden Seite hin verlegte. Wie die Inschrift uns nun sagt, sind die Arbeiter zuletzt, als noch drei Ellen zu durchhauen waren, dadurch sicher zusammengeführt worden, dass „von Süden und von Norden her“, also von der einen Gruppe zur andern, eine natürliche Spalte(?) das Gestein durchzog, die ihnen alle Sorge und Unsicherheit benahm. Hiermit begründe ich die oben gegebene Uebersetzung und Ergänzung. Eine von rechts nach links, also quer, den Lauf des Tunnels durchstreichende Spalte hätte den Arbeitern besonders für eine gegenseitige Entfernung von noch drei Ellen gar nichts genützt, zumal in einem Tunnel, der dort nur 60 cm. breit ist. Die Inschrift will doch offenbar mittheilen, dass die Spalte gerade den noch anstehenden Felsen zwischen den Arbeitern durchschnitt, also drei Ellen lang war. Sie wird sich demnach ungefähr in der Linie des Tunnels befunden und mit ihm dieselbe Richtung gehabt haben, also von Norden nach Süden. Dazu stimmt nun, dass man heute von einer solchen Spalte nichts mehr entdecken kann, sie muss wohl mit den letzten Felsstücken selbst verschwunden sein.

Nach welcher Seite des Treffpunktes der Arbeiter die in der Inschrift genannten drei Ellen gemessen sein wollen, ergibt sich aus den Worten derselben nicht. Nach Conder's Messungen beträgt

der Zwischenraum von dem angenommenen Treffpunkt nach dem nächsten oberhalb desselben (nördlich) befindlichen Einschnitt 4 engl. Fuss oder 1,22 m., eine Entfernung, die Conder drei hebräischen Ellen, die Elle zu 16 engl. Zoll gerechnet, gleichsetzt. Ganz aufs Haar kommt diese Gleichsetzung nun nicht mit dem Mass überein, das sich für die hebräische Elle aus der in Zeile 5 angegebenen Länge des Tunnels ergibt. Nach Conder's Messung, die mit grosser Sorgfalt vollzogen worden ist¹⁾, beträgt die Länge des Tunnels von einem Ende bis zum andern 1757 engl. Fuss und 4 Zoll oder 535,60 m. Das Mass der Inschrift ist gerechnet „von der Quelle bis zum Teich“, d. h. bis zu dem hier in Frage kommenden Teich, dem Siloachteich. Der Ausgangspunkt fällt mit dem Anfang des Tunnels an der Marienquelle zusammen; der Endpunkt, der Rand des Teiches, liegt aber, wie meine Ausgrabungen gezeigt haben²⁾, noch 2 m. vor dem südlichen Ende des Tunnels. Es sind demnach 537,60 m. gegen 1200 hebräische Ellen zu rechnen, die zur Zeit der Tunnelbohrung übliche hebräische Elle misst also 448 Millimeter, rund 45 cm. Drei hebräische Ellen ergeben nun 1,35 m., also 13 cm. mehr, als Conder angenommen hat. Jedenfalls ist die Differenz gering.

Wie verhält es sich nun mit dem dritten Mass, nämlich, dass die Höhe des Felsens über dem Kopf der Steinhauer 100 Ellen oder 45 m. betragen habe? Ich gebe von vornherein zu, dass diese Angabe auf die ganze Ausdehnung des Tunnels unmöglich angewandt werden kann. Ein senkrechter Schacht, der 143 m. von dem südlichen Ende desselben entfernt ist, führt zur Oberfläche des Felsens empor; diese liegt hier nur 4,30 m. über dem Boden des Tunnels. Aber in der nördlichen Hälfte hebt sich der Berg Rücken bis zu 50 m. über der Decke desselben, so dass die Angabe der Inschrift durchaus nicht zu niedrig gegriffen erscheint. Bis zu welchem Punkt des Felsens die alten Techniker gemessen haben, können wir natürlich nicht mehr wissen; vielleicht wollten sie nur ein gewisses Durchschnittsmass angeben, das sie dann nach den höchsten Erhebungen des Berges berechneten. Um dasselbe zu erhalten, bedurfte es keiner grossen Fertigkeit in mathematischen Berechnungen, die auch in der Anlage und Ausführung des Kanals durchaus nicht hervortritt. Entweder hat man vom Anfang des Tunnels aus mit Hülfe des Senkbleies und der Wasserwage am Rande des steil abfallenden Berges in die Höhe gemessen, indem man einen rechten Winkel auf den andern setzte, oder der von Warren³⁾ aufgefundene, zum Theil senkrecht vom Rücken des Berges bis zum Wasser der Marienquelle hinabführende Schacht

1) Vgl. Quarterly Statement for 1882, p. 122. p. 183.

2) Vgl. meine Ausgrabungen bei Jerusalem in ZDPV. V, p. 85 f. und Tafel II.

3) Recovery of Jerusalem p. 242 ff.

hat dazu gedient, dieses Mass festzustellen — vorausgesetzt, dass derselbe schon vorhanden war, als man den Siloahkanal durch den Felsen hindurch anlegte (s. unten).

Bei diesem Sachverhalt sehe ich mich nicht veranlasst, von der oben vertretenen Lesung abzugehen, die den Buchstaben der Inschrift am besten entspricht. Sayce giebt in seiner letzten Transcription nur die Buchstaben $\text{אמה} \cdot \text{ר} \cdot \cdot \cdot \text{ר}$ und übersetzt: „and (three-fourths?) of a cubit was the height of the rock“ etc. Derenbourg¹⁾ dagegen ergänzt den Anfang des Satzes zu $\text{אמה} \cdot \text{ר}[\text{חצ}]$ = „il y avait une demi-coudée de hauteur de rocher au dessus“ etc., stellt aber daneben die Conjekture $\text{אמה} \cdot \text{ר}[\text{ר}]$, „la mesure d'une coudée“ zur Verfügung. Die letztere entspricht wohl den Raumverhältnissen der fünften Zeile, aber nicht den Resten des zerstörten Schriftzeichens, welche die Facsimile's darbieten.

Die Sprache der Inschrift berührt den Leser wie die gute Prosa des A. T. Interessant ist es, dass die auslautenden Vokale schon regelmässig durch gewisse Konsonanten, als Lesezeichen, ausgedrückt werden, nämlich durch ה , י und ו , z. B. הָיָה , הָיָה , וְהָיָה . Es wird daher wohl nicht הָיָה , sondern הָיָה (3. fem. sing. Perf.) gesprochen werden müssen. In der Mitte des Wortes werden die Lesezeichen nicht angewandt, ausser bei diphthongischem ô , daher הָיָה , אֵש , צָר , אֶמְלָח , קָל , יָמֵן , יָם (?).

Leider enthält die Inschrift kein historisches Datum; sie bezieht sich weder auf den Namen eines Königs noch auf ein bekanntes geschichtliches Ereigniss. Kautzsch hat daraus bereits den Schluss gezogen, dass „die Anfertigung der Inschrift nicht eine officiell angeordnete, sondern das Privatvergnügen eines dabei Betheiligten gewesen ist“²⁾. Jedenfalls fehlen uns alle direkten Mittel der Datirung. Doch bietet sich ein indirektes. Die Inschrift steht mit der Vollendung des Kanales in engstem Zusammenhang, sie ist unmittelbar nachher eingemeisselt worden. Könnten wir also über die Herstellungszeit des Kanales zur Gewissheit kommen, so hätten wir damit auch ein befriedigendes Datum für die Inschrift gewonnen. Kön. II. 20, 20 wird vom König Hiskia gerühmt, er habe den Teich und die Wasserleitung angelegt und das Wasser in die Stadt geführt. Es hat aber der Teiche und der Wasserleitungen im alten Jerusalem so viele gegeben, dass jene für den damaligen Stand der Ueberlieferung ohne Zweifel genügende Angabe uns heute eine nicht geringe Verlegenheit der Wahl bereitet. Ich habe im Sommer 1881 allein auf dem unteren Südosthügel und an der Mündung des Tyropöonthales vier grosse verschüttete Teiche aufgefunden — welcher ist nun der Teich? Die letzte Angabe, „er hat das Wasser in die

1) Comptes rendus a. a. O.

2) ZDPV. IV, p. 269.

Stadt geführt“, wird etwas leichter zu verstehen sein. Die Wasserarmuth Jerusalems ist bekannt, das Wasser ist wahrscheinlich das einzige, das es dort gab, die einzige Quelle, nämlich die Marienquelle. Und der Tunnel, in dem die Inschrift gefunden worden ist, hat keinen anderen Zweck gehabt, als das Wasser der Marienquelle, die ausserhalb der Stadtmauern lag, an einen Punkt innerhalb derselben zu leiten; denn seine Mündung wird von der alten Stadtumwallung eingeschlossen, wie durch meine „Ausgrabungen bei Jerusalem“ p. 129 f. ¹⁾ festgestellt worden ist. Da wir von keiner anderen ausserhalb der Stadt gelegenen und in dieselbe geleiteten Quelle wissen, so drängt sich dieses Verständniss der allerdings unbestimmten Worte auf.

Die Chronik berichtet genauer über eine solche Unternehmung des Hiskia. Sie meldet (II. 32, 30): „Hiskia verschloss ²⁾ die obere Quelle des Gihon (oder nach der den Sinn nicht ändernden Auffassung der Mischna: „Die Quelle des oberen Gihon“) und leitete sie nach dem Westen der Davidsstadt hinab“. Die Davidsstadt hat nun gerade oberhalb der Marienquelle gestanden, die Mündung des uns beschäftigenden Tunnels liegt im Süden des westlichen Abhangs derjenigen Höhe, die einst die Davidsstadt getragen hat. Die obere Quelle des Gihon muss also auf einer anderen Seite der Höhe sich befunden haben. Da die Südseite wegen der Terrainverhältnisse ausgeschlossen ist, so bleiben die Nord- und Ostseite übrig. An der Nordseite der alten Davidsstadt habe ich eine nicht geringe Einsenkung des Felslagers nachgewiesen, und darauf gründe ich die Vermuthung, dass ursprünglich dort ein Thal den Berg durchschnitten hat, welches neben der Marienquelle sich mit dem Kidronthal vereinigte; in demselben könnte ja vielleicht eine zweite Quelle verschüttet sein. Aber die Existenz einer solchen ist dort schon wegen der Nähe der Marienquelle wenig wahrscheinlich, und ferner will wohl der Chronist von demselben Werk des Hiskia sprechen, das wir im Buche der Könige (II. 20, 20) mit den Worten: „er hat das Wasser in die Stadt geführt“, erwähnt finden. Unter dieser Voraussetzung müssen wir „die obere Quelle des Gihon“ ausserhalb der Stadt ansetzen, also an die Ostseite des alten Zionhügels, auf die allein dieses Merkmal zutrifft. Dort aber giebt es keine andere Quelle als die Marienquelle. So führt uns der Bericht des Chronisten darauf, seine obere Gihonquelle von dieser zu verstehen und den heutigen Siloahunnel als den Kanal anzusehen, durch welchen Hiskia das Wasser derselben an die Westseite der Davidsstadt geleitet hat. Für den Punkt, an welchem dasselbe dort hervortritt, würde dann der durch die Worte des Chronisten geforderte gegensätzliche Name „untere Gihonquelle“ in Betracht kommen

1) ZDPV. V, p. 135 f.

2) Nämlich durch eine Mauer oder ein anderes Bollwerk.

und sich auf diese Weise erklären, mit welchem Recht das Targum zu Kön. I. 1, 33 Gihon mit Siloah wiedergeben kann. Endlich wird auch Sirach 48, 17 hervorgehoben, dass Hiskia den Gihon (? der Text liest Γώγ!) in die Stadt hineingeleitet, den harten Felsen mit Eisen durchgraben und Teiche für das Wasser gebaut habe.

Freilich ist nicht ausgeschlossen, dass eine vollständige Kenntniss des Untergrundes von Jerusalem uns noch über andere unterirdische, von Quellen ausgehende Kanäle belehrt, zumal da die im A. T. erwähnte, für diese Frage freilich gar nicht in Betracht kommende Drachen- (oder Feigen-) Quelle (Neh. 2, 13) noch immer nicht nachgewiesen ist. Bei dem jetzigen Stande der Topographie des alten Jerusalems kann man aber der Beziehung dieser Chronikstelle auf die Anlage des Siloahkanales gar nicht aus dem Wege gehen. Wir würden dadurch für die Inschrift etwa die Zeit 700 vor Chr. erhalten.

Aber eine Beobachtung, die sich an den Namen Siloah knüpfen lässt, scheint zu einem anderen Ergebniss zu führen¹⁾. Die Inschrift belegt freilich weder den Tunnel noch den Teich mit dem Namen Siloah, aber angesichts der einheitlichen Tradition sind Zweifel, ob dieser Name (jetzt Silwân) jener Oertlichkeit zukomme, bis jetzt noch nicht laut geworden. Siloah erscheint nun im A. und N. T. nicht als Eigenname, sondern als Appellativname, es hat stets den Artikel (vgl. Jes. 8, 6. Neh. 3, 15 (?). Luk. 13, 4. Joh. 9, 7). Das Wort pflegt in passivischem Sinne (Joh. 9, 7) verstanden und als „Leitung“ gedeutet zu werden, da der Hebräer שִׁלְחָה von der Ableitung und Vertheilung des Wassers zu gebrauchen pflegt, wie sich aus Ezech. 31, 4 und Ps. 104, 10 ergibt; vgl. Mischna Moëd c. 1, §. 1: אֵגֶר הַשִּׁלְחָהִים *ager irrigatione indigens* (nach Gesenius thesaur. s. v. שִׁלְחָה). Danach würde jener Kanal wegen der Schwierigkeit seiner Anlage und wegen seiner Wichtigkeit für die Stadt schlechtweg שִׁלְחָה, „die Leitung“, genannt worden sein und die Gegend davon den Namen erhalten haben, der durch die Form Σιλῳάμ in das heutige Silwân übergegangen ist. Nun begegnen uns aber die „sanft fließenden Wasser Siloah's“ (מֵי הַשִּׁלְחָה) schon Jes. 8, 6 in einer Stelle, die das Bündniss Pekah's, Königs von Israel, mit Rezin von Damaskus voraussetzt und den Einfall Tiglat Pileser's im Auge hat, mithin kurz vor 734 v. Chr. gesprochen sein muss. Ist also der Siloahkanal schon unter Ahas, dem Vorgänger Hiskia's, vorhanden gewesen? Man wird diese Frage bejahen und einen Widerspruch mit Chron. II, 32, 30 constatiren müssen, wenn man, wie es bisher üblich gewesen ist, Jes. 8, 6 von dem heutigen Siloahkanal versteht. Dann ist

1) Vgl. Neubauer bei Sayce in Quarterly Statement for 1881, p. 153. Derenbourg a. a. O. p. 205.

auch hinsichtlich der Inschrift zu sagen, dass sie schon unter Ahas vorhanden gewesen sein muss.

Welcher Nachricht soll man den Vorzug geben? Die Worte Kön. II. 20, 20 allein reden nicht deutlich genug, die Angabe des Siraciden wird schwerlich selbständigen Werth neben der Chronik haben; es bleiben daher Jesaias und die Chronik einander gegenüber stehen. Es leidet nun keine Frage, dass an und für sich jede geschichtliche Nachricht aus jener Zeit bei Jesaia zuverlässiger ist als irgend eine durch die Chronik uns erhaltene, die über Ahas oder Hiskia handelt. Aber der Chronist wird jenes Zeugniß, wenn er es nicht in seinem „Midrasch des Buches der Könige“ fand, sicherlich aus der einheimischen Ueberlieferung geschöpft haben; man darf es daher nicht ohne Weiteres bei Seite schieben, zumal da es sich von keiner andern Oertlichkeit des alten Jerusalems verstehen lässt. Im Gegentheil lohnt es sich zu fragen, ob der Name **הַשִּׁלֹּחַ** denn von je mit dem Kanal oder richtiger mit der Schöpfstelle an seiner Mündung verknüpft gewesen ist. Die Chronik giebt, wie ich schon gesagt habe, zu verstehen, dass dieselbe den Namen „untere Gihonquelle“ geführt habe. Die **בְּרֶכֶת הַשִּׁלֹּחַ** (Neh. 3, 15) muss allerdings im südlichen Ausgang des Tyropöonthales gelegen haben und wird gewöhnlich als die früheste Erwähnung des Siloachteiches betrachtet; aber die ältesten Interpreten, die LXX, kannten diese Deutung nicht. Erst die oben angeführten Stellen des N. T., verglichen mit den Angaben des Josephus, machen es gewiss, dass man unter **Σιλωάμ** dieselben Punkte zu verstehen hat, an denen heute der Name Silwân haftet, nämlich Quelle und Teich. Ein „Siloahkanal“ existirt überhaupt nur bei den abendländischen Schriftstellern, die Fellachen sagen einfach **il-kanāj**, der Kanal. Sollte vielleicht der Appellativname erst später auf die Mündung des Tunnels und den durch ihn gefüllten Teich übertragen worden und ursprünglich Bezeichnung einer benachbarten, durch Leitungen bewässerten Gegend gewesen sein¹⁾? Ich möchte wenigstens nicht um der Stelle Jes. 8, 6 willen, die gar keinen topographischen Fingerzeig enthält, die meiner Meinung nach deutliche Angabe der Chronik für unglaublich erklären.

Es sei mir noch gestattet, daran zu erinnern, dass Cpt. Warren im Jahre 1867 einen zweiten Zugang zu der Marienquelle aufgefunden hat. Aus einem überwölbten, jetzt verschütteten Gemach am östlichen Abhang des Berges führt ein schräger, in den Felsen gehauener und mit einigen Stufen versehener Gang abwärts, dann geht es eine Strecke lang horizontal, dann wieder schräg weiter, zuletzt folgt ein senkrechter Schacht, der über einem kleinen Wasserbehälter mündet, der mit dem sogenannten Siloahkanal und

1) Bei Derenbourg a. a. O. und bei Halévy, *Revue critique*, 17. Oct. 1881, nr. 42, p. 292, finde ich **רִיגֹלִים** gedeutet als „l'arrosage par rigoles“, „champ d'arrosage“, jedoch ohne nähere Begründung oder Erklärung.

durch ihn mit der Marienquelle in Verbindung steht. Von letzterer ist der Wasserbehälter etwas mehr als 17 m entfernt ¹⁾. Dieser Zugang hat nun demselben Zwecke dienen sollen, den der Tunnel besser erfüllt, nämlich das frische Quellwasser schöpfen zu können, ohne die Stadt zu verlassen. Die Nachricht der Chronik über die Ableitung des Gihon lässt sich aber von der beschriebenen Anlage nicht verstehen, ebenfalls nicht Kön. II. 20, 20. Vergleicht man dieselbe mit dem Siloahkanal, so erscheint dieser als das schwierigere, aber doch zugleich nützlichere Werk; denn er lieferte eine bequeme Schöpfstätte und bewässerte einen ziemlich grossen Teich, die beide ohne Beschwerde von aussen zugänglich waren, während es doch grosse Mühe gemacht haben muss, auch nur einen Eimer Wasser durch jenen Schacht und jene unbequemen Gänge nach oben zu befördern. Es ist daher nicht wahrscheinlich, dass man jenen Zugang von oben nach der Herstellung des Kanales sollte angelegt haben. Derselbe wird also älter sein als der Siloahkanal, und ich will nicht unterlassen darauf hinzuweisen, dass die LXX in Regn. III zu Anfang des dritten Kapitels die Nachricht bieten, dass schon Salomo die Davidsstadt „durchhauen“ habe (*διέκοψε τὴν πόλιν Δαυὶδ*). Die Davidsstadt lag aber oberhalb der Marienquelle. Wenn nun der Siloahkanal dazu bestimmt ist, einen früheren und beschwerlichen Zugang zur Marienquelle zu ersetzen, so wird man schon darum sich hüten, die Anlage desselben bis in die Zeiten Salomo's zurückzuverlegen.

Es ist nämlich Sayce's erstes und auch letztes Wort gewesen, dass er geneigt sei, die Inschrift in die Zeit Salomo's zu setzen ²⁾. Er stützt sich auf die Konsequenzen, die Neubauer und Derenbourg aus Jes. 8, 6 gezogen haben, dass nämlich der Tunnel älter sein müsse als die Zeit des Ahas, und findet auch, dass die Form der Buchstaben, abgesehen allein vom α , für ein hohes Alter der Inschrift spreche. Andere, wie Is. Taylor ³⁾ und Kautzsch ⁴⁾, haben, wie ich glaube, mit grösserem Rechte nachzuweisen gesucht, dass eine Vergleichung der Buchstaben unserer Inschrift mit dem Mesa-Alphabet und mit jüngeren Denkmälern lehre, dass dieselbe der Zeit des achten bis sechsten Jahrhunderts v. Chr. angehören müsse. Ich habe dagegen im Obigen den Nachdruck darauf gelegt, die Anlage des Kanales zeitlich zu fixiren, weil damit zugleich das Datum der Inschrift geliefert wird. Denn eine Vergleichung mit dem Alphabet des Mesa-Steines, so interessant sie auch in epigraphischer Beziehung ist, kann bei dem heutigen Stande unserer Kenntnisse noch kein sicheres Mittel für die Datirung der Siloahinschrift

1) Recovery of Jerusalem (London, 1871) p. 242 ff.

2) Quarterly Statement for 1882, p. 62 f.

3) Quarterly Statement for 1881, p. 155 ff. (8. Jahrhundert). Athenaeum 24. Sept. 1881, p. 400 (6. Jahrhundert).

4) ZDPV. IV, p. 270 f.

abgeben. Es ist ja sowohl der Mesa-Stein, als auch vorläufig unsere Inschrift, ein völlig isolirtes Denkmal, und mit welchem Recht sie zusammengestellt werden können, ist noch ganz ungewiss. Dazu kommt, dass der Mesastein und noch weniger die Eschmunazar-Inschrift kein eigentlich hebräisches Denkmal ist in dem Sinne, wie wir von hebräischer Sprache reden. Da aller Wahrscheinlichkeit nach die Schreibkunst in Jerusalem und Juda doch mehr als in Moab blühte, so ist es sehr fraglich, ob die Form der Buchstaben in beiden Ländern in den gleichen Jahrhunderten dieselbe war. Die alten hebräischen Siegel und Gemmen, mit denen man ebenfalls unsere Inschrift verglichen hat, vermögen auch nicht viel zu helfen, da ihre Zeit selbst noch schwankt. Bei dem geringen epigraphischen Material, das uns für das alte Israel zu Gebote steht, halte ich es daher für gerathener, sich möglichst an die geschichtlichen Instanzen zu halten, unter denen ich geneigt bin, zu Gunsten der Mittheilung in der Chronik zu entscheiden.

Wenn auch kein Zweifel darüber sein kann, dass die Lehre von der hebräischen Schrift im eigentlichen Sinne bis auf Weiteres an diesem Denkmal ihre Grundlage haben wird, so bewahrheitet sich doch zugleich an ihm die schon oft gemachte Erfahrung: Neue Funde, neue Räthsel! Als erste grössere Inschrift aus der älteren Zeit Israels weckt sie aber um so lebhafter die Hoffnung, dass sie nicht mehr lange isolirt bleiben, sondern dass sich bald zu ihr eine Schwester finden möge, die uns nicht allein ihre Zeit besser verstehen lehrt, sondern auch über die Geschichte Israels zu uns spricht.

Im gemeinschaftlichen Verlage von A. Asher & Co. und der Weidmann'schen Buchhandlung zu Berlin erschien soeben:

Verhandlungen des V. internationalen Orientalistencongresses gehalten zu Berlin im September 1881.

2 Theile in 3 Bänden. Preis 12 M.¹⁾.

I. Theil: Bericht über die Verhandlungen. 144 SS.

II. Theil: Abhandlungen und Vorträge,

I. Hälfte: der Semitischen und Africanischen Section.

II. Hälfte: der Indogermanischen und Ostasiatischen Section.

Inhalt:

I. Semitische Section. 366 SS. u. 144 SS. autographirte Beilage.

1. Dieterici, Ueber die sogenannte Theologie des Aristoteles bei den Arabern. S. 3—12.
2. Golénischeff, Court résumé de la notice de W. Stassoff intitulée Remarques sur les „Rous“ d'Ibn Fadhlân et d'autres auteurs arabes. S. 13—18.
3. Spitta, Die Geographie des Ptolemäus bei den Arabern. S. 19—28.
4. Guillen Robles, Sur l'état actuel des études arabes en Espagne.
5. Ethé, Ueber persische Tenzonen. S. 48—135.
6. Ginsburg, The dageshed Alephs in the Karlsruhe MS., being an explanation of a difficult Massorah. S. 136—141.
7. Merx, Bemerkungen über die Vocalisation der Targume. Anhang: Die Tschufutkale'schen Fragmente. S. 142—225.
8. Papageorgios, Merkwürdige in den Synagogen von Corfu im Gebrauch befindliche Hymnen. S. 226—232.
9. Kautzsch, Ueber eine räthselhafte Inschrift aus Nordafrika. (Mit einer Tafel.) S. 233—234.
10. Oppert, Die französischen Ausgrabungen in Chaldäa. (Mit einer Tafel.) S. 235—248.
11. Haupt, Die sumerisch-akkadische Sprache. S. 249—287.
12. Kessler, Ueber Gnosis und altbabylonische Religion. S. 288—305.
13. Sayce, The decipherment of the Vannic Inscriptions. S. 306—314.
14. Strassmaier, Die altbabylonischen Verträge aus Warka. S. 315—365. Hierzu eine autographirte Beilage von 144 Seiten.

II. Indogermanische Section. 332 SS.

1. Windisch, Der griechische Einfluss im indischen Drama. S. 3—106.
2. Oldenberg, Ueber den Lalita Vistara. S. 107—122.
3. M. Müller, Zwei Vorträge. (I. Oxfords Bedeutung für die orientalischen Studien, II. Die Entdeckung von Sanskrit-Handschriften in Japan.) S. 123—132.

¹⁾ Der Preis ist vom Comité so niedrig gestellt, um auch denen, welche sich nicht als Mitglieder des Congresses haben einzeichnen lassen, nachträglich noch die Anschaffung des Werkes zu ermöglichen. Die Red.

4. Jacobi, Die Epen Kālidāsa's. S. 133—156.
5. M. Williams, The place which the Rig-veda occupies in the Sandhyā and other Daily Religious services of the Hindus. S. 157—188.
6. Bendall, On European Collections of Sanskrit Manuscripts from Nepal: their antiquity and bearing on chronology, history and literature. (Mit 2 chromolit. Tafeln.) S. 189—211.
7. Shyāmaji Krishnavarmā, Sanskrit as a living language in India. S. 213—224.
8. M. Williams, Application of the Roman Alphabet to the Expression of Sanskrit and other eastern languages. S. 225—236.
9. de Harlez, Der Avestische Kalender und die Heimath der Avesta-Religion. S. 238—277.
10. Ascoli, Ueber die ethnologischen Gründe der Umgestaltung der Sprachen. S. 279—286.
11. Collitz, Ueber eine besondere Art vedischer Composita. S. 287—298.
12. Marinkovitch, Vocabulaire des mots Persans, Arabes et Turcs introduits dans la langue Serbe avec un exposé de la littérature Serbe. S. 299—332.

III. Afrikanische Section. 146 SS.

1. Naville, l'édition thébaine du Livre des Morts. S. 3—11.
2. Maspero, Sur la cachette découverte à Dêr-el-Baharî en Juillet 1881. S. 12—24.
3. Brugsch, Die altägyptische Völkertafel. S. 25—79.
4. Revillout, Les monnaies égyptiennes. S. 80—91.
5. Lieblein, Ueber datierte ägyptische Texte. S. 92—99.
6. Golénischeff, Sur un ancien conte égyptien. S. 100—122.
7. Cust, Ueber unsere gegenwärtige Kenntniss der Sprachen Afrika's. S. 123—146.

IV. Ostasiatische Section. 86 SS.

1. Long, On Eastern Proverbs, their importance and the best mode of making a complete collection classified with the native interpretations. S. 3—9.
2. Bastian, Ueber die Psychologie des Buddhismus. S. 10—12.
3. Beal, The Buddhist Councils held at Rājagriha and Vesālī, translated from Chinese. S. 13—46.
4. Hunfalvy, Ueber das bildende Princip der Nationen. S. 47—53.
5. Radloff, Die Lautalternation und ihre Bedeutung für die Sprachentwicklung, belegt durch Beispiele aus den Türkischen Sprachen. S. 54—70.
6. Martin, Traces of International Law in Ancient China, condensed outline of a paper read before the congress of orientologists in Berlin 13. Septbr. 1881. S. 71—78.
7. Bushell, Inscriptions from the Tombs of the Wis Family from the Tzu-yun-shan, Purple cloud Hill 28 li south of the city Chia-hiang-hsien in the Province of Shantung. S. 79—80.
8. v. d. Gabelentz, On a new Chinese Grammar.

Der Sechste Internationale Orientalistencongress.

Der sechste internationale Congress der Orientalisten wird zu Leiden vom 10—15 September 1883 stattfinden (nicht 1884, wie zu Berlin in der Schlusssitzung des fünften Congresses bestimmt war). Das geschäftsführende Comité bilden die Herren Dozy, Präsident, Kuenen, Vice-Präsident, de Goeje, 1. Secretär, Tiele, 2. Secretär, Pleyte, Cassenführer.

Erklärung.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft darf von den Gelehrten, die sie mit dem ehrenvollen Amte eines Berichterstatters betraut, unbedingte Unparteilichkeit erwarten. Ob Herr Friedrich Delitzsch in seinem jüngsten Jahresbericht (1880) über die Keilschriftforschung diesem Vertrauen entsprechend gehandelt, mögen die folgenden Anführungen zeigen. Er sagt a. a. O. p. 89:

„Die Frucht mehr als zwanzigjähriger Untersuchungen“ über „die Sprache der zweiten Gattung der Achämenideninschriften, über „das sogenannte Medische, hat Oppert in einem durch grosse Uebersichtlichkeit ausgezeichneten Werke über Volk und Sprache der „Meder niedergelegt. Einen wie grossen Fortschritt dieses Buch „gegenüber den Forschungen von Norris bezeichnet, vermag ich nicht „anzugeben(!). Meine eigenen Untersuchungen über dieses Idiom „sind noch nicht zu einem Abschluss gelangt (sic!); bevor dies aber „geschehen, erscheint es mir rathsamer, die Oppert'schen Paradigmen der medischen Declination mit ihrem Nominativ, Genitiv, „Accusativ, Dativ, Ablativ, Abessiv, Locativ, Inessiv, Distributiv, „Comitativ und Relativ, sowie der medischen Conjugation mit ihren „primitiven, desiderativen, reciproken und faktitiven Stämmen bei „Seite zu lassen. Diese Nichtberücksichtigung des Oppert'schen „Buches ist geradezu ein Act wissenschaftlicher Selbsterhaltung(!), „da die Vorrede Jeden, der sich jemals auch seinerseits mit dieser „zweiten Gattung der dreisprachigen Keilinschriften befassen sollte, „und arbeitete er auch, nur an Grotefend anknüpfend, noch so „selbständig, von vornherein zu einem Schüler Oppert's stempelt, „ihn der Undankbarkeit gegen seinen „Lehrer“ anklagt und seine „etwaigen ganz unabhängig von Norris wie von Oppert gewonnenen „Funde ohne Weiteres als „Plagiat“ brandmarkt.“

Herr Friedrich Delitzsch hatte über ein Buch zu berichten, das ich geschrieben, nicht über eines, das er nicht geschrieben hat,

und ich überlasse es dem Urtheil der Leser, ob die obige Aeusserung des Herrn D. durch das gerechtfertigt ist, was ich Mèdes préface p. VIII sage und im Folgenden wiederhole:

„J'ai restitué à l'idiome, et je crois avec justesse, l'ancienne „appellation de médique, employée par Westergaard et MM. Rawlinson et de Saulcy. La vérité, entrevue dès l'origine, est souvent „abandonnée pour quelque temps. J'aime à rendre à cette occasion, „à mes devanciers, l'hommage de reconnaissance pour tout ce que „je leur dois et je continuerai d'accomplir ce devoir avec d'autant „plus de sérénité, que j'espère que mes successeurs me rendront „à leur tour la même justice. Il est vrai que maintenant la reconnaissance envers les maîtres se perd de plus en plus: dans ces „nouvelles études, l'élève qui a peu découvert est souvent l'ennemi „naturel d'un maître plus heureux. Les initiateurs sont exposés „à un système de plagiat organisé, et si par hasard, on se souvient „d'eux, ce n'est que instruire le lecteur de leurs erreurs réelles ou „présumées. Cette pratique est aussi blâmable que gratuite, car „l'on ne gagne absolument rien à être injuste. Celui qui est „lésé, trouve toujours, tôt ou tard, parmi les élèves de ses successeurs oublieux, un vengeur qui, en rétablissant les faits, juge „avec équité les données acquises par les premiers travailleurs, et „excuse avec indulgence leurs erreurs.“

Paris, August 1882.

J. Oppert.

Erklärung.

Herr A. H. Sayce sagt im XIV. Bande des Journal of the Royal Asiatic Society auf S. 664 Folgendes in Betreff der auf der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft befindlichen Gipscopie der Inschrift von Kelischin:

„Another cast of it, however, was made by Dr. Blau, and sent by him through Dr. Rödiger, to the library of the German Oriental Society at Halle. It was broken on its way to Europe, but the fragments have been preserved, and Prof. August Müller has been kind enough to have a cast of them made for me and forwarded to England. Unfortunately the beginning and end of each line is destroyed, and the four pieces into which the cast was broken have been wrongly fitted together, so that not only are four lines obliterated by being fused together, but it is impossible to tell where the inscription begins or in what order the fragments come“.

Da diese Worte geeignet schienen den Eindruck hervorzurufen, als sei die von Herrn Sayce angenommene verkehrte Zusammenfügung der beiden Gipstafeln bei der unter meiner Aufsicht unter-

nommenen Restauration (s. oben S. XXX und vgl. S. XLIV) verschuldet worden, so musste ich Gelegenheit nehmen, Hrn. Sayce gegenüber zu constatieren, dass die (von jeher durch zwei Holzrahmen vor dem Auseinanderfallen geschützten) Fragmente genau in derselben Ordnung zusammengefügt worden sind, in welcher sie sich von Anfang befunden haben. Wie mich Herr Sayce ermächtigt zu erklären, haben seine Worte sich aber auf die jetzige Wiederherstellung gar nicht beziehen sollen; er scheint also anzunehmen, dass bei irgend einer früheren Gelegenheit, etwa unter Rödiger's Bibliothekariat, das Versehen stattgefunden habe. Der bisherigen Verwaltung ist hierüber nichts bekannt, ein solcher Vorgang mir auch bei des sel. Rödiger über alles Lob erhabenen Accuratesse höchst unwahrscheinlich. Trotzdem bin ich nicht sachverständig genug, über die ganze Angelegenheit ein massgebendes Urtheil äussern zu dürfen, wenngleich ich nicht verfehlen will darauf aufmerksam zu machen, dass eine Rückfrage bei Sir Henry Rawlinson (s. ZDMG. VIII, 601, welche Stelle Hrn. Sayce entgangen zu sein scheint) vielleicht eine bestimmte Entscheidung herbeiführen würde. Jedenfalls aber war es für den bisherigen Bibliothekar der Gesellschaft nothwendig festzustellen, dass eine Veränderung in dem Zustande der Inschrift, die für ihn eine schwere Verantwortung einschliessen würde, nicht stattgefunden hat: dies im Einverständniss mit Hrn. Sayce selbst zu thun, ermöglichte mir seine bereitwilligst abgegebene Erklärung, für welche ich ihm zu gebührendem Danke verpflichtet bleibe.

Königsberg i. Pr.,
26. November 1882.

A. Müller,
ehem. Bibliothekar der DMG.

Berichtigungen.

S. 189, Z. 12 v. o. zu lesen: der griechischen Seleuciden.

Die Angaben „Zu 1. 2:“ u. s. w. bei der Vergleichung mit Yājñavalkya pp. 427—430 waren eigentlich nur für den Setzer bestimmt und sind durch Missverständniss mitgedruckt worden, können jedoch den Kundigen nicht irre führen.

Namenregister ¹⁾.

*Abicht	384	Hernsheim	168
Aufrecht	361. 509	*Hoffmann	703
Baarmann	195	Hübschmann	115
Bacher	401. 724	Kautzsch	690
*Baethgen	706	Lang	620
Bartholomae	560	Liebrecht	711
Bendall	652	Löw	649
v. Böhlingk	659	Müller, August	754
v. Bradke	417	Nestle	706. 708
Bühler	653	Nöldeke	173. 664. 669. 682
*Delitzsch, Friedrich	173	Oppert	753
Dozy	342	Pischel	135
Ethé	478	Praetorius	661
*Ethé	96	Rehatsek	655
*Fagnan	106	v. Roth	353
Führer	171	Sachau	142. 345
Fürst	410	Spiegel	586
*v. d. Gabelentz	712	Houtum-Schiedler	54
Gildemeister	385	Socin	1. 238
de Goeje	339	*Socin	669. 708
Goldziher	278	*Stade	690
*Goldziher	720	Teufel	89. 96
Grube	712	v. Tornauw	285
Guthe	725	Wieseler	185
de Harlez	627	*Wright	682

Sachregister.

Adler mit dem Soma, Der	353	Armeniaca III.	115
*Aš'aru-l-Hudalijîna	384	Askara oder Schem hammepho-	
'Abd al-ghânî al-nâbulusî, Des		rasch	410
Reise von Damascus nach Je-		Atharvaveda	135
rusalem	385	Avesta, Beiträge zur Kenntniss	
Abulwalid Ibn Ganâh und die		des	560
neuhebräische Poesie	401	Avestiques, Études	627
âgama, Ueber die Erklärung des		Awestâ, Zur Textkritik des	586
Wortes . . im Vâkyapadiya	653	*Az Iszlâm	720

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der recensirten Schriften.

Bemerkungen zu den von Th. Aufrecht Ztschr. mitgetheilten Strophen	659	Miscellanea	135
Berichtigung	384. 755	Mōsul, Der arabische Dialekt von	1
Bruchzahlen, Die persischen . . bei Belādhori	339	Nepalese Coins, On some . . .	651
*Chinesische Grammatik	712	*Neu-aramäischen Dialekte, Die . . von Urmia bis Mosul	669. 708
Edessenische Inschriften	142	Orientalistencongress, Der 6. In- ternationale	753
Edessenischen, Bemerk. zu den von Sachau herausg. . . In- schriften	664	*Orientalistencongresses, Die Ver- handlungen des 5. Internatio- nalen	751
Eigenthumsrecht, Das . . nach moslemischem Rechte	285	Palmyrenischen, Bemerk. zu den von Sachau herausg. . . In- schriften	664
Erklärung	753. 754	Parsen, Die . . in Persien . . .	54
Fihrist, Beiträge zur Erklärung des Kitāb al-	278	Radak-Vocabularium, Zu Cha- misso's	168
Handschriften, Ueber einige in Granada entdeckte arabische . .	342	Rigveda	353
Henoch, Zur Abfassungszeit des Buches	185	Rušanāināma, Zu Nāṣir Chus- rau's	96
Ibn al-Haitam, Abhandlung über das Licht von	195	Rüstungsstücke, Orientalische . .	655
Ibn el Mu'tazz, Diwān des . . .	620	Ṣafa-Inschriften, Bemerkungen über die	661
Indischer Dichter, Beiträge zur Kenntniss	361. 509	Ṣafawî, über die Geschichte der . .	89
*Joshua the Stylite, The chronicle of	682	Schem hammephorasch s. Askara	
Jüdisch-apokalyptischen Littera- tur, Beiträge zur	185	Sendschreiben an Prof. Fleischer . .	89
*Julianos der Abtrünnige	703		620. 649
Kaṣīden, Auswahl aus Nāṣir Chusrau's	478	Siloahinschrift, Die	725
Livre de la félicité, Zu le . . p. Nāṣir ed Din b. Khosrōu . . .	106	Syrische Grammatik des Mar Elias von Tirhan	706
Mānava-Gr̥hya-Sūtra, Ueber das .	417	Θασαί und Taxo	193
Mārdīn, Der arabische Dialekt von	238	Vendidād, Zum 2. Fargard des . .	136
		*Wo lag das Paradies	173
		Zebedaea, Zur Trilinguis . . .	345
		*Zeitschrift für die alttestament- liche Wissenschaft	690

Malaiisch-polynesische Völker.

Von

H. Kern.

Wie das Gebiet dieser Völker eine Inselwelt ist und der von Madagaskar bis zur Osterinsel herrschende Sprachstamm mehr zersplittert ist als irgend ein anderer, so ist auch in den Bestrebungen der Forscher auf diesem Felde ein gewisser Mangel an Zusammenhang zu verspüren. Bei der fortschreitenden Entwicklung unserer Kenntniss soll und wird dieses Verhältniss sich ändern und da wird es zeitgemäss sein, bei der Besprechung der Einzelforschungen und einschlägiger Schriften ein anderes Princip zu befolgen als das in diesem Jahresbericht angenommene. Vor der Hand scheint eine blosse Aufzählung noch am zweckmässigsten.

Ueber die Insel Java in geographischer, historischer, antiquarischer, linguistischer Beziehung erschien von der Hand *Webster's* ein vortrefflicher Artikel, der in verhältnissmässig ausführlicher Fassung alles enthält, was zur Orientirung über diesen Gegenstand nöthig ist¹⁾. Unsere bisherige fast ausschliesslich dem verstorbenen Friederich zu verdankende Kenntniss der altjavanischen Literaturschätze, insoweit sie auf Bali bewahrt sind, erhielt eine wesentliche Bereicherung durch einen gehaltvollen Aufsatz *van der Tuuk's*, der eingehend das Verhältniss der poetischen Erzeugnisse in Kavisprache zu den indischen Vorbildern bespricht, zugleich interessante Bemerkungen zur Lexikologie und Grammatik des Kawi daran knüpfend²⁾. Das für die Geschichte der indischen Cultur und des Buddhismus auf Java so wichtige Bauwerk von Boro-Budur bildet den Gegenstand einer Abhandlung von *Feer*, welche zu gleicher Zeit als eine recht gute Anzeige des von der niederländischen Regierung veröffentlichten Prachtwerkes über Boro-Budur zu betrachten ist³⁾.

1) *H. A. Webster*. Java: Encyclopaedia Britannica XIII, 600—610.

2) *H. N. van der Tuuk*. Notes on the Kawi language and literature: JRAS. N. S. XIII, 42—58.

3) *L. Feer*. La temple de Bôrd-Boudour dans l'île de Java: Ann. de l'Extr. Or. IV, 72—82; 105—115; 145—150; 191. — Vgl. Jahresb. f. 1880.

Die Auffindung von drei brahmanischen Sanskritinschriften in Kutei auf der Ostküste Borneo's veranlasste den Ref. zu der Mittheilung der Texte mit Uebersetzung, wie auch zu dem Versuch, die Grundlinien einer Geschichte der indischen Schrift im Archipel anzudeuten⁴⁾. Der Aufsatz wird an dieser Stelle nicht unter Borneo erwähnt, weil der Verf. alle jetzt bestehenden Hauptalphabete der Archipel-Völker, insofern dieselben indischen Ursprungs sind, von der mit der späteren Cambodjischen Schriftgattung enge zusammenhängenden altjavanischen herleitet und die Kutei-Inschriften mit denen im westlichen Java zusammenstellt.

Die wissenschaftlichen Leistungen auf dem Gebiete der neujavanischen Sprache und Literatur sind im Jahre 1881 weder zahlreich, noch besonders bedeutend gewesen. Das Wichtigste dem Gegenstande, nicht aber der Behandlung nach, war ein von *Gunning* veröffentlichter Text in einem alterthümlichen und dialektisch gefärbten Javanisch, aus einer Handschrift des 16. Jahrhunderts.⁵⁾ Einen interessanten Beitrag zur Kenntniss der javanischen Zeitmessung lieferte *Ario Tjondro Negoro* durch die Beschreibung eines im javanischen Jahre 1646 (= 1722 A. D.) aufgestellten Sonnenzeigers oder Jahrzeitindicators zu Gresik, wobei eine Uebersetzung der zu dem Instrumente gehörigen Gebrauchsanweisung, nebst nachträglichen Bemerkungen *van der Stok's*⁶⁾. *Meinsma* besorgte eine neue Ausgabe des Buches *Radja Pirangon* (Pharao), das bekanntlich eine freie javanische Bearbeitung der Geschichte des Moses enthält⁷⁾. *Knebel* theilte in Uebersetzung eine javanische Legende über den Gratischee mit⁸⁾, während *Winter* zusammenstellte, was die einheimischen Ueberlieferungen berichten über den Ursprung der Kalangs, einer Menschenklasse, deren Stellung ehemals grosse Aehnlichkeit hatte mit derjenigen der *Âtawika* oder gar der *Mātānga* in Indien⁹⁾. Für die Lösung der Frage, ob die Kalangs wirklich Ueberbleibsel einer Urrasse sind, wie die Ethnologen gewöhnlich annehmen, haben jene Ueberlieferungen oder Märchen keinen Werth.

4) *H. Kern*. Over de opschriften uit Koetei in verband met de geschiedenis van het schrift in den Indischen Archipel: Versl. en Meded. Kon. Ak. d. Wetensch. XI, 182—203 mit 3 Tafeln.

5) *J. G. H. Gunning*. Een Javaansch geschrift uit de 16^e eeuw handelende over den Mohammedaanschen godsdienst naar een Leidsch handschrift uitgegeven en met aantekeningen voorzien. Leiden (Brill) 1881. XXVII. 112 pp. 8. (Doctordiss.) — Vgl. die Anzeige dieser Schrift: IG. III, 2, 128—130.

6) *Ario Tjondro Negoro* und *J. P. van der Stok*. De koperen zonnewijzer van Gresik: TITLV. XXVII, 47—68.

7) *J. J. Meinsma*. Het boek Rādja Pirangon of de Geschiedenis van Nabi Moesa. 2 dr. Leiden (Brill) 1881. 163 pp. 8. Fl. 2,50. — Vgl. *Humme*, Anzeige: IG. III, 1, 1157.

8) *J. Knebel*. Een en ander over het meer van Grati uit het Javaansch overgezet: TITLV. XXVII, 541—555.

9) *G. Winter*. De Kalangs op Java: IG. III, 1, 559—585.

Das Studium des Sundanesischen macht erfreuliche Fortschritte. *Oosting*, dem wir das ausgezeichnete Wörterbuch, dessen in den zwei letzten Jahresberichten Erwähnung geschah, verdanken, veröffentlichte diesmal den Text des Tjarjos Supëna, wovon er schon früher einen Auszug in Uebersetzung mitgetheilt hatte¹⁰⁾. Mehrere kleinere Legenden über den Ursprung abergläubischer Observanzen unter dem Sundavolke wurden von *Holle* herausgegeben und mit einer niederländischen Uebersetzung versehen¹¹⁾. Derselbe besorgte ein neues Facsimile der in alt-sundanesisch verfassten Inschrift auf dem Batu Tulis und gab zu gleicher Zeit eine Sprachprobe aus einer Handschrift Tjarita Parahyangan genannt, welche dem Inhalte nach als ein Purāṇa in Prosa bezeichnet werden kann¹²⁾. Aus jener Sprachprobe geht unwiderleglich hervor, was Holle eben zeigen wollte, dass es ein altsundanesisches Kawi gegeben hat sowohl wie ein altjavanisches, womit aber keineswegs geläugnet wird, dass selbst in den Sundalanden mehr Werke der altjavanischen als der altsundanesischen Literatur erhalten sind.

Was das Maduresische betrifft, welches bekanntlich nicht nur auf der Insel Madura, sondern auch in verschiedenen Gegenden Ostjava's gesprochen wird, erwähnen wir hier nur die Erscheinung eines rein praktischen, aber nicht unverdienstlichen Lehrbuches zur Erlernung der Sprache von *Elzevier Stokmans* und *Marinissen*¹³⁾. Das Werk hat auch desshalb seinen Nutzen, weil es manche mundartliche Eigenthümlichkeiten der auf Java ansässigen Maduresen verzeichnet.

Im Studium des Malaiischen und seiner Dialekte herrscht ein höchst erfreulicher reger Eifer. *Swettenham* liess ein englisch-malaiisches und malaiisch-englisches Vocabular mit Zwiegesprächen erscheinen¹⁴⁾. Inwiefern dieses Werk als eine Erweiterung der aus andern Wörterbüchern zu schöpfenden Kenntnisse zu betrachten sei, kann Ref. nicht sagen, da das Buch ihm nicht zu Gesicht gekommen ist; dem Titel nach scheint es ein praktischen Zwecken angepasstes Werk zu sein, grade wie *Klinkert's* Conversationsbuch

10) *H. J. Oosting*. Tjarjos Soepëna of Geschiedenis van Soepëna, door Mas Wangsa di Pradja. Amsterdam (Müller) 1881. 79 pp. 8. Fl. 1,80. — Vgl. Ann. de l'Extr. Or. III, 158.

11) *H. F. Holle*. Snippers van den regent van Galoeh, Raden Adipati Aria Koesoema di Ningrat met vertaling en toelichting: TITLV. XXVII, 99—127.

12) *Ders.* De Batoe Toelis te Buitenzorg: ebd. 90—98 mit einer Tafel. — Nog een woord over den Batoe Toelis te Buitenzorg: ebd. 187—189.

13) *W. J. Elzevier Stokmans* en *J. C. P. Marinissen*. Handleiding tot de beoefening der Madoereesche taal met woordenboek. Soerabaja (Thieme & Co.), Goes (Kleeuwens & Zoon) 1880. 288 pp. 8. Fl. 6. — Vgl. *A. C. Vreede*, Anzeige: IG. III, 1, 329—335.

14) *F. A. Swettenham*. Vocabulary of the English and Malay languages with notes. Vol. I. English-Malay Vocabulary and Dialogues. Vol. II. Malay-English Vocabulary. Singapore. £ 1. — Vgl. TR. N. S. III, 43.

für das Malaiische¹⁵⁾. Höhere wissenschaftliche Ansprüche macht eine neue von *Maxwell* veröffentlichte Grammatik, welche mit einer Einleitung über den Einfluss des Sanskrit auf das Malaiische versehen ist¹⁶⁾. Warum dieser Einfluss in einer Grammatik besprochen wird, ist nicht leicht abzusehen, da er sich bloss auf das Lexikon erstreckt und anerkanntermassen den Bau der Sprache gar nicht berührt. Zerstreute Bemerkungen über einzelne Ausdrucksweisen finden sich in einem Aufsätze von *Dewall's*¹⁷⁾. *Klinkert* gab eine Uebersicht des Inhaltes des bekannten Gedichtes *Ken Tambuhan*¹⁸⁾, während *Maxwell* zwei malaiische Mythen¹⁹⁾ in Uebersetzung mittheilte und in einem anderen Aufsätze auf Spuren arischer Mythologie in malaiischen Ueberlieferungen wies²⁰⁾. Derselbe behandelte auch verschiedene Fassungen eines angeblichen Sanskritformulars, welches aber bei näherer Betrachtung sich herausstellt als eine Reihe von pomphaften, aus dem Sanskrit entlehnten und entstellten Herrschertiteln²¹⁾. Ferner verdankt man demselben einen Beitrag zur Kunde des malaiischen Aberglaubens²²⁾. Zur Sittenkunde gehört die Fortsetzung der Notizen von *der Toorn's* über das Familienleben der Malaien im Padanger Hochland²³⁾, wie auch von *Hoëvell's* Aufsatz über den Eid der Malaien an der Westküste Sumatra's²⁴⁾. Hier lässt sich eine Abhandlung von *Wilken* anreihen über das Institut des Matriarchats, wiewohl diese Schrift nur einen Abschnitt aus einem grösseren, auf ein weiteres Gebiet bezüglichen Werke bildet²⁵⁾.

Die Erforschung der Dialekte, worunter der Menangkabausche die erste Stelle einnimmt, hat in den letzten Jahren bedeutende Fortschritte aufzuweisen und verspricht noch werthvollere Resultate

15) *H. C. Klinkert*. Conversatieboek voor het Maleisch, bevattende vijfduizend alphabetisch geordende zinnen en een paar gesprekken. Haarlem (van Dorp) 1881. VIII, 273 pp. 8. Fl. 2,50.

16) *W. E. Maxwell*. A manual of the Malay language. With an introductory sketch of the Sanskrit element in Malay. London (Trübner) 1881. 112 pp. 8.

17) *A. F. von Dewall*. Maleische taalstudien: IG. III, 2, 349—361.

18) *H. C. Klinkert*. Korte inhoud van het Maleische gedicht *Sjaïr Ken Tambuhan*: IG. III, 1, 1165—1187.

19) *W. E. Maxwell*. Two Malay Myths: the Princess of the Foam, and the Raja of the Bamboo: JRAS. N. S. XIII, 498—523.

20) *Ders.* Aryan Mythology in Malay Traditions: ebd. 399—404.

21) *Ders.* An account of the Malay Chiri, a Sanskrit formula: ebd. 42—58.

22) *Ders.* The folklore of the Malays: JStrBAS. III, No. I, 11—31.

23) *J. L. van der Toorn*. Aanteekeningen uit het familieleven bij den Maleier in de Padangsche bovenlanden, II: TITLV. XXVII, 514—528.

24) *G. W. W. C. van Hoëvell*. Over den eed der Maleiers ter Sumatra's Westkust: ebd. 529—537.

25) *G. A. Wilken*. Over de primitieve vormen van het huwelijk en den oorsprong van het gezin. IV. Het Matriarchaat: IG. III, 2, 232—288.

als die jetzt schon errungenen. Je vollständiger und genauer die Eigenthümlichkeiten des Menangkabauschen erkannt werden, desto mehr stellt es sich heraus, dass dieser Dialekt an Formenreichtum das klassische Malaiisch weit übertrifft und überhaupt in mancher Beziehung alterthümlicher ist. Die schon oft angeregte Frage, ob das Menangkabausche als dem literarischen Hauptdialekt untergeordnet oder als demselben ebenbürtig zu betrachten sei, wäre vielleicht schon erledigt, wenn die Menangkabauer nicht die Gewohnheit hätten beim Schreiben so viel wie möglich der klassisch-malaiischen Orthographie zu folgen, trotzdem sie ihre eigene, sehr abweichende Aussprache beibehalten. Das Verhältniss des Dialektes zu der Hauptsprache, die Schreibweise, Transcription und Aussprache haben den Stoff geliefert zu etlichen Aufsätzen von *Klinkert, van der Toorn, Juynboll* und *Habbema*^{26—30}). Letztgenannter lieferte auch einen Beitrag zur Lehre der Pronomina im Menangkabauschen³¹) und einzelne Bemerkungen über eine früher erschienene Schrift von Hoogkamer³²). Bei weitem die bedeutendste Leistung auf diesem Gebiete verdanken wir einem Mitgliede des Zuges zur Erforschung von Mittel-Sumatra, *van Hasselt*. Das von diesem sprachkundigen Reisenden gesammelte Material ist in mehreren Beziehungen äusserst werthvoll; ausser einer Menge menangkabauscher Texte, giebt *van Hasselt* Verzeichnisse von Wörtern aus der malaiischen Mundart der Kubu, aus den Sprachen der Leute am Ober- und Unter-Rawas, von Napal Litjin und der Redjang. Nicht weniger interessant sind die im Werke vorkommenden Proben von Rëntjong-Schrift, welche allgemein unter den Redjang in Gebrauch und deshalb seit Marsden's Mittheilungen darüber als Redjangschrift bekannt ist. Dass dieses mit den Lampongschen am Nächsten verwandte Alphabet nicht bloss unter den Redjang gebräuchlich ist, hat man längst gewusst, doch hatte man von der Verbreitung desselben auch unter den Malaien keine klare Vorstellung³³). Die bei verschiedenen Völker-

26) *H. C. Klinkert*. Welke plaats komt aan het Menangkabausch Maleisch toe: IG. III, 1, 990—995.

27) *J. L. van der Toorn*. Het Minangkabousch ten opzichte van het Maleisch: ebd. III, 1, 525—542.

28) *Ders.* Beantwoording der vragen door den Heer Klinkert gesteld: ebd. III, 2, 510—528.

29) *A. W. T. Juynboll*. De beoefening der Menangkabausche taal en hare transscriptie: ebd. 1, 1011—1017.

30) *J. Habbema*. Naar aanleiding van 's Heeren R. van Eck's Bijdrage tot de kennis van het Menangkabausch-Maleisch: ebd. 763 ff.

31) *Ders.* Menangkabausche voornaamwoorden: TITLV. XXVII, 564—570.

32) *Ders.* Naar aanleiding van den Heer Hoogkamer's toelichtingen tot de door Prof. Pijnappel uitgegeven Menangkabausch-Maleische Zamenspraken: BTLVNI. IV Volgr. V, 136—146.

33) *A. L. van Hasselt*. De talen en lotterkunde van Midden-Sumatra (Reizen en onderzoekingen der Sumatra-expeditie 1877—79). III, 2. Leiden (Brill) 1881. 180 pp.

schaften des innern Sumatra gebräuchliche Schrift ist übrigens nicht der einzige Rest der alten indischen Cultur in jenen Gegenden. Tief ins Land hinein, zu Muara Takus am Kamparfluss finden sich Ruinen von Heiligthümern buddhistischen Ursprungs, welche schon früher von *de Groot* und *du Ry van Beest Holle* entdeckt, auf's Neue von *Verbeek* und *van Delden* untersucht, abgebildet und genau beschrieben wurden³⁴⁾. Aus einer gelegentlichen Bemerkung van Delden's erfahren wir, dass ausser den fünf Bauwerken zu Muara Takus, worunter der Stûpa am Besten erhalten ist, es noch andere derartige Ruinen giebt zu Bangkinang und Durian Tinggi.

Die einstmalige Existenz der brahmanischen Cultur auf der Insel Borneo ist auf überraschende Weise zu Tage getreten in den Sanskritinschriften von Kutei, deren oben schon Erwähnung geschehen ist. Ueber die jetzigen Zustände in Kutei und dem südlichen Borneo enthält der Reisebericht *Bock's* einzelne brauchbare Mittheilungen³⁵⁾. In Banjermassin erschien eine von der Rheinischen Missionsgesellschaft besorgte Uebersetzung von Bunyan's *Pilgrim's Progress*³⁶⁾.

Schriften über die Sprachen der Philippinen sind uns nicht zu Gesicht gekommen, mit Ausnahme eines Aufsatzes des Ref. über die Sanskritlehnwörter im Visaya³⁷⁾.

Ueber die mit den philippinischen Sprachen nahe verwandten Dialekte der Minahassa auf Nord-Celebes ward, unseres Wissens, Nichts veröffentlicht, es sei denn, dass man hieher rechnen wolle eine kurze Notiz *Graafland's* über die Gaunersprache in der Minahassa³⁸⁾. Der Kniff in diesem Jargon besteht hauptsächlich in der einfachen Umstellung der Silben. Nach demselben Princip, das gewissermaassen durch die vorherrschende Wortform in den malaiisch-polynesischen Sprachen von selbst sich darbietet, verfährt auch die von *van Hasselt* beprochene Gaunersprache der Malaien³⁹⁾.

Eine kurze Mittheilung über eine buginesische Uebersetzung des Buches der „Tausend Fragen“ verdanken wir *Niemann*⁴⁰⁾. Skizzen

34) *R. D. Verbeek* en *E. T. van Delden*. De Hinduruinen bij Moeara Takoes van de Kamparrivier. Met aantekeningen van *W. P. Groeneveldt*: Verh. Bat. Gen. K. en W. XLI, 3, 19 pp. mit einer Tafel. — Vgl. TITLV IX, 531—533; XXV, 217—220.

35) *C. Bock*. Reis in Oost- en Zuid-Borneo van Kootei naar Banjermassing, ondernomen op last der Indische regeering in 1879—1880. I, 's Gravenhage (Nijhoff) 1881. 64 pp. 4. Mit Atlas von 30 Tafeln.

36) Palisang oloh Kristen marintu lewu sorga tumon djetä injarita ani John Bunjan. Banjermasin, ilambagan ani Rijnsch Zendinggenootschap 1879. II, 104 pp. 4.

37) *H. Kern*. Sanskritsche woorden in het Bisaya: BTLVNI. IV Volgr. V. 128—135

38) *N. Graafland*. Bargoensch in de Minahassa: IG. III, 2, 123—125.

39) *A. L. van Hasselt*. Inlandsche dieventaal: IG. III, 2, 125—126.

40) *G. K. Niemann*. Een Boegineesch handschrift: BTLVNI. IV Volgr. V, 330—331.

aus dem Volksleben der Mangkasaren und Buginesen lieferte *van Eck*⁴¹⁾. Zwei Volkslieder in der Landessprache von Ambon, welche allmählig durch ein Gemisch von Malaiisch und Holländisch verdrängt zu werden bestimmt scheint, wurden in Text und Uebersetzung herausgegeben von *van Hoëvell*⁴²⁾. Die Lieder sind nicht bloss als Sprachproben, sondern auch wegen ihres rein historischen Inhaltes sehr beachtenswerth.

Ehe wir den indischen Archipel verlassen, wollen wir erwähnen, dass eine übersichtliche knappgefasste Gesamtdarstellung dieser Inselgruppe von der Hand *Webster's* erschien⁴³⁾.

Das Studium des Malagasi wird mit stets wachsendem Eifer gepflegt. Das von *Sibree* und später von *Cousins* edirte „Antananarivo Annual“⁴⁴⁾, dessen Ausgabe leider in's Stocken gerathen zu sein scheint, enthält mehrere werthvolle Beiträge zur Literatur-, Sprachen- und Sittenkunde von Madagaskar. Wir finden darin u. A. eine Abhandlung von *Dahle* über den Einfluss der Araber auf das Malagasi⁴⁵⁾, und eine andere über das malagasische Verbum⁴⁶⁾; von *Cousins* über das Verhältniss des Malagasi zu den übrigen malaiisch-polynesischen Sprachen⁴⁷⁾; von *Richardson* zwei Mittheilungen über Volkssagen und Erzählungen, worunter eine Thierfabel⁴⁸⁾, und über die Monatsnamen⁴⁹⁾; von *Clemes* über Sprichwörter⁵⁰⁾. Die Hilfsmittel zur Erlernung der Sprache sind vermehrt mit zwei von den französischen Missionären verfassten Werken, die dem Ref. nur dem Titel nach bekannt sind: ein französisch-malagasi Vokabular⁵¹⁾ und

41) *R. van Eck*. Schetsen uit het volksleven in Nederlandsch Indië: De Mangkasaren en Boegineezen: IG. III, 2, 824—843. 1020—1040.

42) *G. W. W. C. van Hoëvell*. Twee zangen in de Ambonsche landtaal vertaald en verklaard: TITLV. XXVII, 69—89.

43) *H. A. Webster*. Indian Archipelago: Encyclopaedia Britannica XII, 815—820.

44) The Antananarivo Annual and Madagascar Magazine, edited by James Sibree Jr., Missionary of the L. M. S. Antananarivo 1875—1878. — Vgl. *G. K. Niemann*: BTLVNI. IV Volgr. V, 328—330.

45) *L. Dahle*. The influence of the Arabs on the Malagasy language: Antan. Ann. II, 75—92.

46) *Ders.* Studies in the Malagasy Language. On the inflection of the verb in Malagasy: ebd. IV, 12—21.

47) *W. E. Cousins*. The Malagasy Language, a member of the Malayo-Polynesian: ebd. IV, 12—21.

48) *J. Richardson*. The folklore of Madagaskar: ebd. III. More folklore: ebd. IV, 44—53.

49) *Ders.* Names of the Malagasy months: ebd. 124.

50) *S. Clemes*. Malagasy proverbs: ebd. 26—31.

51) Vocabulaire français-malgache rédigé par les missionnaires catholiques à l'usage de leurs élèves qui apprennent le français. Tananarivo 1880. 418 pp. 8. — Vgl. *Friederici* Bibl. Or. 1881, No. 1235.

französisch-malagasi Dialoge⁵²⁾. Eine Abhandlung *Wake's* über den Ursprung des Malagasi giebt gar nicht was der Titel verspricht⁵³⁾; über die Sprache wird fast gänzlich geschwiegen und ist der Verf. vielmehr bemüht, aus der Uebereinstimmung einzelner Gebräuche darzuthun, dass die Bewohner Madagaskar's mit den Siamesen in engerer Verbindung stehen. Da der Verf. mehrere wichtige Factoren ausser Acht gelassen hat, z. B. den intensiven Einfluss der Inder sowohl auf Siam als auf den Archipel, die mannigfachen bekannten Wechselbeziehungen zwischen Malaien und Siamesen, und die Spuren indischen Einflusses auf das Malagasi, so will es uns bedünken, als ob er das Problem nicht einmal richtig gefasst, geschweige gelöst habe.

Eine andere Abhandlung des genannten Verf. über die polynesishe Race⁵⁴⁾ führt uns hinüber zu der östlichen Abtheilung der malaiisch-polynesischen Völker. Hier soll eine gediegene Anzeige von *Hernheim's* Beitrag zur Sprache der Marshall-Inseln aus der Feder des Altmeisters *Pott* die Reihe eröffnen⁵⁵⁾. In Bezug auf Mythenkunde nimmt *Bastian's* Buch über die Kosmogonie und Theogonie der Polynesier, eine sehr reichhaltige Sammlung heiliger Sagen, die erste Stelle ein⁵⁶⁾, und zuversichtlich darf man behaupten, dass aus den in diesem Werke niedergelegten Thatsachen die vergleichende Mythologie reichlichen Gewinn ziehen kann. Culturhistorisch wichtig sind die Proben der allem Anschein nach ursprünglich polynesischen, oder gar malaiisch-polynesischen Bilderschrift, welche *Meyer* veröffentlicht hat in nicht genug zu rühmender schöner Ausstattung⁵⁷⁾. Ueber religiöse Anschauungen und Gebräuche in Melanesien verbreitet sich *Codrington's*⁵⁸⁾; über Leichenbestattung bei den Fijianern theilt *Fison* einzelnes mit⁵⁹⁾. Ein Reisewerk *Anderson's*, das dem Ref. nur aus einer bibliographischen Notiz bekannt ist, enthält dem Titel nach auch Betrachtungen über die Sprachen der

52) Dialogues français-malgaches compos. par les missionnaires catholiques. Antananarivo 1879. 84 pp. 8. — Vgl. ebd. No. 1218.

53) *C. L. Wake*. Notes on the origin of the Malagasy: JAS. XI, 21—31.

54) *Ders.* Notes on the Polynesian race: JAS. XI, 109—129.

55) *A. F. Pott*. Anzeige von *Hernheim's* Beitrag zur Sprache der Marshall-Inseln: ZDMG. XXXV, 506—514.

56) *A. Bastian*. Die heilige Sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie. Leipzig (Brockhaus) 1881. XIII, 302 pp. gr. 8. 6 M. — Vgl. *Ders.* Aus einem Hawaiischen Manuskript: Ztschr. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin XVI, 142—150.

57) *A. B. Meyer*. Königliches Ethnographisches Museum zu Dresden. I. Bilderschriften des Ostindischen Archipels und der Südsee herausgegeben mit Unterstützung der Generaldirection der Königlichen Sammlungen für Kunst und Wissenschaft zu Dresden. Mit 6 Tafeln Lichtdruck. Leipzig (Naumann & Schroeder) 1881. fol. M. 20.

58) *K. H. Codrington*. Religious beliefs and practices in Melanesia: JAS. X, 261—315.

59) *L. Fison*. Notes on Fijian Burial Customs: JAS. X, 137—149.

Fiji-Inseln und Neu-Caledonien⁶¹). In *Bastian's* Buche über den Völkergedanken werden so häufig polynesische Sagen und Anschauungen berührt, dass der Titel an diesem Orte nicht unerwähnt bleiben soll⁶¹).

Schliesslich sei erwähnt, dass im Laufe des Jahres 1881 eine Uebersetzung des Matthäus-Evangelium in's Maforische veröffentlicht worden ist⁶²).

60) *J. W. Anderson*. Fiji and New Caledonia, Notes of travel and on the South Sea Islanders and their language. London (Ellissen) 1880. 8. 10 sh. 6 d. — Vgl. *Friederici* Bibl. Or. 1881, No. 266.

61) *A. Bastian*. Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begründung auf ethnologische Sammlungen. Berlin (Dümmler) 1881. XXVII, 184 pp. gr. 8. 4 M.

62) Bar bië Isreen faas kwaar ro Mattéoes, kiaweer ro woos Noefoor. Het heilig Evangelie naar de beschrijving van Matthéus, vertaald in de Noefoorsche taal door *J. L. van Hasselt*, Zendeling te Mansinam (N. Guinea). Utrecht (Kemink & Zoon) 1881.

Auf dem Gebiet der hamitischen Sprachen Ostafrika's tritt uns diesmal eine wichtige Arbeit entgegen, nämlich *Almkvist's* ausführliche Beschreibung der Bischarisprache⁸⁾, welcher eine vergleichende Darstellung folgen soll. Ausserdem ist uns eine Uebersetzung biblischer Geschichten in die Gallasprache bekannt geworden⁹⁾.

Hartmann vollendete seine ethnologische Arbeit über die Bejah¹⁰⁾. Ausserdem liegen ethnologische Skizzen über äth.-hamitische Völker vor von *Berghoff*¹¹⁾ und von *Abbadie*¹²⁾. Mancherlei Sittenschilderungen bringt auch der Reisebericht *Vigoni's*, der überdies noch ein kleines amharisches Specimen enthält¹³⁾. Ueber die *Rohlf's*che Expedition nach Abessinien sind uns verschiedene Berichte bekannt geworden, theils zusammenfassende theils Einzeldarstellungen¹⁴⁾.

1336 col. 8. — Vgl. *Praetorius*, ZDMG. XXXV, 761—767; *Sayce*, Acad. 8. Oct. 1881, p. 280; *Derenbourg*, Acad. des inscr. et b. lettres, comtes rendus 4. série tome X (1882) p. 159—161.

8) *Almkvist*. Die Bischari-Sprache Tū - Bedāwie in Nordost-Afrika beschreibend und vergleichend dargestellt. Erster Band. Einleitung. — Grammatik. I. Beschreibender Theil. Upsala 1881. 302 pp. 4. (Nova Acta Reg. Soc. Sc. Ups. Ser. III). — Vgl. v. *d. Gabelentz* LC. 1882, 540.

9) Dr. *Barth's* Bible-stories, translated into the Galla Language by J. J. Groiner, and his assistant Joseph Gallu from Ilu in the Galla Country. Basle 1881 (folgt Titel in Gallasprache). 262 pp. 8.

10) *Rob. Hartmann*. Die Bejah: Zeitschrift f. Ethnol. 13. Jahrg. 1881. S. 1—10.

11) *Berghoff*. Notizen über die nubischen Wüstenbewohner Ababdeh und Bischarib: Globus 1881. S. 285 f., 301 f.

12) *Abbadie*. Sur les Oromo, ou Galla, nation Africaine: Annales de la société scientifique de Bruxelles [mir nicht zu Gesicht gekommen].

13) *Vigoni*. Abissinia. Giornale di un viaggio. con 3 panorami, 33 tavole illustrative, un facsimile di una lettera del re Giovanni ed una carta itineraria. Milano 1881. 248 pp. 8.

14) *G. Rohlf's*. Bericht über seine Reise nach Abessinien: Verh. d. Ges. f. Erdk. zu Berlin VIII, 222—228. — *G. Rohlf's*. Eine Audienz in Sámara, der Residenz des Negus Negest Johannes von Abessinien: Westermanns illustr. deutsche Monatshefte. 26. Jahrg. 1881. 104—116. — Die Rohlf'sche Exped. nach Abessinien. Berichte von Anton Stecker: Mittheilungen der Afrikanischen Gesellsch. in Deutschl. II p. 193. 236, III p. 21. — Dr. Anton Steckers Aufnahme des Tana-See's: Globus 1881, 344—347; 360—363.

Syrisch

(incl. des Mandäischen, der sinaitischen Inschriften u. s. w.).

Von

Friedrich Baethgen.

An erster Stelle nenne ich dies Mal einen encyclopädischen Artikel von *Pick*¹⁾, ungern, weil ich ihn nur dem Titel nach kenne. *Featherman's*²⁾ „Aramäer“ umfassen ein viel weiteres Gebiet als der Titel erwarten lässt. Der Verf. gebraucht den Namen für die gesamten Semiten im weitesten Sinne und subsumirt unter ihn sogar die Aegypter, Kopten etc. Es ist daher unter der Rubrik „Semiten im Allgemeinen“ über das Buch als ganzes zu referiren: hier sei nur hervorgehoben, dass in zwei Capiteln über die socialen Verhältnisse der spärlichen Ueberreste der alten Syrer, nämlich der jetzigen Nestorianer und Maroniten gehandelt wird. Prym und Socin's unten zu nennendes Werk, aus welchem sich reicher Stoff für eine ähnliche Schilderung der Jacobiten schöpfen lässt, hat Featherman bei seiner Arbeit noch nicht verwenden können. Einen religionsgeschichtlichen Aufsatz *Conder's*³⁾ kenne ich nur dem Titel nach. *de Lagarde*⁴⁾ hat eine bibliotheca syriaca angekündigt, welche unter anderen den Antonius Rhetor und den vollständigen Auçar 'râzê enthalten wird. Dass zugleich ein syrisches Handwörterbuch erscheinen soll wird allen denen besonders lieb sein, die sich den P. Smith nicht anschaffen können oder auch sich nur geringe Hoffnung machen, die Vollendung des Thesaurus zu erleben. Auf eine verlorene Handschrift, welche die Geschichte der Kreuzesauf-

1) *B. Pick*. Syriac Literature. (Mac Clinstock and Strong's Cyclop. Vol. X.)

2) *A. Featherman*, Social History of the Races of Mankind. Fifth [zuerst erschienene] Division: Aramaeans. London 1881. XVII, 664 pp. 8.

3) *C. R. Conder*. Sun worship in Syria. (Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement, April).

4) *P. de Lagarde*. Zur Nachricht. Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1881 S. 357—360.

findung enthält, hatte *Nestle*⁵⁾ hingewiesen; *Naville*⁶⁾ meint, dass sich dieselbe in Dublin, Trinity College, befindet. In den Heften der Palaeographical Society⁷⁾ (Or. Series P. VI No. 76) findet sich ein Blatt aus den Annalen des Elias Bar-Sinaeus syrisch und arabisch aus dem Jahre 1019.

Ein in sprachlicher und inhaltlicher Beziehung gleich interessantes Buch ist *Prym* und *Socin's*⁸⁾ „neuaramäischer Dialect des Tûr 'Abdîn“. Der erste Theil enthält eine grosse Anzahl von Texten in der neusyrischen noch heute gesprochenen Mundart des an den südlichen Abhängen des Kurdengebirges gelegenen Tûr 'Abdîn. Prym und Socin haben diese Texte (Erzählungen, Sagen und Märchen, besonders Thierfabeln) auf ihrer Reise im Jahre 1869 aus dem Volksmunde aufgezeichnet, so dass der Ethnolog hier eine unverfälschte und reine Quelle findet. Der zweite Theil giebt eine sinngetreue Uebersetzung und ermöglicht so auch dem Nichtorientalisten die Benutzung. Noch wichtiger ist das Buch in formeller Beziehung. Die Sprache ist eine durchaus volksthümliche und in keiner Weise von der altsyrischen Schriftsprache beeinflusst. Bei der Lectüre wird man unwillkürlich an die alten volksthümlichen Erzählungen aus dem alten Testament erinnert. Die Herausgeber haben eine Grammatik und ein Wörterbuch in Aussicht gestellt. Vorläufig hat *Nöldeke*⁹⁾ höchst instructive Noten über Bildung und Bau dieser Mundart gegeben und dadurch auf ihre Wichtigkeit hingewiesen. Es empfiehlt sich, *Socin's*¹⁰⁾ freilich erst 1882 erschienene Urmia-texte hier gleich anzuschliessen. Dieselben enthalten Stücke im Dialect der Nestorianer, der sogenannten Chaldäer bei Mossul und anhangsweise der Juden in Kurdistan. Die Stücke stammen zum Theil aus dem Munde eines Nestorianers Audischu, den Socin und G. Hoffmann 1868 in Berlin kennen lernten und Texte niederschreiben liessen; andere hat Socin im Orient selbst gesammelt. Auch diese Stücke sind inhaltlich interessant, vor allem die weltlichen Lieder. *Nöldeke*¹¹⁾ giebt seiner Gewohnheit gemäss

5) *E. Nestle*. An old syriac Ms. lost or hidden in England or Ireland. Ac. 1881. II No. 493 (p. 296).

6) *R. L. Naville*. An old syriac Ms. lost or hidden in England or Ireland. Ac. 1881. II No. 494 (p. 313).

7) Siehe Jahresber. von 1879 S. 78, No. 6.

8) *E. Prym* und *A. Socin*. Der neuaramäische Dialect des Tûr 'Abdîn. Erster Theil. Die Texte. Zweiter Theil. Uebersetzung (Unter dem separaten Titel: Syrische Sagen und Märchen aus dem Volksmunde gesammelt und übersetzt). Göttingen 1881. XXX, 257 und IV, 420 pp. 8. — Vgl. *J. Barth* DLZ. 1881, 886; LC. 1882, 216; *R. Duval* RC. 1881. II, 125—129.

9) *Th. Nöldeke* in ZDMG. 1881, 218—235.

10) *A. Socin*. Die neu-aramäischen Dialecte von Urmia bis Mosul. Texte und Uebersetzung. Tübingen 1882. X, 224 pp. Davon 169 autographirt. M. 20.

11) *Th. Nöldeke* in ZDMG. 1882, 669—682.

eine ausführliche und lehrreiche Besprechung. Zu dem Sagenstoff giebt *Liebrecht*¹²⁾ einige vergleichende Bemerkungen. Zur Geographie des von ihm bereisten Tûr 'Abdîn schrieb *Socin*¹³⁾ einen Aufsatz, zu welchem Kiepert eine Karte lieferte. *Charmes*¹⁴⁾ Reise durch Syrien ist unter der Palästinaliteratur zu besprechen. *Pélagaud's*¹⁵⁾ Reisebericht habe ich nicht lesen können. Noch sei hingewiesen auf *Bädeker's*¹⁶⁾ und *Meyer's*¹⁷⁾ Reisebücher. Eine Notiz von *Hoffmann*¹⁸⁾ betrifft den Namen der auf dem Wege von Antiochia nach Aleppo gelegenen Stadt 'Imm.

Im Berichtjahre ist wiederum eine umfangreiche Grammatik erschienen. *R. Duval*¹⁹⁾ ist der erste, der seinen Landsleuten eine in französischer Sprache geschriebene Grammatik bietet, dieselbe verdient aber auch in Deutschland neben der von Nöldeke volle Aufmerksamkeit. In drei Büchern behandelt der Verfasser 1) Schrift- und Lautlehre nebst Orthographie; 2) Formenlehre; 3) Syntax. Durchgängig ist auf die Originalgrammatiker, im Besonderen auf Bar Hebraeus bei der Darstellung Rücksicht genommen; aber ebenso durchgängig sind die verschiedenen aramäischen Dialecte, sowie das Arabische, Hebräische und in beschränkterem Masse das Aethiopische zur Vergleichung herangezogen. Infolge der umfangreicheren Anlage des Werks konnten viele Partien bedeutend eingehender behandelt werden als die entsprechenden Abschnitte bei Nöldeke. Dies gilt besonders von der Lautlehre, welche durch Duval's Grammatik vielfach Bereicherung erfahren hat. Die Darstellung der Lehre von den Accenten ist wohl die bis jetzt ausführlichste; doch fürchte ich, dass die ganzen syrischen Accente die auf sie verwendete Zeit und Mühe nicht verdienen. In der Formenlehre wird die festgehaltene Ansicht einer ursprünglichen Trilitteralität der schwachen Wurzeln den meisten Widerspruch hervorrufen. Bei der Darstellung der Syntax ist Duval Nöldeke's Methode gefolgt, dessen Grammatik er für den ersten Theil seines Werks nicht mehr ver-

12) *F. Liebrecht* ibid. 1882, 708 – 711.

13) *A. Socin*. Zur Geographie des Tûr 'Abdîn. ZDMG. 1881, 237—269.

14) *G. Charmes*. Voyage en Syrie. Impressions et souvenirs. Revue des deux mondes 1881. 15. Mai p. 303—327.

15) *Pélagaud*. Une mission scientifique en Syrie. Vgl. La nouvelle revue 1. Novbr. 1881.

16) *Baedecker*. Palestine et Syrie. Avec cartes, plans etc. Leipzig 1881. M. 16.

17) *Meyer's* Reisebücher. Der Orient. 2. Band. Palästina, Syrien, Griechenland und die Türkei, Leipzig 1881. 594 S. mit Karten etc. M. 12,50.

18) *G. Hoffmann*. 'Imm. Zeitschrift f. Kirchengesch. Bd. V. 1881, 2. S. 509 f.

19) *R. Duval*. Traité de grammaire syriaque. Paris 1881. 8. XL, 447 pp. Vgl. *E. Drouin*, Revue de linguistique 15. Jan. 1882. S. 108 – 112. *H. Derenbourg* RC. 1881, II, 433—447.

wenden konnte. Eine reiche Fülle von Beispielen, die aus den besten Schriftstellern gesammelt sind, dient zur Erläuterung. Ein Anhang giebt eine Uebersicht über die bei den syrischen Nationalgrammatikern üblichen termini technici und einen Index über etwa 900 erklärte Worte. Das Werk ist seiner ganzen Anlage nach nicht für Anfänger bestimmt; durch vorausgeschickte umfangreiche grammatische Tabellen hat der Verfasser jedoch seinem Buch eine Art von Elementargrammatik einverleibt. Zu bedauern ist der Mangel einer Schrifttafel. Noch sei bemerkt, dass in Derenbourg's Anzeige der, wie mir scheint, erfolgreiche Versuch gemacht ist, den Terminus Karsûni zu erklären. — Einen bedeutenden Beitrag zur aramäischen Lexikographie liefert das nun vollständig vorliegende Werk von Löw²⁰⁾ über Pflanzennamen. *de Lagarde*²¹⁾ untersucht die semitischen Namen des Feigenbaums und der Feige, ferner die syrischen Wörter נסירן und גלירן und das hebräisch-aramäische עני.

Die Kirchengeschichte hat dies Mal aus der syrischen Literatur mehrfach Bereicherung erfahren. Das Werk von *Duchène*²²⁾ über die Kirche des Orients kenne ich freilich nur dem Titel nach und ebenso das von *Cunningham*²³⁾, über die Kirchen Asiens, der ausserdem, soviel sich aus einer Anzeige in der Academy ersehen lässt, sonderbarer Weise die syrische Kirche nicht herangezogen zu haben scheint. Der Syrer Tatian und seine Evangelienharmonie ist im Berichtjahr mehrfach Gegenstand der Untersuchung gewesen. Im Jahre 1876 veröffentlichte Moesinger eine lateinische Uebersetzung von Ephraems Commentar zum Diatessaron, von dessen Vorhandensein in armenischer Sprache de Lagarde die Kunde verbreitet hatte. Auf Grund von Moesingers Uebersetzung stellte zuerst *Harnack*²⁴⁾ Untersuchungen über dies für die Geschichte des neutestamentlichen Canons so wichtige Werk an, die in einem späteren Aufsatz²⁵⁾

20) *J. Löw*. Aramäische Pflanzennamen. (Mit Unterstützung der K. Akademie der Wissenschaften in Wien). Leipzig 1881. 8. II, 490 pp. Vgl. *Th. Nöldeke* LC. 1881, 766. *S. Fraenkel* DLZ. 1881, 1470. *J. Loeb* Rev. ét. j. 1881, 313. Jüd. Literaturblatt 1882 No. 6.

21) *P. de Lagarde*. I. Ueber die semitischen Namen des Feigenbaums und der Feige. II. Astarte. III. Die syrischen Wörter נסירן und גלירן. IV. Das hebräische עני. Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. 1881, 368—406. Vgl. *J. Halévy* RC. 1882, I, 161—166.

22) *L. Duchène*. L'Eglise d'orient de Dioclétien à Mahomet. 1881. Vgl. *Funk* Lit. Rundschau 1881, 4.

23) *W. Cunningham*. The churches of Asia. A methodical sketch of the second century. Vgl. *W. H. Simcox* Ac. 1881 I, 146.

24) *A. Harnack*. Tatians Diatessaron und Marcions Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus. Ein Bericht. Zeitschrift f. Kirchengesch. Bd. 4. 1881, 471—505. Vgl. *A. Hilgenfeld*. Zeitschrift f. wissensch. Theol. 26. Jahrg. 1882, 111—124.

25) *A. Harnack*. Die Oratio des Tatian, nebst einer Einleitung in die Zeit dieses Apologeten (in der Schrift: Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter. 1882 § 11. S. 196—232). Vgl. *A. Hilgenfeld* a. a. O.

nach dem Erscheinen von Zahn's sofort zu erwähnendem Werke wieder aufgenommen und erweitert wurden. Das mit umfassender Gelehrsamkeit geschriebene Buch von Zahn²⁶⁾ beantwortet im ersten Abschnitt die Frage, in welchen Kreisen das Diatessaron verbreitet gewesen ist. Der Verfasser kommt zu dem Ergebniss, dass es sowohl der älteren lateinischen wie griechischen Kirche so gut wie unbekannt, dagegen auf grossen Theilen des syrischen Kirchengebiets, in specie zu Edessa, im dritten Jahrhundert einziges Evangelium war und diese Alleinherrschaft bis gegen Mitte des vierten Jahrhunderts behauptete, um welche Zeit es von der Pesitta der Evangelien verdrängt wurde. Das Werk war nach Zahn dieser Verbreitungszone entsprechend ursprünglich syrisch abgefasst, das heisst, es lag als Diatessaron überhaupt nicht griechisch vor. Die Bedenken, welche sich aus der griechischen Namensform *Διατεσσάρων* sowie aus dem Umstand ergeben, dass die lateinische Harmonie, welche Victor von Capua auffand, von Tatian's Werk abhängig ist, scheinen mir durch Zahn nicht erledigt zu sein. In einem zweiten Abschnitt versucht Zahn den Text des Diatessaron so weit wie möglich wieder herzustellen. Er stützt sich dabei in erster Linie auf Ephraems Commentar und die Citate in den Homilien des Aphraates, der, wie Zahn schon früher wahrscheinlich gemacht hatte, das Diatessaron gebrauchte. Der dritte Abschnitt handelt vom Ursprung der Harmonie. Sie entstand unter starker Benutzung der ältesten syrischen Evangelienübersetzung, deren Fragmente durch Cureton bekannt gemacht sind. Daneben machte der Verfasser freien Gebrauch vom griechischen Evangelientext. Dieser Verfasser war der Syrer Tatian, dessen Lebensverhältnisse S. 268 ff. festgestellt werden. Ueber den vierten Abschnitt, welcher von Nachbildungen des Diatessaron in andern Sprachen handelt, ist hier nicht der Ort zu referieren. Dagegen sind zwei Anhänge noch kurz zu berühren. Der erste handelt vom Evangeliarium Hierosolymitanum, dessen letzten Ursprung Zahn in die östlich vom Jordan angesessenen judenchristlichen Gemeinden verlegt. Der zweite „Ueber die Lehre des Addai“ bekämpft das Buch von Lipsius²⁷⁾ über die edessenische Abgarsage, welches im letztjährigem Bericht erwähnt wurde. Hier möge gleich angefügt werden eine auf denselben Gegenstand bezügliche Untersuchung von Matthes²⁸⁾, welcher sich das Ziel gesetzt hat, den Entwicklungs-

26) Th. Zahn. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. I. Theil. Tatian's Diatessaron. Erlangen 1881. IV 386 pp. 8. Vgl. A. Hilgenfeld a. a. O. und ibid. S. 124—128. Vgl. ferner P. de Lagarde GGA. 1882, 321—334. F. Zimmer Beweis des Glaubens 1882 April. Theol. Quartalschrift 1882, 695 ff. LC. 1882, 563. Ac. 1882. 18. März. Ath. 1882 No. 2821.

27) S. den vorjähr. Bericht S. 152 No. 21 und vgl. noch A. Hilgenfeld a. a. O. (oben No. 26) S. 124—128. Knöpfel Literar. Rundschau 1882, 24.

28) K. C. A. Matthes. Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht. Leipzig 1882, 87 pp. 8. M. 1,50. Vgl. A. Hilgenfeld a. a. O.

gang darzulegen, den die Sage genommen hat. — *Nestle*²⁹⁾, hat eine vom Abbé Martin veröffentlichte Stelle aus einem Briefe des Philoxenus von Mabug über das Verwandtschaftsverhältniss des Theodor von Mopsuestia und Nestorius übersetzt. Eine vollständige noch nicht veröffentlichte Homilie des Xenaïas habe ich³⁰⁾ in Uebersetzung mitgetheilt. Endlich ist durch *Guidi*³¹⁾ ein Fragment aus einem Briefe desselben Kirchenvaters an die Mönche von Teleda veröffentlicht, welches monophysitische Streitfragen betrifft und auf die Christenverfolgung in Négrân Bezug hat. In seinem Artikel über diese Verfolgung hat *Fell*³²⁾ auch syrische Quellen, in erster Linie den Brief des Simeon von Bêth Arsâm verwerthet. *Mordtmann's*³³⁾ Versuch, diesen Brief als unecht zu erweisen ist hinfällig geworden, seitdem *Guidi*³⁴⁾ nach zwei Handschriften eine neue Ausgabe desselben veranstaltet hat, in welcher zum ersten Mal der volle Wortlaut gegeben wird, während er in der bis dahin allein bekannten Gestalt, wie Johannes von Ephesus sie bietet, verkürzt ist.

Der französische Vice-Consul in Mosul, *Siouffi*³⁵⁾, giebt Nachricht von einem in seinen Händen befindlichen arabischen Manuscript, welches für die Geschichte der syrischen Nestorianer wichtig zu sein scheint. Dasselbe enthält zuerst das nestorianische Glaubensbekenntniss und handelt über Controversen zwischen den Nestorianern und den anderen Secten. Dann folgt eine knapp gehaltene Biographie der Patriarchen seit Mâr Mârî dem angeblichen Nachfolger des sagenhaften Mâr Addai. *Siouffi* theilt in französischer Uebersetzung die

(oben No. 27). *Knöpfel* Literar. Rundschau 1882, 24. *O. Zöckler*. Evangel. Kirchenzeitung 1882 No. 18. *A. Lipsius*. ThLZ. 1882, 199 ff. LC. 1882, 531. Theol. Literaturbl. 1882, 253.

29) *E. Nestle*. Theodor von Mopsuestia und Nestorius. Eine Mittheilung aus syrischen Quellen. In: Theol. Studien aus Württemberg herausgegeben von *Hermann* und *Zeller* II. Jahrg. 3. Heft S. 210—211.

30) *Friedrich Baethgen*. Philoxenus von Mabug über den Glauben. Zeitschrift f. Kirchengesch. 1881 Bd. V S. 122—138.

31) *Ign. Guidi*. Mundhir III und die beiden monophysitischen Bischöfe ZDMG. 1881, 142—146.

32) *Winand Fell*. Die Christenverfolgung in Südarabien und die himjaritisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Ueberlieferung. ZDMG. 1881, 1—74.

33) *J. H. Mordtmann*. Die himjaritisch-äthiopischen Kriege noch einmal. ZDMG. 1881, 693—710.

34) *Ignazio Guidi*. La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Arsâm sopra i martiri Omeriti, pubblicata e tradotta. In: Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCLXXVIII. 1880—81. Serie terza. Memorie Vol. VII p. 471—515. Auch separat. Roma 1881. 32 und 15 S. 4. M. 2,50. Vgl. *Th. Nöldeke* GGA. 1882, 198—212.

35) *M. Siouffi*. Notice sur un patriarche nestorien. JA. 1881. Série VII. T. 17 p. 89—96.

Biographie Jahballähä's III. mit, welcher 1282 n. Chr. zum Patriarchen erwählt wurde und 1318 n. Chr. starb. Die Zahl der Patriarchen von Mär Mari bis auf Jahballähä III., den letzten im Manuscript behandelten, beträgt 79. Angefügt ist eine Liste der 27 erzbischöflichen Sitze des Patriarchats Orient. — Der Vollständigkeit halber sei hier noch eine von *le Blant*³⁶⁾ aus dem Griech. übersetzte Heiligengeschichte aus Edessa erwähnt.

Schliesslich berühre ich kurz einige kleine textkritische Artikel. *Hoffmann*³⁷⁾ bringt eine Notiz zur Geschichte des syrischen Bibeltextes. In der Ausgabe der Opera Patrum apostolicorum durch *Funk*³⁸⁾ ist die lateinische Uebersetzung von den syrischen Briefen des Pseudo-Clemens de virginitate öfters aus dem syrischen Original emendirt. *Bickell*³⁹⁾ giebt einige Textberichtigungen zu früher veröffentlichten Gedichten des Cyrillonas. Zu Hoffmann's Julian und meinem Elias von Tīrhān liefert *Nestle*⁴⁰⁾ nachträglich einige Emendationen.

Ueber die Mandaeer hat *Kessler*⁴¹⁾ einen zusammenfassenden Artikel veröffentlicht.

Für aramäische Inschriftenkunde hat Sachau reiches Material auf seiner Reise durch Syrien gesammelt und auf noch reicheres in und bei Edessa hingewiesen. Für das laufende Berichtjahr ist an erster Stelle zu nennen die Trilinguis Zebedaea aus dem Jahre 512 n. Chr. (griechisch - syrisch - arabisch). Nachdem *Sachau*⁴²⁻⁴³⁾ in einem Brief an Kiepert vorläufige Nachricht von seinem Funde gegeben hatte, liegt nun ein Facsimile und eine Erklärung von dem Entdecker vor. Einige Schwierigkeiten des syrischen Textes suchte *Praetorius*⁴⁴⁾ zu lösen — diesmal weniger glücklich. Dagegen hat *Sachau*⁴⁵⁾ selbst in einem nachträglichen Aufsatz Berichtigungen

36) *E. le Blant*. Histoire d'un soldat Goth et d'une jeune fille d'Édesse. Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus. 1881. Série IV T. 9 p. 370—377.

37) *G. Hoffmann*. Zur Geschichte des syrischen Bibeltextes. *ZatW* 1881, 159—160.

38) Opera patrum apostolicorum ed. Funk. Tübingen 1881.

39) *G. Bickell*. Berichtigungen zu Cyrillonas. *ZDMG*. 1881, 531—532.

40) *ZDMG*. 1882, 703—708.

41) *K. Kessler*. Mandaeer, in: Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche. 2. Aufl. Leipzig 1881 Bd. 9 S. 205—222. Vgl. auch daselbst den Artikel Mani und Manichaeer.

42) *Globus* 1880, I p. 47—48.

43) *E. Sachau*. Eine dreisprachige Inschrift von Zebed. Monatsberichte der k. preussischen Academie der Wissenschaften zu Berlin 1881, 169—190 [mit zwei Tafeln].

44) *Franz Praetorius*. Zur dreisprachigen Inschrift von Zebed. *ZDMG* 1881, 530—531.

45) *Ed. Sachau*. Zur Trilinguis Zebedaea. *ZDMG*. 1882, 345—352.

und Ergänzungen zu seinem ersten Versuch gegeben. Ich referire im Anschluss hieran gleich über die edessenischen Inschriften, obgleich dieselben erst 1882 veröffentlicht sind. *Sachau*⁴⁶⁾ hat bei Edessa vollständige Katakomben entdeckt und aus diesen sowie von altem Mauerwerk höchst interessante Inschriften und Inschriftenfragmente gesammelt, welche für Epigraphik wie für Geschichte gleich wichtig sind. Die syrische Inschrift, von welcher *Renan*⁴⁷⁾ gesprochen hat, ist die dritte von Sachau's edessenischen. Eine Schale mit Estrangelo im britischen Museum und eine weitere fragmentarische wird erwähnt in der *Revue des études juives*⁴⁸⁾. — Auch palmyrenische Inschriften hat *Sachau*⁴⁹⁾ auf seiner Reise gesammelt und in der ZDMG. veröffentlicht. Gelegentlich wird in diesem Aufsatz auch eine Uebersetzung der Inschrift von South-Shields mitgetheilt, über welche früher⁵⁰⁾ berichtet ist. Zu den palmyrenischen und edessenischen Inschriften hat *Nöldeke*⁵¹⁾ einige Nachträge und Berichtigungen geliefert. Die Photolithographie einer griechisch-palmyrenischen Inschrift vom Jahre 134 n. Chr. in den Heften der Palaeographical Society (Or. Series P. VI P. 75)⁵²⁾ hat W. Wright erklärt. Endlich ist noch zu erwähnen ein kurzer Aufsatz von *Praetorius*⁵³⁾: Aegyptisch-Aramäisches.

46) *E. Sachau*. Edessenische Inschriften. ZDMG. 1882, 142—167 [mit einer Tafel].

47) *E. Renan*. RC. 1882 II, 420, und dazu Sachau in DLZ. 1882, 1732.

48) *Revue des études juives*. IV, 1882 No. 8 p. 165 Anm.

49) *E. Sachau*. Palmyrenische Inschriften. ZDMG. 1881, 728—748 [mit zwei Tafeln].

50) S. Jahresber. f. 1878 S. 63, No. 13—17.

51) *Th. Nöldeke*. Bemerkungen zu den von Sachau herausgegebenen palmyrenischen und edessenischen Inschriften. ZDMG. 1882, 664—668.

52) S. oben No. 7.

53) *Franz Praetorius*. Aegyptisch-Aramäisches ZDMG. 1881, 442—444.

Vorderindien.

Von

J. Klatt.

Lehrbücher der Sanskrit-Grammatik sind i. J. 1881 unseres Wissens nicht erschienen, wenn man nicht dazu ein Buch von *Vasconcellos*¹⁾ rechnen will, welches angeblich ein „grammatisches Résumé“ enthält und wahrscheinlich seinen Hauptwerth darin hat, die Verbreitung des Sanskrit in Portugal zu fördern. Für indische Schulen berechnet ist das unter amtlicher Autorität erscheinende Elementarbuch von *Bhándárkar*²⁾ und ein Werk über Sanskrit-Syntax von *Ápte*³⁾, welches gut empfohlen wird.

Dagegen sind mehrere, zum Theil vortreffliche Einzelarbeiten zur Grammatik und Metrik des Sanskrit zu nennen, vor allen die beiden letzten Abhandlungen des am 26. Juni 1881 gest. *Benfey*⁴⁾, mit dessen Tode die Hoffnungen auf eine Grammatik der vedischen Sprache zu nichte geworden sind. In der einen⁵⁾

1) *G. de Vasconcellos Abreu*. Curso de litteratura e lingua sãoskritica classica o vedica (2a cadeira do curso superior de letras). I. Manual para o estudo do sãoskrito classico. Lisboa, Imprensa Nacional 1881. 144 pp. 8. 18500 Réis [Trübner: 12 s.]

2) *Rámkrishna Gopál Bhándárkar*. Second Book of Sanskrit, being a Treatise on Grammar, with Exercises. 5. Ed., rev. Bombay, Education Society's Press 1881. 214 pp. 8. 12 a.

3) *Wáman Shiocrám Ápte*. The Student's Guide to Sanskrit Composition, being a Treatise on the Sanskrit Syntax, for the Use of Schools and Colleges. 1. Ed. Poona, Arya Bhúshan Press 1881. VIII, 259, LII, 12 pp. 8. Re. 1 12 a. [Trübner: 6 s.] — Vgl. TR. III, 108.

4) Nekrolog v. *Max Müller*: Ac. XX, 29 (nach der Times), vgl. ebd. 382; MLIA. C, 509 (nach der Times); Ath. 1881 II, 48; Denkrede v. *Jos. Budenz*, geh. in d. Ges.-Sitz. d. ung. Ak. d. W. v. 28. Nov. 1881; JRAS. N. S. XIV, Ann. Rep. p. XVII—XXI; Benfey Bibliography: TR. N. S. II, 93.

5) *Theodor Benfey*. Behandlung des auslautenden a in ná „wie“ und ná „nicht“ im Rigveda mit einigen Bemerk. über die ursprüngl. Aussprache u. Accentuation d. Wörter im Veda. 48 pp. 4: Abh. d. K. Ges. d. W. zu Gött. XXVII. (Auch sep. Gött., Dieterich 1881. M. 2.40). — Vgl. *E. Windisch* LC. 1882, 778

folgert er aus dem Metrum, dass in den Samhitās der Veden nā in der Bedeutung „nicht“ mit dem anlautenden Vocal eines folgenden Wortes zusammengezogen wird, in der Bedeutung „wie“ dagegen nicht. In der andern ⁶⁾ sammelt er die Stellen, in welchen Augment und Reduplicationssilbe in der Samhitā einen langen, im Pada einen kurzen Vocal haben. Beide Untersuchungen, denen das Greisenalter des Verf. nicht anzumerken ist, enthalten auch verschiedene Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung und zur Interpretation des Veda.

Wichtig ist *Bloomfield's* ⁷⁾ Nachweis eines echten (nicht-diphthongischen) langen e und o im Sanskrit, wovon diesmal nur der Auszug zu erwähnen ist, während die ausführliche Abhandlung im nächsten Bericht zur Sprache kommen wird. *Fortunatov* ⁸⁾ erklärt in mehreren Sanskritwörtern den Lingual aus l + Dental. Ein werthvoller Beitrag zur Syntax ist *de Saussure's* ⁹⁾ Monographie über den Genitivus absolutus des Sanskrit; *Avery* ¹⁰⁾ stellt die Relativverbindungen, *Haskell* ¹¹⁾ die Metra des R̥igveda in der bekannten statistischen Weise zusammen. *Bollensen's* ¹²⁾ Untersuchungen zur Vedametrik beziehen sich auf die Versmasse Virāṭ, Svarāṭ, Nicrit und Bhurik, während er in einem Anhang dazu die Formen asmākam und yushmākam als wirkliche Genitive Pluralis erklärt. In einem zweiten Artikel ¹³⁾ führt er aus, dass der R̥ig- und Sāmaveda Tonstäbe, aber keine Accente habe. *Oldenberg* ¹⁴⁾ verdanken wir feinsinnige Bemerkungen über den Çloka, den er von dem Gesichtspunkte aus betrachtet, wie das Metrum des einen Fusses durch das des andern bestimmt wird.

Boehtlingk's ¹⁵⁾ neues Sanskrit-Wörterbuch ist diesmal um 2

6) *Th. Benfey*. Die Quantitätsverschiedenheiten in den Samhitā- und Pada-Texten der Veden. Sechste Abhandlung. Unzusammengesetzte Wörter, oder einfache Theile von Zusammensetzungen, welche im Anlaut oder Inlaut a, i, u in der Samhitā lang, im Pada kurz zeigen. Abth. 1. 45 pp. 4: Abh. d. K. Ges. d. W. zu Gött. XXVII. (Auch sep. Gött., Dieterich 1881. M. 2.40. — I—VI, 1. M. 19.60.)

7) *Maurice Bloomfield*. On Non-diphthongal e and o in Sanskrit: PAOS. Oct. 1881, p. LXXIV—LXXVII.

8) *Ph. Fortunatov*. L + dental im altindischen: BKIS. VI, 215—20.

9) *Ferdinand de Saussure*. De l'emploi du génitif absolu en sanscrit. Genève, Fick 1881. 95 pp. 8. (Diss. Leipz.)

10) *J. Avery*. On Relative Clauses in the Rig-Veda: PAOS. May 1881, p. LXIV—LXVI.

11) *W. Haskell*. On the Metres of the Rig-Veda: ebd. p. LX—LXIII.

12) *F. Bollensen*. Zur Vedametrik: ZDMG. XXXV, 448—55.

13) *F. Bollensen*. Die Betonungssysteme des R̥ig- und Sāmaveda: ebd. 456—72.

14) *H. Oldenberg*. Bemerkungen zur Theorie des Çloka: ebd. 181—8.

15) *Otto Böhtlingk*. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Th. 2. Lief. 2. (गवाक्ष — ण). St. Petersburg. 1881. IV, 161—301 pp. 4. M. 4.

Lieferungen vorgerückt. *Anundoram Borooah*¹⁶⁾ hat sein schwieriges Unternehmen, für die Wörter der englischen Sprache Aequivalente im Sanskrit herauszufinden, beendet, und es wird ihm nachgerühmt, dass ihm viele Uebersetzungen gut gelungen seien. Zur Unterstützung der Bemerkung Beal's, dass *çramaṇa* keine ausschliesslich buddhistische Bedeutung habe (s. Jahresber. 1880 p. 15 n. 25) bringt *Nārāyaṇa Aiyengar*¹⁷⁾ Stellen des *Rāmāyaṇa* etc. bei. Die Bedeutung von *siddham* am Anfang von Inschriften präcisirt *Bühler*¹⁸⁾ als „Success“, während es sich nach einer gelegentlichen Bemerkung *Burnell's*¹⁹⁾ auf die Herstellung der Inschrift bezieht und „vollendet“ bedeutet. *Kern*²⁰⁾ lässt seiner Liste der in die Tagala-Sprache aufgenommenen Sanskrit-Wörter (s. Jahresber. 1880 p. 15 n. 26) eine eben solche für die Bisaya-Sprache folgen.

*Dowson*²¹⁾ tritt in der letzten Arbeit seines Lebens für die selbständige Erfindung der Schrift auf indischem Boden ein, da das indische Alphabet wesentliche Eigenthümlichkeiten besitze, die seine Unabhängigkeit von fremdem Einfluss wahrscheinlich machen. Die Palaeographical Society²²⁾ bringt in diesem Jahr ein specimen bengalischer Schrift und eine Stelle aus einer auf Palmblätter geschriebenen *Rigveda*-Handschrift, beide erklärt von *E. Haas*.

Die Handschriftenkunde ist besonders durch *Kielhorn* gefördert worden, der zuerst in vorläufiger Notiz²³⁾, darauf in einem ausführlichen Katalog²⁴⁾ von 75 durch ihr hohes Alter ausgezeichneten, meist Jaina-Werke enthaltenden Palmblatthandschriften be-

(Th. 2: क — ख. M. 7.80). — Th. 3. Lief. 1: त — देशीकदुरि. Ebd. 1881. 120 pp. 4. M. 3.30.

16) *Anundoram Borooah*. A Practical English-Sanskrit Dictionary. Vol. III. P to Z. With a Prefatory Essay on the Ancient Geography of India. Calcutta, Khetramohana Mukerjee 1881. 157, 1061—1508, 10 pp. 8. Rs. 13. [Trübner: £ 1 11 s. 6 d.]. — Vgl. *F. Max Müller* Ac. XX, 122.

17) *Nārāyaṇa Aiyengar*. Śramaṇas: JAnt. X, 143—5.

18) *G. Bühler*. A Note on the Word Siddham used in Inscriptions: ebd. 273.

19) Ac. XX, 387.

20) *H. Kern*. Sanskritische Woorden in het Bisaya: BTLVNI. IV Volgr., V, 128—35.

21) *John Dowson*. The Invention of the Indian Alphabet: JRAS. N. S. XIII, 102—20. — Dowson + 23. Aug. 1881, vgl. Ac. XX, 203; TR. N. S. II, 126.

22) The Palaeographical Society. Facsimiles of Ancient Manuscripts. Oriental Series. Part VI. (No. 69—80.) Ed. by *Will. Wright*. London 1881. Fol. — Darin: 69. Buddhivilāsinī. Sanskrit. A. D. 1658. 70. Rigveda. Sanskrit. [XVIth Cent. ?]

23) *F. Kielhorn*. Ancient Palm-leaf MSS. lately acquired for the Government of Bombay: JAnt. X, 100—2. — Vgl. dazu: Ancient Palm-leaf MSS. in Western India: TR. N. S. I, 127.

24) *F. Kielhorn*. By Order of Government. Report on the Search for Sanskrit MSS. in the Bombay Presidency, during the Year 1880—81. Bombay: Govt. Central Book Depôt 1881. XIV, 104 pp. 8. [6 s.]

richtet, unter denen die älteste sicher datirte samvat 1138, eine andere nach Kielhorn's Vermuthung samvat 962 geschrieben ist. Der Katalog enthält ausserdem ein Verzeichniss von etwa 350 Papierhandschriften, brahmanischen und jainischen, und im Anhang eine Liste der i. J. 1873/4 von der Bombayer Regierung erworbenen Handschriften, die bisher noch nicht veröffentlicht war. Hierhin gehören einige weitere amtliche Publicationen ^{25—27)} über die Sanskrit-Handschriften in der Präsidentschaft Bombay. Ueber 3 Privatbibliotheken in Lahore und Gujránwála berichtet der Pandit *Káshi Náth Kunte* ²⁸⁾. Von den Handschriftenkatalogen für Bengalen ²⁹⁾, Oudh ³⁰⁾ und Nordwestprovinzen ³¹⁾ sind Fortsetzungen erschienen. Ueber ein im Panjáb gefundenes Sanskrit-MS. wurde fast gleichzeitig im Athenaeum und auf dem Berliner Orientalisten-Congress nach Mittheilungen *Bühler's* ³²⁾ berichtet. Doch haben sich die daran geknüpften Hoffnungen, es möchte eines der Tripitakas sein, die Kanishka in Stúpas niederlegen liess, nicht bewährt, wenn es auch immerhin eine interessante Handschrift zu sein scheint ³³⁾.

Für die Bibliographie der in Indien gedruckten Bücher sind die Hauptquelle die indischen amtlichen Bücherlisten (s. Jahresbericht 1876/7 I p. 37 n. 13), und es haben uns dieselben, die wir der Gefälligkeit R. Rost's verdanken, bei der Zusammenstellung des Berichts wesentliche Dienste geleistet. Jedoch haben wir die Kataloge für Nordwestprovinzen, III. Quartal 1881 und Assam,

25) *F. Kielhorn*. Lists of the Sanskrit Manuscripts purchased for Government during the Years 1877—78 and 1879—80, and a List of the Manuscripts purchased by me for Government from May to Nov. 1881. To the Director of Public Instruction. Poona, 30th Nov. 1881. 8.

26) Proposals . . . of a Catalogue of Sanscrit Manuscripts belonging to the Government of Bombay. 8.

27) Extract from the Proceedings of the Government of India in the Home Department (Public), — under Date Simla, the 22d July 1881. 3 pp. Fol. [Nachtr. zu Jahresber. 1880 p. 16 n. 30—1.]

28) Catalogue of newly discovered, Rare and Old Sanskrit Manuscripts in the Lahore Division. Punjab Govt. Press. 20. 1. 81. 23 pp. [Catalogue], 5 pp. [Report]. Fol.

29) Notices of Sanskrit MSS. by *Rájendralála Mitra*. Published under Orders of the Government of Bengal. Vol. VI. Part I. No. XVI. For the Year 1880. Calcutta, Baptist Mission Press 1881. VI, 152 pp. 8. 1 Taf.

30) A Catalogue of Sanskrit Manuscripts existing in Oudh for the Year 1880. Prepared by Pandit *Deví Prasáda*. Fasc. XIII. Allahabad, N.-W. P. and Oudh Gov. Press 1881. 119 pp. 8. [Trübner: 6 s.]

31) A Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the North-Western Provinces. Compiled by Order of Government, N.-W. P. and Oudh. Part VI. Allahabad, N.-W. P. and Oudh Gov. Press 1881. 71 pp. 8. [Trübner: 8 s.]

32) Ath. 1881 II, 372, vgl. dazu Ac. XX, 244. — Verh. d. Orientalisten-Congr. 1881, I, 79.

33) *G. Bühler*. Ueber ein altes kürzlich im Panjáb gefundenes Sanskrit MS.: Monatsber. d. K. Pr. Akad. d. W. zu Berlin 1881, 1145—6. — Bemerkungen dazu von *A. Weber*: ebd. 1146—8.

III. Quart. nicht erlangen können; die Kataloge von Madras sind noch nicht weiter als bis zum III. Quart. 1881 erschienen, und für die Centralprovinzen und Hyderabad scheinen gar keine Listen veröffentlicht worden zu sein, vielleicht weil in diesen beiden Provinzen i. J. 1881 keine Bücher gedruckt worden sind. Die Gesamtberichte über die Publicationen in Britisch Indien erscheinen leider in der Regel zu spät, um sie noch verwerthen zu können; in diesem Jahre ist der Gesamtbericht für 1879³⁴⁾ erschienen. Eine Liste von 140 auf der K. Bibliothek zu Berlin vorhandenen Sanskritdrucken, die in Haas' Katalog fehlen, hat Ref.³⁵⁾ veröffentlicht.

*Weber*³⁶⁾ hat wieder mehrere den Fachgenossen interessante Neuigkeiten bietende literarische Notizen aus Indien veröffentlicht, ohne sie, wie es leider scheint, fortsetzen zu wollen. *Max Müller's* *Selected Essays*³⁷⁾ und der zweite Band seiner *Essays*³⁸⁾ in deutscher Uebersetzung enthalten viele Bezüge zum Sanskrit und dessen Literatur, sind aber sämmtlich schon früher erschienen, weshalb wir uns auf diese kurze Erwähnung beschränken. Das erste Heft der *Anecdota Oxoniensia*, *Aryan Series* findet man unter No. 274, die Fortsetzung der *Benares Sanskrit Series* unter No. 258. Von dem vorzugsweise für die indischen Pandits berechneten Sammelwerk *Kāvyetiḥāsasaṃgraha*³⁹⁾ ist wieder ein Band erschienen, dgl. von der in Lahore erscheinenden Zeitschrift *Vidyodaya*⁴⁰⁾. Eine für indische Schulen bestimmte Anthologie der Sanskrit-Literatur⁴¹⁾ enthält Stücke aus *Purushaparīkṣā*, *Kathākoṣa*, *Vetālapañcaviṇṇati*, *Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa* u. s. w.

34) *Selections from the Records of the Government of India*, Home . . . Dept. No. 174. Reports on Publications issued and registered in the Several Provinces of British India during the Year 1879. Published by Authority. Calcutta: Office of the Superintendent of Govt. Printing. 1881. 136 pp. 8. 1 Tab.

35) *Joh. Klatt*. Indische Drucke: ZDMG. XXXV, 189—206.

36) *A. Weber*. Litterarische Notizen aus Indien: DLZ. II, 63. 143—4. 182—3. 586—7. 908—9. 1636. 1675—6.

37) *F. Max Müller*. *Selected Essays on Language, Mythology, and Religion*. In 2 Vols. London, Longmans 1881. 16 s. Vol. I: VIII, 623 pp. 8. Vol. II: VI, 588 pp. 8. 1 Taf. — Vgl. Ac. XIX, 212; Ath. 1881 II, 237.

38) *Max Müller*. *Essays*. Bd. II. Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethologie. Mit ausf. Reg. z. I. und II. Bde. 2. verm. Aufl., besorgt v. *O. Francke*. Leipzig, Engelmann 1881. 666 pp. 8. M. 10. — Vgl. A. H. DLZ. III, 1180.

39) *Kāvyetiḥās Saṃgraha* . . . Pustak IV. Ank 1—12. Poona, Dnyān Chakshu und Ārya Bhūṣhan Press 1881. Die No. 48 pp. 8. 8a.

40) *Vidyodaya* (a monthly journal of literature, science and philosophy). Ed. by Pandit *Rishi Kesh Bhattāchārjī*. Lahore, Albert Press, Jan. — Dec. 1881. Die No. 16 pp. 8. Lithogr. 4a.

41) *Sāhityaparichaya*, an Introduction to Sanskrit Literature; with Notes and an English Transl. by *Nilamani Mulhoppādhyāya Nyāyāṅkārā*. 2 Parts. Calcutta 1880. 81. 120, 152 pp. 8. Re. 1. [Trübner: 5 s.]

In seinen „vedischen Studien“ untersucht *Roth*⁴²⁾ das Verhältniss zwischen Pada und Samhitā; der Pada sei auch nichts anderes als ein Erklärungsversuch, dessen Verfasser, wenn auch älter als die Commentatoren, doch noch immer durch einen langen Zeitraum von den Verfassern der Texte getrennt sei. In der beigefügten zweiten Studie handelt er über das Wort purisha, welches im Veda nicht „Wasser“, sondern „Land und Erdiges“ bedeute. In seiner Abhandlung über den Soma geht *Roth*⁴³⁾ von dem Gesichtspunkte aus, dass der Mensch den Göttern das giebt, was ihm selbst werth ist, dass also der Soma für den Arier einer der Lebensgenüsse sein muss, nicht das von Haug beschriebene widerlich schmeckende Kraut; die Entdeckung der eigentlichen Soma-Pflanze würde zur Entscheidung der Frage über die Stammsitze der beiden arischen Völker wesentlich beitragen. Diesen beiden mustergiltigen Abhandlungen schliessen wir die Fortsetzung von *Ludwig's*⁴⁴⁾ bedeutendem Werk über den Rigveda an. Der vierte Band, welcher den Commentar zum ersten Theil der Uebersetzung liefert, ist gewissermassen die ausführliche Begründung und Rechtfertigung derselben und enthält für die Interpretation des Rigveda zahlreiche wichtige Einzelheiten. *Kaegi's*⁴⁵⁾ Buch, eine vermehrte Neuauflage der nicht in den Handel gekommenen Züricher Programmabhandlungen von 1878 u. 79, ist für einen weitem Leserkreis berechnet, bietet aber auch dem Fachmann vielfache Anregung. *Geiger*⁴⁶⁾ fasst die Hauptergebnisse der Forschung mit besonderem Anschluss

42) *R. Roth*. Vedische Studien: ZVglS. XXVI, 45—68. — Vgl. *A. Barth* Rev. de l'hist. des rel. V, 108.

43) *R. Roth*. Ueber den Soma: ZDMG. XXXV, 680—92.

44) Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brāhmaṇa. Zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt mit Commentar und Einleitung von *Alfred Ludwig*. Bd. IV. (Des Commentars erster Teil.) Prag, Tempsky 1881. XXXVIII, 436 pp. 8. M. 12. (A. u. d. T.: *Alfr. Ludwig*. Commentar zur Rigveda-Uebersetzung. I. Teil: zu dem ersten Bande der Uebersetzung.) — Vgl. *R. Pischel* GGA. 1881, 1528—34; *Alfr. Hillebrandt* DLZ. III, 5; *A. Barth* Rev. de l'hist. des rel. V, 105—8; *Emile J. de Dillon* Muséon II, 161—4; *Max Müller* Ueber die Familienbücher im Rigveda: Essays, 2. Aufl., II, 368—75. [„Abdruck der Anzeige der Rigveda-Uebersetzung Grassmanns und Ludwigs aus dem LC., 1876, Nr. 51.“]

45) *Adolf Kaegi*. Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder. 2., umgearb. u. erweit., m. vollst. Sach- u. Wortreg. vers. Aufl. Leipzig, O. Schulze 1881. VI, 266 pp. 8. M. 4. — Vgl. *E. Windisch* LC. 1881, 574; *A. Hillebrandt* DLZ. II, 614; *F. Kattenbusch* ThLZ. VI, 465; Theol. Literaturblatt 1882, 59; Der Rigveda, die älteste Litteratur der Inder. Auf Grund der betr. Schrift von Prof. A. Kaegi, betrachtet von *L. Krummel*: Beweis des Glaubens XVIII, 344—8. 401—17; Ac. XX, 54; *Michel* Athen. belge 1882 No. 1; *A. Barth* Rev. de l'hist. des rel. V, 104.

46) *Wilh. Geiger*. Die älteste Literatur des indischen Volkes: Nord u. Süd XVI, 83—105.

an Kaegi zusammen. *Max Müller's*⁴⁷⁾ berühmte Lecture on the Vedas ist von neuem gedruckt worden. *Kerbaker*⁴⁸⁾ übersetzt vier Hymnen des Rigveda (vgl. Jahresber. 1880 p. 18 n. 51). *Pischel*⁴⁹⁾ erklärt das erste Wort des Compositums *āçvapriṣṭha* (Rv. VIII, 26, 24) als *āçua* „scharf“, übersetzt *vadhūmant* „mit weiblichen Thieren versehen, weist te, me, asmé als Accusative nach und giebt eine Erklärung der Stelle Rv. I, 32, 8. *Aufrecht*⁵⁰⁾ liefert einen Beitrag zur Erklärung von Rv. I, 69, 8 und VI, 31, 3. Der *Vedārthayatna*⁵¹⁾ ist bis zum Schluss des 4. Bandes und damit zum Schluss des 3. maṇḍala gelangt. Wir nennen schliesslich die Fortsetzung des *Rigvedabhāṣya*⁵²⁾ und ein indisches Schulbuch.⁵³⁾ — Der *Sāmaveda*⁵⁴⁾ erscheint in Calcutta mit bengalischer Uebersetzung. Eine Legende aus dem für verloren gehaltenen *Talavakārabrahmana* des *Sāmaveda*, welche eine ältere Form der im Çat. Br. XI, 6, 1 ff. enthaltenen Legende repräsentirt, wird von *Burnell*⁵⁵⁾ in Text und Uebersetzung edirt. Zwei andere *Brāhmaṇa*⁵⁶⁾ desselben Veda erscheinen von neuem in Calcutta. Die Ausgabe der *Taittirīyasamhitā*⁵⁷⁾

47) *F. Max Müller*. Lecture on the Vedas or the Sacred Books of the Brahmans, delivered at the Philos. Instit., Leeds, March, 1865: Sel. Ess. II. 109—59.

48) *M. Kerbaker*. E ancora inni vedici: Giornale Napoletano. N. S. V, 26—35.

49) *R. Pischel*. Miscellanea: ZDMG. XXXV, 711—24.

50) *T. Aufrecht*. Ueber rapas: ZVglS. XXV, 601—2; vgl. *R. Roth* ebd. 602.

51) The Vedārthayatna or an Attempt to interpret the Vedas. . . . Vol. IV. No. 11—16. Jan.—June 1881. - Monthly Part 58—63. Compl.: Vol. IV. Maṇḍ. II, III. (Hymns 192—296.) Bombay, „Nirṇaya-Sāgar“-Press, June 1881. 1005, 12 pp. 8. — Vgl. *Max Müller*. Ueber einheimische Bearbeitungen des Rigveda: Essays, 2. Aufl., II, 376—87. [Abdruck der Anzeige, Ac. 1876, Nov. 11 u. 18.]

52) Rig-Veda Bhāṣyam, Commentary on the Rig-Veda, by Svāmi *Dayānand Sarasvatī*. (Vedic, Sanskrit and Hindi.) Vols. 46—49. Parts 30—33. Allahabad, Vedic Press. sambat 1938. 8. 64 pp., 11 a. each.

53) Sāyana's Bhāṣya on the Rigveda, Portion for the B. A. Examination. Poona, Shiwāji Press 1881. 99 pp. 8. Re. 1 4 a.

54) Sāmaveda Sanhitā, with Sāyana's Commentary and a Bengali Translation, ed. by *Satyabrata Sāmasrami*. No. 1. 2. Calcutta, Satya Press 1881. 128, 124 pp. 8. Re. 1 pro No. [„The Kauthumi Sākhā.“]

55) *A. C. Burnell*. A Legend from the Talavakāra or Jaiminīya Brāhmaṇa of the Sāmaveda: Atti del IV Congr. intern. d. orient. ten. in Firenze 1878. II, 97—111.

56) Daivatabrahmana and Shadbinsabrahmana of the Sāmaveda, with the Comm. of Sāyanāchārya, ed. by *Jibānanda Bidyāsāgar*. 2. Ed. Calcutta 1881. 20, 38, 114 pp. Rs. 2. [Trübner: 7 s. 6 d., später 5 s.]

57) The Saṁhitā of the Black Yajur Veda. . . . Fasc. XXXII. pp. 673—744. (Bibl. Ind. N. S. No. 466.) — Titel des ganzen Bandes: The Saṁhitā of the Black Yajur Veda. With the Comm. of Mādhava Achārya ed. by *Maheśachandra Nyāyaratna*. Vol. IV. Kaṇḍa IV. Calcutta, Baptist Mission

in der Bibliotheca Indica ist bis zum Schluss des 4. kâṇḍa gediehen, von der südindischen Ausgabe⁵⁸⁾ erscheint allmonatlich ein Heft, das Yajurvedabhāṣya⁵⁹⁾ ist ebenfalls fortgesetzt worden. Von *Garbe's*⁶⁰⁾ Ausgabe des Āpastambaśrautasūtra sind die ersten beiden Hefte (bis IV, 1) erschienen, von *Schroeder's*⁶¹⁾ Maitrāyaṇi Samhitā das erste Buch, welchem eine Einleitung über die Stellung der Maitrāyaṇīya-Schule und die sich daran knüpfenden Fragen vorhergeht, in welcher er seine früheren Untersuchungen recapitulirt. — Zum Atharvaveda publicirt *Whitney*⁶²⁾ einen vollständigen Wortthesaurus, welcher jedes Wort und jede Wortform und sämtliche Stellen, an welchen sie vorkommen, verzeichnet, eine schon 1851 begonnene, ausserordentlich fleissige und gewissenhafte Arbeit. *Roth*⁶³⁾ handelt von neuem über die Paippalāda-Schule des Atharvaveda nach einem aus Kashmir stammenden Bhūrja-MS.

Für das Mahābhārata nennen wir ein ungarisches Werk über die grossen Epen der Weltliteratur von *Karl Szász*⁶⁴⁾, dessen erster Band die epischen Dichtungen des Orients und des classischen Alterthums, darunter auch das indische Epos behandelt. Von *Holtzmann* wird zuerst in einem Zeitungsartikel⁶⁵⁾, sodann ausführlicher in einem Gymnasialprogramm⁶⁶⁾ mit vielem Scharfsinn eine doch

Press 1881. 3, 744 pp. 8. (Bibl. Ind. Old. Ser. No. 229. 230. 231. 233. 236. 239. 241. N. S. 466.)

58) Taittiriya Samhitā, with Comm. (in Telugu char.) No. 7—24. Madras, Ādi Kalā Nidhi Press 1879—80. 8. 40 pp. 4 a. pro No.

59) Yajur-Veda Bhāṣyam, Commentary on the Yajur-Veda, by Svāmi *Dayānand Sarasvatī*. (Vedic, Sanskrit and Hindi.) Vols. 44—49. Parts 28—33. Benares u. Allahabad, Vedic Press, sambat 1938. 8. 64 pp., 11 a. each.

60) The Śrauta Sūtra of Āpastamba belonging to the Black Yajur Veda, with the Commentary of Rudradatta edited by *Richard Garbe*. Fasc. 1. 2. Calcutta 1881. pp. 1—192. 2 s. pro Fasc. (Bibl. Ind. N. S. No. 461. 469.)

61) Maitrāyaṇi Samhitā herausgeg. v. *Leop von Schroeder*. Buch I. Gedruckt auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, Brockhaus in Comm. 1881. XLVI, 173 pp. 8. M. 8. [Für Mitglieder der DMG. M. 6.] — Vgl. *R. Garbe* GGA. 1882, 110—28.

62) *William Dwight Whitney*. Index Verborum to the Published Text of the Atharva-Veda: JAOS. XII, 1—383. (Auch sep. New Haven 1881. 383 pp. 8., auf grösserem Papier, übereinstimmend mit der Ausg. des Textes des Atharvaveda: Doll. 5, Trübner £ 1 5 s.) — Vgl. TR. N. S. II, 106; *A. Barth* RC. N. S. XV, 21.

63) *R. Roth*. Un manuscrit de l'Atharvaveda: Atti del IV Congr. int. d. orient. ten. in Firenze 1878. II, 89—96.

64) *Szász K.* A világirodalom nagy eposzai. K. I. Budapest, Akad. 1881. 631 pp. — Vgl. Ung. Rev. 1882, 456.

65) *Adolf Holtzmann*. Ueber das Mahabharata: Literar. Beilage der Karlsruher Zeitung 1881. (Auch sep. 8 pp. 4.)

66) *A. Holtzmann*. Ueber das alte indische Epos Beigabe z. Progr. d. grossh. Pro- u. Realgymn. Durlach f. d. Schulj. 1880—81. Durlach, Dups 1881. 25 pp. 4. — Vgl. *A. Barth* Rev. de l'hist. des rel. V, 247 und RC. N. S. XV, 2—5.

wohl unhaltbare Sache vertheidigt, nämlich dass, wie er im Anschluss an den älteren Holtzmann ausführt, in der ursprünglichen Fassung des Mahābhārata die jetzigen Sieger, Kṛishṇa und die Pāṇḍavas als besiegte Rebellen und Frevler dargestellt, dagegen die Kauravas verherrlicht, und dieses ältere Gedicht von einem Buddhisten verfasst und später in buddhaseindlichem Sinne umgearbeitet worden sei. Ein für Schulen bestimmtes Buch von *Wheeler*⁶⁷⁾ erwähnen wir hier deshalb, weil es nach seinem Hauptinhalt aus Analysen des Mahābhārata und Rāmāyaṇa besteht. *Arnold*⁶⁸⁻⁹⁾ übersetzt die beiden letzten Bücher (Mahāprasthānika- und Svargarohanaparvan) — auch enthalten in No. 130 — und den Anfang des 10. Buches (Sauptikaparvan), *Muir*⁷⁰⁾ ausgewählte Sentenzen des Mahābhārata. Für classische Philologen, welche das Sanskrit privatim erlernen, ist ein Buch von *Peile*⁷¹⁾ über das Nalopākhyāna bestimmt, welches aber nach Lanman's Urtheil viele Fehler enthält. Ein Seitenstück zur Erzählung von Nala findet *Prato*^{71a)} in der italienischen Volksliteratur. Das 4. Buch (Virāṭaparvan)⁷²⁾ ist in Calcutta besonders erschienen.

Von Purāṇas nennen wir eine Fortsetzung des Agni-⁷³⁾ und eine vollständige Ausgabe des Bhāgavatapurāṇa⁷⁴⁾, ferner Adhyāt-

67) *J. Talboys Wheeler*. Tales from Indian History: being the Annals of India retold in Narratives. London, Thacker 1881. 272 pp. 8. 5 s. — Vgl. Ath. 1881 II, 428.

68) *Edwin Arnold*. A Book from the Iliad of India: Internat. Rev. X, 36—51. 297—306.

69) *E. Arnold*. From the „Iliad of India“: Contemp. Rev. XXXIX, 565—7.

70) *John Muir*. Metrical Translations from the Mahābhārata: IAnt. X, 90—3. — Muir † 7. März 1882; vgl. *A. H. Sayce* Ac. XXI, 196; Ath. 1882 I, 346; TR. N. S. III, No. 1—2, Suppl. 2 pp. (nach der Times); *F. Justi* AAZ. Beil. No. 85. 26. März 1882. p. 1257—8; RC. N. S. XIII, 320; *C. P. Tiele* Theol. Tijdschr. XVI, 388; JRAS. N. S. XIV, Ann. Rep. p. IX; Rev. de l'hist. des rel. V, 411; TR. N. S. III, 26 (nach *A. Weber* in der National-Zeitung); BTLVNI. IV. Volgr., VI, 128 (nach der Times); Rev. d'ethnogr. I, 364; Trans. Philol. Soc. 1882—3—4. Part. I p. 1.

71) *John Peile*. Notes on the Nalopākhyānam or Tale of Nala, for the Use of Classical Students. Cambridge, Univ. Press 1881. VII, 244 pp. 8. 12 s. — Vgl. *C. R. Lanman* Amer. Journ. of Philol. II, 516—9. [Die Anführung von Jarrett, Nalopākhyānam, Cambridge, in Friederici's Bibl. or. 1881 No. 576 ist wohl ein Versehen, vgl. Jahresber. 1876/7 I p. 87 No. 7.]

71a) *Stanislao Prato*. La leggenda indiana di Nala in una novellina popolare pitiglianese. Como 1881. [„Sætertryk; hvoraf, angives ikke“, vgl. *Kr. Nyrop*. Nyere folkløse-litteratur: Nordisk Tidskrift f. Filol. Ny række. VI, 51.]

72) *Birāt Parba*. The Fourth Book of the Mahābhārata. Calcutta 1881. 240 pp. 8. Rs. 2 8 a. [Republished in the form of a puthi or native manuscript, because it is recited on the occasion of Hindu shraddhs.]

73) *Agni Puranam*. Parts VI and VII. Madras, Vartamana Tarangini Press 1880. 144 pp. 8. Re. 1.

74) *Atha Shrimad Bhāgawat*; or the Bhāgawat Purāṇ, by the reputed author Wyās, with a comm. 3. Ed. Bombay, Nirṇaya Sāgar Press 1881. 1384 pp. Obl. Printed. Rs. 9. [Trübner: £ 1 16 s.]

marāmāyana⁷⁵⁾ (aus dem Brahmāṇḍa-) und Kṛishṇajanmakhaṇḍa⁷⁶⁾ (aus dem Brahmavaivartapurāṇa). Das bisher noch nicht veröffentlichte Çivapurāṇa wird nach einem Prospect vom 2. October 1881, welchem der erste Bogen des Werkes als Probe beilag, in Bombay in Ganpat Krishnāji's Press gedruckt.⁷⁷⁾ Das Devibhāgavata⁷⁸⁾ erscheint in Madras. Ein ganz modernes Product scheint das Gomatipurāṇa⁷⁹⁾ zu sein. Aus dem Mārkaṇḍeyapurāṇa ist die Durgā-saptācatī⁸⁰⁾ wieder in mehreren Ausgaben erschienen; die beiden, die Legende von Hariçcandra enthaltenden Bücher dieses Purāṇa sind von *Wortham*⁸¹⁾ metrisch übersetzt worden. Aus dem Skandapurāṇa ist der Kāçikhaṇḍa⁸²⁾ und der Brahmottarakhaṇḍa⁸³⁾ erschienen. Die Ausgabe des Vāyupurāṇa⁸⁴⁾ in der Bibliotheca Indica ist um ein Heft weiter gerückt. Beiläufig erwähnen wir eine Gargasamhitā⁸⁵⁾, welche dem Rishi Garga zugeschrieben wird und die Abenteuer des Kṛishṇa enthalten soll.

Vom Rāmāyana sind 2 vollständige indische Ausgaben⁸⁶⁻⁷⁾, eine Ausgabe des 5. Buches⁸⁸⁾ und eine Fortsetzung⁸⁹⁾ er-

75) Adhyātma Rāmāyanam. Madras, Sarada Nilayam Press 1881. 229 pp. 8. 8a.

76) Sri Krishna Janma Khandam. Part II. Ebd. 1881. 40 pp. 8. 8a.

77) Vgl. Ath. 1881 II, 705.

78) Devi Bhāgavatam. Nos. 6—8. Madras, Vartamana Tarangini Press 1881. 8. 80 pp. 8 a. pro No.

79) Gomati Purāṇ; or a Purāṇ in glorification of the sacred Tank of Gomati at Dākor. By Shāstri *Jayashankar Gowindrām* (nicht angegeben, ob Autor oder Herausgeber). Dākor (printed Ahmedabad) 1881. 788 pp. Obl. Lith. Rs. 10.

80) Durgā Saptashati. Bombay, Jagadishwar Press 1881. 214 leaves 8. Lith. Re. 1 8a. [Trübner: 7 s. 6 d.] — Bombay, Ganpat Krishnāji's Press 1881. 150 leaves 8. Printed. 8a. [Trübner: 2 s. 6 d.] — Bombay, Jagadishwar Press 1881. 78 leaves 8. Lith. 12 a. [Trübner: 3 s. 6 d.] — Durgā. 2. Ed. Lucknow 1881. 180 pp. 8. 8a.

81) Translation of the Mārkaṇḍeya Purāṇa. Books VII. VIII. By *B. Hale Wortham*: JRAS. N. S. XIII, 355—79. — Vgl. *A. Barth* Rev. de l'hist. des rel. V, 247.

82) Atha Shri Kāshikhand, or a descr. of the rel. importance of Kāshi or Benares, with a comm. by Rāmānand. Reprint. Bombay, Ganpat Krishnāji's Press 1881. 491 l. Obl. Printed. Rs. 7 8a. [It contains many mythol. stories of sages, of sacred mountains, rivers, cities &c.]

83) Brahmottara Khandam. Madras 1880. 136 pp. 8. 8a.

84) The Vāyu Purāṇa. A System of Hindu Mythology and Tradition. Edited by *Rājendralāla Mitra*. Vol. II. Fasc. I. Calcutta 1881. p. 1—96. 8. (Bibl. Indica. N. S. No. 457.)

85) Atha Shrimad Garga Sanhitā; or the work of Garga Rishi. Reprint. Bombay, Jagadishwar Press 1881. 230 l. obl. Lith. Rs. 4. [Trübner: 18 s.]

86) Wālmiki Rāmāyan, in 2 Vols. Bombay, Ganpat Krishnāji's Press 1881. 927 l. obl. fol. Printed. Rs. 18. [Trübner: £ 3 13 s. 6 d.]

87) Rāmāyanam and Uttara Rāmāyanam (in Malayalam char.). 2. Ed. Cochin, P. Itti Mattu 1880. 370 pp. 8. Rs. 2.

88) Valmiki Sundra Kanda. 2. Ed. Madras, Adi Sarasvati Nilayam Press 1880. 192 pp. 8. 8a.

89) Rāmāyanam. Cantos 71 to 77 of the first book, with the comm. of Rāmānuj. Ed. by *Jibānanda Bidyāsāgar*. Calcutta 1881. 30 pp. 8. Re. 1. — Bālarāmāyana [Epitome of the Rāmāyana used in schools] ist in 3 Ausgaben erschienen: Madras 1880. 14 pp., ebd. 1880. 16 pp., Bangalore 1881. 16 pp.

schienen. *Darmesteter*⁹⁰⁾ vergleicht eine Erzählung des Talmud, wie sich Satan dem jagenden David in Gestalt einer Gazelle entgegenstellt, mit der Erzählung des Rāmāyaṇa (III, 48 ff. ed. Gorresio).

Raghuvaṇṇa⁹¹⁻³⁾ und Kumārasambhava⁹⁴⁾ sind wieder, wie gewöhnlich, vertreten. Ueber eine çaka 1326 geschriebene bengalische Handschrift des Bhaṭṭikāvya, welches hier den Titel Rāvaṇavadha führt, handelt *Rājendralāla Mitra*.⁹⁵⁾ Ferner nennen wir Ausgaben (resp. Fortsetzungen) des Naishadhiya⁹⁶⁾, Campūrāmāyaṇa⁹⁷⁻⁸⁾, Bhojacaritra⁹⁹⁾, Çamkaravijaya¹⁰⁰⁾, auch eines Bilhanaacaritra¹⁰¹⁾ (modern und unbedeutend, angeblich nur ein Liebesabenteuer des Bilhana erzählend). Die im Jahresber. 1879 p. 47 n. 76 erwähnte Ausgabe des Hammitramahākāvya hat *A. Barth*¹⁰²⁾ ausführlich recensirt. Nach einer Mittheilung der DLZ. IV, 101 werden das Gauḍavadhakāvya und die Kirtikaumudī, ein historisches Gedicht der Jainas, in Indien nächstens erscheinen.

Im Bereich der Fabeln und Märchen nennen wir *Bühler's*¹⁰³⁾ Schulausgabe des Pañcatantra, andere von Hindus besorgte Ausgaben (bez. Uebersetzungen) desselben Werkes¹⁰⁴⁻⁵⁾, des Hito-

90) *James Darmesteter*. David et Rama: Rev. des ét. juives II, 300—2. — Die Acad. des inscr. hat folgende Preisaufgabe gestellt: Étudier le Rāmāyaṇa au point de vue religieux . . , s. CR. IV Sér., X, 325.

91) Kālidās Raghuvaṃsa, with Mallinātha Sūri's comm. Madras, Sarasvati Nilayam Press 1880. 193 pp. 8. 6 a.

92) Dasselbe, ebd. 1881. 170 pp. 8. 8 a.

93) Atha Shri Raghuvaṃshe Mahā Kāvye dwitiya Sarga, w. Mallināth's comm. Poona, Jagaddhitechchhu Press 1881. 14 l. obl. Lith. 4 a.

94) Kālidāsa Kumārasambhavam Kāvyaṃ Savyākhyānam. (Malayalam char.) Cochin, P. Itti Mattu 1880. 85 pp. 8. Re. 1.

95) *R. Mitra*. Note on a Manuscript of the Bhaṭṭi Kāvya: PASB. 1881, 134—8. 1 Taf.

96) Naishadha Charita, the life of Nala. Part VIII. 2. Ed. Calcutta 1881. 48 pp. 8. 8 a.

97) Atha Champu Rāmāyaṇ. By Bhoja Rāja and Lakshuman. Poona, Writta Prasarak Press 1881. 112 pp. 4. Lith. 12 a.

98) Champu Rāmāyaṇam (in Telugu char.). Madras, Viveka Dipika Press 1881. 460 (?) pp. 8. Re. 1.

99) Bhoja Charitram (in Grantha char.). Madras, Parabramah Press 1881. 72 pp. 8. 2 a. 6 p.

100) Sankaravijaya. The Life and Polemics of Sankarāchārya. By Ānandagiri. Ed. by *Jibānanda Bidyaśāgar*. Calcutta 1881. 217 pp. 8. Re. 1 8 a. [Trübner: 5 s.]

101) Bilhana Charitram. Madras, Sri Vani Nilayam Press 1880. 24 pp. 8. 1 a.

102) RC. N. S. XI, 441—51.

103) Pañchatantra. II and III. IV and V. Ed. with notes by *G. Bühler*. Bombay, Education Society's Press 1881. 85 u. 81 pp. 8. 9 u. 9 a.

104) Pañchatantra. Ed. by *Jibānanda Bidyaśāgar*. 2. Ed. Calcutta 1881. 314 pp. 8. Rs. 2 8 a. [Trübner: 8 s.]

105) Pañchatantra (English). C. K. S. Press, Vepery, Madras 1881. 124 pp. 8. 6 a. [A translation of five Tamil tales for the use of students. . . .]

padeça^{106—8}) und der Sinhâsanadvâtrîṇṇikâ¹⁰⁹). Eine Uebersetzung der letzteren nach dem Bengalischen von *L. Feer* wird in der Collection de contes et chansons populaires erscheinen.¹¹⁰) Die Vetâlapañcaviṇṇatikâ liegt nun endlich in *Uhle's*¹¹¹) Ausgabe vor, welche den Text in sorgfältiger Herstellung und einen umfassenden kritischen Commentar, zu welchem H. Jacobi Beiträge geliefert hat, enthält. Die Arbeit wurde schon 1867 auf Brockhaus' Anregung, und zwar zuerst von Uhle und Windisch gemeinschaftlich, unternommen, sie ist ein schönes, der Sammlung, in welcher sie erschienen ist, würdiges Werk. *Tawney*¹¹²) hat seine Uebersetzung des Kathâsaritsâgara bis in das 12. Buch hinein fortgeführt. Derselbe¹¹³) vergleicht eine Erzählung des jainischen Kathâkoça, welche in Nilmani Mukherji's Sanskrit-Chrestomathie (s. oben No. 41) veröffentlicht ist, mit der Geschichte von „Rich Peter the Pedlar“ in Dasent's Norse Tales, und eine Erzählung des Ucchaṅgajâtaka (ed. Fausböll No. 67) mit der Erzählung von dem Weibe des Intaphernes (Herodot III, 118—20). *Grierson*¹¹⁴) theilt zwei Erzählungen aus dem Munde von Paṇḍits in Maithila mit, über Vararuci als Auflöser von Akrostichen, wozu *Weber* bemerkt, dass eine ähnliche Geschichte auch in der Sinhâsanadvâtrîṇṇikâ erzählt werde. Die Märchensammlung der *Mary Frere*¹¹⁵) ist in dritter Auflage erschienen und die der *Maive*

106) Hitopadesh. Good Advice. By Vishnu Sarma. Ed. with notes by *Jibânanda Bidyâsâgar*. 3. Ed. Calcutta 1881. 331 pp. 8. Re. 1. [Trübner: 4 s. 6 d.]

107) Hitopadesh. Good Advice. Transl. and ed. by *Baradâ Kânta Bidyâratna*. 3. Ed. Bhowanipore 1881. 225 pp. 8. Re. 1. [Selections from Vishnu Sarma's work with notes and an English transl.]

108) Heetawpadaytha and popular Jataka stories (Burmese). 2. Ed. Rangoon, Bennett 1881. 146 pp. 8. Re. 1. [Trübner: 5 s.]

109) Dwâtrîṇṇasatputtalikâ. The Story of the Thirty-Two Thrones. Ed. by *Jibânanda Bidyâsâgar*. Calcutta 1881. 130 pp. 8. Re. 1. [Trübner: 4 s.]

110) RC. N. S. XV, 214.

111) Die Vetâlapañcaviṇṇatikâ, in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten mit kritischem Commentar herausgegeben von *Heinrich Uhle*. Leipzig, Brockhaus in Comm. 1881. XXX, 236 pp. 8. M. 8. [Für Mitglieder der DMG. M. 6.] (AKM. VIII, No. 1.)

112) Kathâ Sarit Sâgara or Ocean of the Streams of Story transl. from the Original Sanskrit, by *C. H. Tawney*. Vol. II. Fasc. VII—IX. Calcutta 1881. p. 1—292. 8 M. 3 pro Fasc. (Bibl. Ind. N. S. No. 456. 459. 465.)

113) *C. H. Tawney*. A Folk-lore Parallel: IAnt. X, 190—1. 370—1.

114) *George A. Grierson*. Maithila Folk-lore, — Vararuchi as a Guesser of Acrostics: IAnt. X, 366—70. — Vgl. dazu *A. Weber*. Story of Vararuchi: ebd. XI, 146.

115) Old Deccan Days; or, Hindu Fairy Legends current in Southern India. Collected from Oral Tradition by *Mary Frere*. With an Introd. and Notes by Sir *Bartle Frere*. Illustrated by *Catherine Frances Frere*. 3. Ed., revised. London, Murray 1881. 8. 7 s. 6 d. — Vgl. Ac. XX, 470.

*Stokes*¹¹⁶⁾ ins Holländische übersetzt worden. In welcher Beziehung dazu ein ungarisches Buch¹¹⁷⁾ steht, ist uns nicht bekannt. An *M. Stokes' Fairy Tales* schliesst sich ein Artikel¹¹⁸⁾ der *Calcutta Review* an, welcher zu einem methodischen Sammeln der indischen Volkssagen auffordert.

Zur gnomischen und lyrischen Poesie nennen wir einige Spruchsammlungen^{119–27)}, eine Ausgabe des *Amaruṣataka*¹²⁶⁾ mit Marāṭhī-Uebersetzung und des *Gītagovinda*.¹²⁹⁾ Letzterer ist von *Arnold*¹³⁰⁾ unter Weglassung des letzten sarga übersetzt wor-

116) *Maive Stokes*. Indische Sprookjes. Uit het Engelsch vertaald door *H. Scheltema*. Mit een Vorword door *A. Mulder*. Haag, van Cleef.

117) *Vámbéry Ármín*. Indiai tündérmesék. [Ind. Feenmärchen v. Herm. Vámbéry, aus d. Engl. v. *Joh. Jónás*.] 2. Aufl. Budapest, Franklin 1881. 362 pp. — Hierher gehört vielleicht auch ein nicht näher bekanntes Buch: *Early Ideas. A Group of Hindoo Stories*. Collected and collated by an Aryan. London, Allen 1881. 156 pp. 8.

118) *Indian Folktales*. What should be and what can be done: *Calc. Rev. LXXII*, 424—9.

119) *Subhāshita-Ratna-Bhāndāgāraṇ*; or, *Gems of Sanskrit Poetry*. Being a Collection of Witty, Epigrammatic, Instructive and Descriptive Verses. Selected and arranged by *Kāsinātha Pānduranga Parabā*. Bombay, Nirnaya Sāgar Press 1881. 466 pp. 8. Rs. 3 8 a. [Trübner: 15 s.]

120) *Subhāshita Sangraha*. (Sanskrit with Gujarāṭi transl.) Part I. Bombay, Nirnaya Sāgar Press 1881. 54 pp. 8. 4 a.

121) *Pathya Vākya*, or, *Nīti-Sāstra*. Moral Maxims, extracted from the Writings of Oriental Philosophers, corrected, paraphrased and transl. into English, by *A. D. A. Wijayasinha*. VIII, 54 pp. 8. 3 s. [Now ready *TK. N. S. III*, 17.]

122) *Chanakya Satakam*, with Telugu Comm. Madras, Vartamana Tarangini Press 1880. 25 pp. 8. 1 a. 3 p.

123) *Nitisara*. 3. Ed. Cochin, St. Thomas' Press 1880. 32 pp. 8. 2 a. [123 Sanscrit verses with Malayalam transl.]

124) *Nītisāstram*, in Grantha char., w. a comm. in a mixed style of Sanskrit and Tamil. Madras, Vyavahāra Tarangini Press 1880. 76 pp. 8. 1 a. 6 p.

125) *Nīti Sāstram*, with Canarese Comm. Madras, Sarasvati Nilayam Press 1880. 58 pp. 8. 4 a.

126) *Nīti Sāstram*, with Telugu Comm. 2. Ed. Madras, Adi Sarasvati Nilayam Press 1880. 48 pp. 8. 1 a.

127) *Jagannatha Panditaraja Sataka Slokamulu*, with Telugu Transl. 2. Ed. Vizagapatam, Arsha Press 1880. 66 pp. 8. 5 a.

128) *Shrimachchhankarāchārya Wirachit Amarushataka*. Poona, Dnyān Prakāśh Press 1881. 90 pp. 8. 6 a.

129) *Jayadeva. Gita Govinda Ashtapadi* (in Grantha char.). Madras, Vyavahāra Tarangini Press 1880. 36 pp. 8. 1 a.

130) *Edwin Arnold*. Indian Poetry; containing a New Edition of the "Indian Song of Songs", from the Sanscrit of the "Gita Govinda" of Jayadeva, two Books from "the Iliad of India" (Mahabharata), "Proverbial Wisdom" from the Shlokas of the Hitopadesa, and other Oriental Poems. London, Trübner 1881. VIII, 270 pp. 8. 7 s. 6 d. [Brockhaus: M. 9.] — Vgl. *LC*. 1881,

den. Hieran schliessen wir eine Auswahl von Stotra¹³¹⁻⁸⁾ an verschiedene Gottheiten, einen Abdruck aus den Werken des *Sir W. Jones*¹³⁹⁾ (Lond. 1807, vol. XIII, p. 211—333), welcher hauptsächlich Hymnen an verschiedene Götter enthält, und als Curiosa die dichterischen Erzeugnisse, zu welchen *Sourindro Mohun Tagore*¹⁴⁰⁾,

1798; TR. N. S. II, 77; *W. W. Hunter* Ac. XX, 81; Calc. Rev. Vol. LXXIII, No. 146, p. II—IV; *A. Barth* RC. N. S. XV, 321; *F. Nannarelli* La Cultura, Anno I. Vol. I, p. 22—8.

131) Mayura Kavi. Surya Dandakam. Madras, Vartamana Tarangini Press 1880. 15 pp. 8. 1 a.

132) Jagannáth Ráya. Gangálahari. Bombay, Jagadishwar Press 1881. 8 l. 8. Lith. 1 a.; Poona, Jagaddhitechchhu Press 1881. 32 l. 4. Lith. 4 a.; 15. Ed. Meerut 1881. 56 pp. 8. Lith. 1 a. 3 p. — Ánandnáth. Rewálahari. Poona, Jagaddhitechchhu Press 1881. 20 l. 8. Lith. 2 a. 6 p.

133) Sankra Chari. Soundarya Lahari. 2. Ed. Madras, Adi Sarasvati Nilayam Press 1880. 24 pp. 8. 1 a. — Shankaráchárya. Shiwamánaspújá. Poona, Datta Prasarak Press 1881. 4 l. 8. Lith. 6 p. — Sankaracharlu. Sri Rama Karnamrutam. Madras, Sri Vani Nilayam Press 1881. 67 pp. 8. 2 a.

134) Kálidás. Syámalá Dandakam. Madras, Sarasvati Nilayam Press 1880. 8 pp. 8. 3 p.; ebd., Viveka Kalanidhi Press 1880. 6 pp. 8. 3 p. (Grantha char.); ebd., Parabramah Press 1881. 8 pp. 8. 6 p. (Gr. ch.). — Kálidás. Deví Stotra Panchakam. ebd., Adi Sarasvati Nilayam Press 1880. 24 pp. 8. 1 a.

135) Pushpadanta. Mahimna Stotra. Bombay, Jagadishwar Press 1881. 8 l. 8. Lith. 1 a. [Trübner: 1 s.]

136) Stotraratnákara, or a collection of hymns and prayers by different authors. Part I. Reprint. Bombay, Ganpat Krishnáji's Press 1881. 304 pp. 8. Printed. Re. 1. — Dwádasha Stotra, in praise of Krishna, by Madhwacharya. Poona 1880. 24 l. Obl. [2 s.] — Devi Stotra Kadambam. 4. Ed. Madras 1880. 84 pp. 8. 3 a. — In Madras erschienen ferner 1880: Stotra Patam, a collection of hymns (106 pp.); Indrákshi Siva Kavacha Stotram (16 pp.); Isána Stuti (70 pp.); 1881: Múka Panchásati, 2. Ed. (77 pp.) [in praise of the goddess Kámákshi, ascribed to a dumb Brahmin . . . 4 centuries ago]; in Poona 1881: Ganapati Atharwashirsha (4 l.); Rámastawaráj (8 l.); Manimanjari by Náráyan, with a comm. by Krishna (36 l., poems on different subjects); in Cuttack 1881: Nabagraha-Stotra (9 pp.)

137) Viśveśvar Datt. Ráma-náma-Máhátmyam Patitapávana-stotran cha. Benares 1881. 32 pp.; Sáligrám Misra. Vaidyanátha-Máhátmyam. ebd. 1881. 82 pp.; Vyása Maharshi. Garaḷapuri Máhátmya. Bangalore 1881. 37 pp.; Vyásji. Ekádasi Máhátmya. Meerut 1881. 64 pp.; Cochin 1880. 110 pp.

138) Vishnu Sahasranáma. Bombay 1881 dreimal (46 l., 14 l., 56 pp.); Poona 1881. 57 pp.; Lucknow 1881. 28 pp.; Lahore 1881. 32 pp.; Madras 1880—1 fünfmal (159, 103, 194, 93, 98 pp.). — Ráma Sahasranáma Stotram. Madras 1880. 62 pp. — Gopálsahasranáma Stotra. Bombay 1881. 38 l. [Trübner: 1 s. 6 d.] — Siva Sahasranáma. Madras 1880. 71 pp.; ebd. 1881. 14 pp.; Bombay 1881. 56 pp. — Ganapati Sahasranáma. ebd. 1881. 56 pp.

139) *William Jones*. The Hindu Wife and the Hymns. Calcutta 1881. 126 pp. 8. 1. Ed.: Rs. 5. 2. Ed.: Rs. 7.

140) Atha Jármanistotram, in No. 270, p. 23—4. (Auch Verh. d. Orient.-Congr. 1881 I p. 139. — Ebd. p. 140—3 auch die beiden folg. Nummern.)

*Rām Dās Sen*¹⁴¹⁾, die Dame *Ramābāī*¹⁴²⁾ und *Flechia*¹⁴³⁾ durch den letzten Orientalistencongress begeistert wurden.

Von Dramen ist die *Mṛicchakaṭī*¹⁴⁴⁾ in Calcutta erschienen. Eine Inhaltsübersicht nebst ästhetischer Würdigung dieses Dramas giebt *Berthold Müller*¹⁴⁵⁾. Eine ähnliche Arbeit macht ein Bengale¹⁴⁶⁾ für die *Çakuntalā*, von welchem Drama eine Ausgabe¹⁴⁷⁾ mit dem Commentar eines südindischen Paṇḍits erschienen ist. Die Universität Göttingen stellt für das Jahr 1883 die Preisfrage, ob die *Mālavikā* dem Kālidāsa mit Recht zugeschrieben werde.¹⁴⁸⁾ Einen kleinen Artikel über Kālidāsa schreibt *Macdonell*.¹⁴⁹⁾ Das *Uttararāmacarita*¹⁵⁰⁾ ist in Indien mehrfach edirt worden, ferner *Priyadarçikā* (oder *Ratnāvalī* ?)¹⁵¹⁾, *Anargharāghava*¹⁵²⁾, *Mudrā-*

141) *Rām Dās Sen*. Address to the Fifth International Oriental Congress 1881. 1 Bl. fol. — Abgedr. u. d. T.: A Sanskrit Ode addressed to the Congress of Orientalists at Berlin. By *Rāma Dāsa Sena*, the Zemindar of Berhampore. With a Transl. by *Shyāmaji Krishnavarmā*, of Balliol College: JRAS. N. S. XIII, 573—6. — Die englische Uebersetzung allein: Ath. 1881 II, 177. — Vgl. Ac. XX, 423.

142) Sanskrit Ode addressed to the Fifth Intern. Congress of Orientalists assembled at Berlin, Sept. 1881. By the Lady Paṇḍit *Ramā-bāī*, of Silchar, Kāchār, Assam. With a Transl. by *Monier Williams*: JRAS. N. S. XIV, 66—73. — Vgl. *M. Williams*. Lady Pandits: Ath. 1881 II, 779—80.

143) *Giovanni Flechia*. Versione sanscrita dell' episodio Dantesco: Francesca da Rimini. Ricordo ai colleghi indologi del congresso orientalistico di Berlino. 1881. 8 pp. 8.

144) *Mṛicchakatika*. The Claycart. Ed. with a Comm. by *Jibānanda Bidyāsagar*. Calcutta 1881. 425 pp. 8. Rs. 2 [Trübner: 6 s.]

145) *Berthold Müller*. Das Thonwägelchen, ein altindisches Schauspiel. Eine litterarhistorische Skizze: Ausland LIV, 961—7. 993—6. 1011—5.

146) *Chandra Nāth Basu*. *Sakuntalā-tattwa*. A review of Kālidās's *Sakuntalā*. (Bengali.) Calcutta, New Arya Press 1881. 159 pp. 8. Re. 1. — Vgl. Calc. Rev. Vol. LXXV, No. 150, p. XXIX—XXXII.

147) *Sākuntalā Nātakam* with comm. by V. Srinivasa Charlu. (Telugu char.) 2. Ed. Madras, Sarasvati Nilayam Press 1881. 820 (?) pp. 8. Re. 1.

148) Gött. Nachr. 1882, 571.

149) *A. A. Macdonell*. Kālidāsa: Encycl. Brit. 9. Ed. XIII, 828—9.

150) *Bhavabhūti's Uttar Rāma Charita*, with Copious Extracts from two Sanskrit Comm., and Explan. Notes in English, ed. by *Krishnāji Bīpuji Mānde*. Poona, Shiwāji Press 1881. 92 pp. 8. Re. 1 2 a. — Dasselbe, with a comm. by a modern writer Madras 1880. 122 pp. 8. 12 a. — Dasselbe (Grantha char.) Madras, Vivekakalā Nidhi Press 1881. 150 pp. 8. 12 a.

151) *Priya Darsana* by Sri Dhavaka, with a comm. called the *Ādarsa* or Mirror by Sri Paravastu Srinivasa Jagannadasāmi. Vizagapatam, Arsha Press 1880. 102 pp. 8. 9 a. [This is the first printed edition of the Sanscrit Nātika Drama, ent. the *Ratnāvalī* (sic), by the celebr. poet Sriharsha . . . Cf. Haas Catal. p. 44 b.]

152) *Murary Bhat*. *Anargha Rāghava Nātakam*. Madras, Gnana Suryodaya Press 1880. 76 pp. 8. 4 a.

rākshasa¹⁵³), Prabodhacandrodaya¹⁵⁴) und ein Paar nicht näher bekannte Dramen, wahrscheinlich Productionen der jetzigen Zeit.¹⁵⁵⁻⁶) Eine kurze Beschreibung der verschiedenen Abarten des indischen Dramas, der Rasa etc. erhalten wir von *Sourindro Mohun Tagore*.¹⁵⁷)

Zur wissenschaftlichen Literatur des Sanskrit, und zwar zunächst zur Grammatik übergehend, verzeichnen wir die Fortsetzungen des Nirukta¹⁵⁸) und von *Eggeling's*¹⁵⁹) Gaṇaratnamahodadhi. *Kielhorn*¹⁶⁰) handelt über mehrere Handschriften des Jainendravvyākaraṇa in der Bibliothek des Deccan College zu Pune. Er giebt den Inhalt dieser Grammatik an, über welche er das Urtheil fällt, dass keine mehr der Originalität ermangele und werthloser sei, und weist nach, dass sie von der Tradition der Jainas dem Mahāvira selbst (Pūjyapāda) zugeschrieben werde, dass aber der wirkliche Verfasser Devanandin sei. In Benares sind einige zur Grammatik des Pāṇini gehörende kleine Texte¹⁶¹), in Bombay die Laghukaumudī¹⁶²) erschienen. Nach einer Nachricht der DLZ. IV, 101 ist der Druck einer Ausgabe der Prakriyākaumudī von der

153) Mudrārākshasa by Bisākhadatta. Ed. with a. Comm. by *Jibānanda Bidyāsāgar*. Calcutta 1881. 218 pp. 8. Re. 1 8 a.

154) Satikam Prabodha Chandrodayam nama Nātakam, w. the comm. of Rāmdās Dikshit. Poona, Jagaddhitechchhu Press 1881. 140 pp. 4. Lith. Re. 1 4 a.

155) Visvanāth Sinh. Ānanda Raghunandana Nātak. The happiness of Raghunandana. (Sanskrit, Prakrit and Hindi.) Lucknow, Munshi Nawal Kishor 1880. 128 pp. 8. Lith. 4 a. [A play in 7 acts about the accession of Ramachandra to the throne of Ajodhia.]

156) Śrī Krishna Vilāsam, a Drama (Grantha char.) Madras, Parabramah Press 1881. 60 pp. 8. 2 a. 6 p. [This contains cantos 3 and 4 only of a Sanscrit poem based on the story of the tenth book of the Bhāgavatam with commentary.]

157) *Sourindro Mohun Tagore*. The Dramatic Sentiments of the Aryas. Calcutta, Stanhope Press 1881. 40 pp. 8.

158) सभाषवृत्ति-निरुक्तम् । The Nirukta. With Commentaries. Ed. by Paṇḍit *Satyavrata Sāmaśramī*. Vol. I. Fasc. II—IV. Calcutta 1881. p. 93—380. 8. 2 s. pro Fasc. (Bibliotheca Indica. N. S. No. 454. 460. 471.)

159) Sanskrit Text Society. श्रीवर्धमानविरचितः स्वकीयवृत्तिसहितो गणरत्नमहोदधिः ॥ Vardhamāna's Gaṇaratnamahodadhi, with the Author's Commentary. Edited, with Critical Notes and Indices, by *Julius Eggeling*. Part. II. London, Trübner (printed Hertford) 1881. pp. IV, 241—480. 8. 6 s. — Vgl. über die Sanskrit Text Society Verh. d. Orient.-Congr. 1881 I, 91. 92—4.

160) *F. Kielhorn*. On the Jainendra-vyākaraṇa: IAnt. X, 75—9.

161) Pāṇini. Gana-pāthah. 72 pp. 8. 4 a. — Pāṇini. Dhātu-pāthah. 50 pp. 8. 2 a. — Kātyāyana. Vārtika-pāthah. 72 pp. 8. 4 a. — Paribhāṣā-pāthah, ed. by *Brajbhūshan Dās*. 8 pp. 8. 6 p., sämmtlich Benares, Bārānāsī Dās 1880. Lith. (Ebd. auch Upasarga Vritti, 16 pp., und Laghu-upasarga Dīpikā, 10 pp.)

162) Ayam Laghukaumudī Grantho. By Waradrāj. Ed. by *Gangāwīshnu* and *Khemrāj*. Bombay, Ganpat Krishnāji's Press 1881. 173 pp. 8. Printed. 12 a. [Trübner: 2 s. 6 d.]

indischen Regierung bewilligt worden. In Bhowanipore ist die Kāpā- (Kātantra-) Grammatik ¹⁶³) zu drucken begonnen worden. Ferner sind erschienen Anubhūtiśvarūpācārya's Śārasvatam ¹⁶⁴⁻⁵), die darauf gegründete Siddhāntacandrikā ¹⁶⁶) und ein Commentar zum zweiten Theil der letzteren ¹⁶⁷). Wir erwähnen schliesslich die Śabdamanjari ¹⁶⁸) und ein Paar Versuche heutiger Hindus in der Sanskritgrammatik. ¹⁶⁹)

Auf dem Gebiet der Lexikographie vermögen wir nur die Fortsetzung von *Tārūnātha's* ¹⁷⁰) *Vācaspatya* (von *dikṣhā* bis *niyama* reichend), ein medicinisches, mit dem Werke *Halāyudha's* gleichnamiges Lexikon ¹⁷¹), wahrscheinlich eine Production der Gegenwart und mehrere Ausgaben des *Amarakoṣa* ¹⁷²) zu verzeichnen.

163) *Satika Kāpā Byākaranam*. Part I. Bhowanipore, publ. by Sasibhusha Majumdār 1881. 752 pp. 8. Rs. 4. [The publisher says in the preface that the Sanskrit grammar, ent. *Mugdhabodh*, is used in Nabadwip and on the Eastern and Western banks of the Bhāgirathi, Supadma and Sankshiptasār are used in Midnapore and the adjoining country, Sankshiptasār is used in Burdwan, Bankura and other districts, and Kāpā-Byākaran is in use in Dacca, Farreedpore, Backergunge, Mymensingh, Tipperah, Noakholly, Chittagong, Sylhet Jessore, parts of Orissa, and other places.]

164) *Anubhūti Svarūpācārya. Śārasvata*. 2. Ed. Meerut, Lālā Bāsudev 1880. 84 pp. 8. Lith. 4 a.

165) *Atha Śārasvata, Pūrwārdha*. Reprint. Bombay, Jagadishwar Press 1881. 55 l. Obl. Lith. 12 a. [Trübner: 3 s.]

166) *Atha Siddhānta Chandrikā Sawyākhyā*; or the work ent. „Siddhānta Chandrikā“ by Rāmāshrama, with a comm. by Sadānand. Reprint. Bombay Jagadishwar Press 1881. 512 pp. Obl. Lith. Rs. 5.

167) *Tattwa Dipikā, Tikā Siddhānt Chandrikā Utra Sanskrit ārdh ki* (Essential light, being notes on the latter half of the Siddhānt Chandrikā). By Loke Shankar. Amritsar, Chashma-i-Nur Press 1880. 80 pp. 8. Lith. 8 a.

168) *Śabdamanjari*. 110 pp. 3 a. — 102 pp. 2 a. 6 p. Beide Madras 1880. 8. (Grantha char.)

169) *Bhāshāmanjari*. (Tel. char.) Madras 1880. 118 pp. 8. 2 a. — Christaniya Watsa. An Elementary Sanscrit Grammar (Can. char.). Mangalore 1880. 106 pp. 8. Re. 1. [Based on the Sanskrit grammar of M. Müller. Benfey . . .]

170) **वाचस्पत्य . . .** *Vachaspatya a Comprehensive Sanskrit Dictionary*. Twenty Parts — Part VIII (Druckfehler für XVI). XVII. Compiled by *Tārūnātha Tarkavachaspati*. Calcutta, Saraswati Press 1881. p. 3603—4078. 4. Rs. 6 each part.

171) *Abhidhāna Ratna Mālā*. Madras, Adi Sarasvati Nilayam Press 1881. 62 pp. 8. 8 a. [A medical lexicon in Sanscrit with Telugu paraphrase giving the Sanscrit names of various medicinal things.]

172) *Atha Sawigrahāmar Kosha*. Poona, Datta Prasārak Press 1881. 298 l. Obl. Lith. 5 a. (?) — *Amareśam* (Malayalam char.) Cochin 1880. 97 pp. 8. 10 a.; ebd. 1881. 99 pp. 8. 10 a. — *Amaram Trikhādam* (Tel. char.) Madras 1880. 72 pp. 8. 1 a. 6 p.; Book I. ebd. 1880. 16 pp. 8. 6 p. — *Amaram* (Grantha char.) ebd. 1881. 88 pp. 8. 3 a. — *Nāmaṅgānuśāsana* (Kannada char.) 3 Parts. 5., 6. Ed. Bangalore, Vichara Darpana Press 1881. 80 pp. 8. 3 a. 6 p.; Part I. 7—9. Ed. ebd. 1881. 16 pp. 8. 1 a.

Die Metrik und Poetik ist durch eine Ausgabe von Kālidāsa's *Ṣrutabodha*¹⁷³⁾, das erste, über vedische Metrik handelnde Heft eines *Chandaḥsāra*¹⁷⁴⁾ bezeichneten Textes, die Fortsetzung eines Commentars zum *Kāvya-prakāṣa*¹⁷⁵⁾ und Ausgaben der *Rasa-mañjarī*¹⁷⁶⁾ vertreten.

Zur Philosophie nennen wir eine Ausgabe der 10 üblichen Upanishads.¹⁷⁷⁾ *Regnaud*¹⁷⁸⁾ handelt auf Grund von *Bṛihadāraṇyaka* I, 4, 3 über den Ursprung der Vorstellung vom Androgynismus. Von der *Shaddarṣanacintanikā*¹⁷⁹⁾ ist ein neuer Band, 4 Essays *Ballantyne's*¹⁸⁰⁾ über die Nyāya- und Vedānta-Philosophie, abgedruckt aus dem Benares Magazine, sind von neuem erschienen. Eine bengalische Abhandlung¹⁸¹⁾ über die Stellung der sechs philosophischen Systeme zu den Vedas wird lobend erwähnt. Die Nyāya-Philosophie ist durch 2 Ausgaben des *Tarkasaṃgraha*¹⁸²⁻³⁾ und

173) *Shruta Bodha Satik*; or an elementary treatise on Sanskrit prosody, by Kālidāsa. Lahore (printed Bombay, Nirnaya Sāgar Press) 1881. 14 pp. 8. 2 a.

174) *Chhandahsāram*. Of Metro. Ed. by *Gangādhara Rūya*. Part I, No. 1. Syādābād 1881. 44 pp. 8. Re. 1.

175) *Kāvya Darpanam*, by Sri Raja Sudra Mani Dikshatar, ed. by *Sri Paravastu Srinivasa Bhatta Nada Charya*. (Sanskrit and Prokret.) Chapt. 7—9. Vizagapatam, Arsha Press 1880. 191 pp. 8. Re. 1.

176) Bhanu Kavi (?). *Rasamanjari* (Tel. char.) Madras, Sarasvati Nilayam Press 1881. 40 pp. 8. 2 a.; (Grantha char.) ebd. 1881. 40 pp. 8. 2 a. [A standard work on poetical feelings . . .]

177) *Dasopanishad Brahma Sutram Bhagavad Gita*. 2. Ed. Madras, Viveka Kalā Nidhi Press 1880. 278 pp. 8. Re. 1. [Contains the text of the ten Upanishads for daily recitation.]

178) *Paul Regnaud*. Note sur la légende indo-européenne de l'androgynisme primitif: RC. N. S. XI, 76—7. — Vgl. dazu *J. Halévy*. L'androgynisme primitif est-il une légende indienne? ebd. 196—8, und *Paul Regnaud*. Encore un mot sur la légende de l'androgynisme primitif dans la *Bṛhad-āraṇyaka-Upanishad*: ebd. 297—8.

179) *The Shaddarshana Chintanikā*; or Studies in Indian Philosophy. Ed. by *Mahādew Moreswar Kunte*. Vol. V, No. 1—12. (Sanskrit, Marāthi and English.) Poona, später Ahmedabad (gedruckt Bombay, Nirnaya Sāgar Press) 1881. 8. Die No. 40 pp. 8 a.

180) *J. R. Ballantyne*. Hindu Philosophy. 2. Ed. Calcutta, Ghosh 1881. 86 pp. 8. Rs. 5. — Vgl. Jahresber. 1879 p. 50 n. 104.

181) *Prasanna Kumār Bidyāratna* Sanskrit Philosophers on the Vedas. (Bengali.) Printed by Rājkrishna Sinha at the Berhampore Dhanasindhu Press, and publ. by Prasanna Kumār Bidyāratna. 1288 B. S. (1881). — Vgl. Calc. Rev. Vol. LXXIII, No. 146, p. XIX.

182) *Atha Tarka Sangraha*; or a small treatise on the doctrine of Nyāya or logical philosophy. By Annam Bhatta. Reprint. Poona, Jagaddhitechchhu Press 1881. 9 l. Obl. Lith. 1 a. [Trübner: 6 d.]

183) *Siddhānta-Chandrodaya Tīkā sahitas Tarka Sangraha*. The Tarka Sangraha with the comm. of Krishna-dhurjatidīkshit. Benares, Banārasī Prasād 1881. 37 pp. 8. Lith. 10 a.

ein Paar andere Texte¹⁸⁴⁻⁵) vertreten, die Sāṃkhya-Philosophie durch *Davies'*¹⁸⁶) Uebersetzung der Sāṃkhyakārika, welche sich an Colebrooke-Wilson's Uebersetzung anlehnt, und durch eine Abhandlung *Everett's*¹⁸⁷), die besonders über die Natur der Seele (puruṣa nach dem Sāṃkhya-System handelt. Das Textbuch der Yoga-Philosophie¹⁸⁸) ist in der Bibliotheca Indica begonnen, das der Mīmāṃsā¹⁸⁹) fortgesetzt worden. *Jacob's*¹⁹⁰) Uebersetzung des Vedāntasāra, welche laut Vorrede „für Missionäre und andere Leute die nicht Musse zu Quellenstudien haben,“ bestimmt ist, ist eine sorgfältige, auf Hall's Uebersetzung fussende Arbeit. Vedāntasāra¹⁹¹ Pañcadaśī¹⁹²⁻³) und einige andere zur Vedānta-Philosophie gehörig

184) Chaturdasa Lakshani. Vizāgapatām, Arsha Press 1880. 98 pp. 8 a. [A book of Indian logic in Sanscrit prose by Jagadīsa, a Pundit that lived two centuries ago.]

185) Pancha Lakshani of Chintāmani, with comm. By Sri Gangesa Upadhyāy Madhuranadha Battā Chāri. Vizāgapatām, Arsha Press 1880. 18 pp. 8. 21 [One of the Sanscrit text-books in logic.]

186) *John Davies*. Hindū Philosophy. The Sāṃkhya Kārikā of Īśvarā Kṛishṇa. An Exposition of the System of Kapila. With an Appendix on the Nyāya and Vaiśeshika Systems. London, Trübner 1881. VI, 151 pp. 8. 6 s. [Brockhaus: M. 7.20.] (Trübner's Oriental Series.) — Vgl. *E. Windisch* LC 1882, 676; *Karl Blind*. Ein Darwin'scher Denker vor Buddha: Gegenwart XXIII, 150—3; Calc. Rev. Vol. LXXIII, No. 146, p. I.

187) *C. C. Everett*. On the Sāṃkhya Philosophy of the Hindus: PAOS May 1881, p. LXIII—LXIV.

188) पातञ्जल योगसूत्रम् । राजमार्तण्डाख्यवृत्तिसहितम् । The Yoga Aphorisms of Patanjali, with the Commentary of Bhoja Rājā and an English Translation, by *Rājendralāla Mitra*. Fasc. I. Calcutta 1881. 64, 32 pp. 8. (Bibliotheca Indica. N. S. No. 462.)

189) मीमांसादर्शनम् . . . The Mīmāṃsā Darśana . . . Fasc. XVI. Calcutta 1881. p. 577—672. 8. (Bibl. Ind. N. S. No. 470.)

190) A Manual of Hindu Pantheism. The Vedāntasāra, transl. with Copious Annotations by *G. A. Jacob*. London, Trübner 1881. X, 129 pp. 8. 6 s. [Brockhaus: M. 7.20.] (Trübner's Oriental Series.) — Vgl. *E. Windisch* LC 1882, 713; Ac. XX, 496; Calc. Rev. Vol. LXXIV, No. 148, p. VIII—IX; *J. M. M.* IAnt. XI, 116; *C. W. Park* Bibl. Sacra XXXIX, 586—9.

191) Vedānta Sāra (Tel. char.). Vizagapatam, Arsha Press 1881. 119 pp. 8. 10 a.

192) Sri Vedānta Panchadasi, by Vidyananya Muni, with 2 commentaries. 2. Ed. Madras, Adi Sarasvati Nilayam Press 1880. 402 pp. 8. Rs. 2.

193) Atha Satikāpanchadashi; or a book on Vedānta Philosophy, cons. of 15 chapters, with a comm. Reprint. Bombay, Jagadishwar Press 1881. 134 l. Obl. Lith. Rs. 2 [Trübner: 10 s. 6 d.]

Publicationen ¹⁹⁴⁻⁸), endlich mehrere Ausgaben der Bhagavadgītā ¹⁹⁹) findet man unten verzeichnet.

Auf dem weiten Gebiet von Recht und Religion (Dharma) nennen wir zuerst das von *Bloomfield* ²⁰⁰) in Text und Uebersetzung edirte *Grīhyasamgrahapariçishṭa*, welches eine Ergänzung zum *Grīhyasūtra* des Gobhila bildet und auch im neunten Heft der Calcuttaer Ausgabe des letzteren (s. Jahresber. 1879 p. 51 n. 114) abgedruckt ist. Eine Sammlung von 18 *Smṛitis* ²⁰¹) ist von neuem publicirt worden. Vom *Mānavadharmasāstra* ist die Fortsetzung einer indischen Ausgabe ²⁰²) und ein Neudruck der Uebersetzung des Sir *William Jones* ²⁰³) erschienen. Neue Uebersetzungen von

194) *Atha Charpat Panjarikā; or religious advice.* By Shankarāchārya. Reprint. Bombay, Jagadishwar Press 1881. 8 l. 8. Lith. 6 p. [Describes the transitory state of the world. The work is very popular.]

195) *Atha Wedānt Stotra Sangraha; or a coll. of Vedāntic hymns,* by Shankarāchārya and others. 3. Ed. Bombay, Nirnaya Sāgar Press 1881. 16 l. 8. Printed. 2 a.

196) *The Life and Letters of Gokulaji Sampattirāma Zālā and his Views of the Vedānta,* ed. by *Mansukhrām Suryarām.* (Guj. and Sansk.) Bombay, Oriental Press 1881. 372 pp. 8. Re. 1. [Gokulji was the late Diwān or prime minister of the Junāgad State and a student of Vedāntic philos. The biogr. in Guj. and Engl. and the exposition of the Vedāntic doctrine . . . are well written.]

197) *Mansukhrām Suryarām Tripāthi.* A Sketch of the Life of Gokulaji Zālā and of the Vedānta. (English.) ebd. 1881. 46 pp. 8. 2 a. [An extract from the above named work.]

198) *Pyāri Chānd Mītra.* On the Soul: its Nature and Development. (English.) Calcutta, Stanhope Press 1881. 81 pp. 8. Re. 1. [... based chiefly upon ancient Hindu philosophy.]

199) *Atha Shrimad Bhagawadgītā . . . and the 4 other extracts from the Mahābhārat.* Bombay, Jagadishwar Press 1881. 247 l. 8. Lith. Rs. 2 [Trübner: 9 s.] — *Atha Bhagawad Gītā.* ebd., Native Opinion Press 1881. 60 l. 8. Printed. 7 a. [Trübner: 2 s. 6 d.] — *Atha Shri Madhusudanatikāyuta Bhagawad Gītā.* ebd. 1881. 210 l. 8. Printed. Rs. 5 [Trübner: 18 s.] — *Bhagavadgītā (Tel. char.).* Madras, Viveka Kalā Nidhi Press 1880. 93 pp. 8. 1 a. 6 p. — *Desgl. (Grantha char.).* ebd., Vidyavinoda Press 1881. 72 pp. 8. 2 a. 6 p. — *Desgl., w. Tel. comm.* 2. Ed. ebd., Adi Sarasvati Nilayam Press 1880. 150 pp. 8. 4 a. — *Desgl., w. comm.* Bangalore, Mysore Book Depôt Press 1881. 197 pp. 8. 12 a.

200) *M. Bloomfield.* Das *Grīhyasamgrahapariçishṭa* des Gobhilaputra: ZDMG. XXXV, 533—87. Berichtigungen und Nachträge: ebd. 788.

201) *Atha Ashtādasha Smritayah.* Reprint. Indore (printed Bombay, Jagadishwar Press) 1881. 152 l. Obl. Lith. Rs. 2 8 a. [Atri, Vishnu, Hārta, Uçanas u. s. w., dieselben wie in Jivānanda's Ausgabe, ohne Yājñavalkya.]

202) *Manu-Sanhitā.* Ed. by *Gangūdhār Kabirāj.* Vol. I. Part VI—VIII. Sayādābād 1881. 4. Pro Part 40 pp., Re. 1.

203) *Mānava Dharma Sāstra or the Institutes of Manu according to the Gloss of Kulluka . . .* 4. Ed. By *P. Percival.* Madras, Higginbotham 1880. 403 pp. 8. Rs. 7. [This is a reprint of Sir *W. Jones's* Edition (Translation) of the „Institutes of Manu“ . . . Die uns vorliegende 3. Ed. hat XXIII, 378 pp., also wohl unveränderter Abdruck!]

recht²¹³), auch eine neue Ausgabe des Commentars zum heutigen indischen Strafgesetzbuch²¹⁴). *Nelson*²¹⁵⁻⁶) tadelt das Missverhältniss, dass in der Präsidentschaft Madras 30 Millionen nichtbrahmanische Eingeborne nach dem Rechtsbuch von 1 Million Brahmanen abgeurtheilt werden; er sucht nachzuweisen, dass im alten Indien überhaupt keine eigentliche Rechtspflege geübt worden sei; wenigstens keinesfalls in Südindien, und auch das zugegeben, es wenigstens nicht das in der *Mitāksharā* u. s. w. enthaltene Recht gewesen sei. Wichtig ist ein Werk von *Tupper*²¹⁷) über das im Panjāb herkömmliche Recht, weil sich in diesem Theile Indiens Reste ältesten Rechtes erhalten haben. Wir erwähnen schliesslich zwei allgemeinere Werke²¹⁸⁻⁹) und zwei Wörterbücher indischer juristischer Ausdrücke.²²⁰⁻¹).

Für die andere Seite des Dharma, die religiösen Gebräuche nennen wir zuvörderst *Bourquin's*²²²) Uebersetzung der ersten drei Capitel von Kaçināthopādhyāya's Dharmasindhu. Obwohl ein ganz modernes Werk (1790 n. Chr. verfasst), ist es gegenwärtig in Indien von besonderer Autorität, und sein Inhalt ist in der That

213) *Trailokyanath Mitra*. Tagore Law Lectures, 1879. The Law relating to the Hindu Widow. Calcutta, Thacker 1881. 480 pp. 8. Rs. 10. [Vgl. Jahresber. 1879 p. 52 n. 122.]

214) *J. D. Mayne*. Commentaries on the Indian Penal Code (Act XLV. of 1860). 11. Ed., rev. and enl. Madras 1881. 8. [Trübner: £ 2 2 s.]

215) *J. H. Nelson*. Hindū Law at Madras: JRAS. N. S. XIII, 208—36.

216) *J. H. Nelson*. A Prospectus of the Scientific Study of the Hindū Law. London, Paul; Madras, Higginbotham 1881. XIV, 208 pp. 8. 9 s. [Abgedruckt aus dem Journal „Indian Jurist“, Madras]. — Vgl. Ath. 1881 II, 398; *A. Burnell* Ac. XX, 251; Calc. Rev. Vol. LXXIV, No. 148, p. IV—VIII; *A. Barth* RC. N. S. XIV, 161.

217) *C. L. Tupper*. Punjab Customary Law. 3 Vols. Calcutta, Govt. Printing Off. 1881. — Vgl. *H. S. Maine*. Dissertations on Early Law and Custom, London 1883, p. 8; *J. Minajew*. Родовой бытъ въ современной Индія: Журн. мин. нар. просв. CCXXVI, 164—80, März 1883.

218) *Reginald Thompson*. A Manual of Hindu Law. 3. Ed. Madras, Higginbotham 1881. 399 pp. 8. Rs. 6. [This manual for the Student has been made the text-book for the special text examination in this Presidency.]

219) *P. Sāma Rao*. Principles of Hindu Law. [English.] Madras 1881. 94 pp. 8. Rs. 3. [Based on the works of Strange and Mayne.]

220) A Dictionary of Law Terms. 2. Ed. Madras, Higginbotham 1881. 366 pp. 8. Rs. 4. [A revised and enlarged edition with a Vocabulary of Indian Revenue and Judicial Terms selected from Wilson's expensive and rare glossary.]

221) *Prasanna Kumār Sen*. A Glossary of Indian Law Terms. Serampore (printed Calcutta) 1881. 16 pp. 8. Re. 1. — Friederici, Bibl. Or. VI n. 676 führt ferner an: Raja-vyavahara-kosha, a metrical glossary of Persian and Arabic official terms with their equivalents in Sanskrit, composed for Sivaji I. Ed. by *K. N. Sane*. Puna, K. S. Office 1881.

222) Dharmasindhu, or the Ocean of Religious Rites. By Kasinatha Pādhyé. Transl. from the Sanscrit and commented upon by *A. Bourquin*: JBBRAS. XV, 1—24.

aus alten Quellen geschöpft. In der Ausgabe des Caturvargacintāmani²²³) ist das erste Heft des Pariçeshakhaṇḍa, enthaltend Çraddha-kalpa, adhy. 1—3, erschienen. Ferner lagen uns vor zwei Werke des Vaters des Sourindro Mohun Tagore^{224—5}), von denen das eine die Ansichten verschiedener Autoritäten über religiöse Fragen zusammenstellt, das andere über gewisse Ceremonien handelt, beide in Sanskrit abgefasst und mit bengalischen Buchstaben gedruckt. Ausserdem nennen wir nach den indischen Katalogen eine Reihe von Publicationen über religiöse Pflichten im allgemeinen^{226—32}), bei der

223) चतुर्वर्गचिन्तामणिः । Chaturvarga-Chintāmani. By Hemādri. Ed. by Paṇḍita Jogeśvara Smṛitiratna, and Paṇḍita Kāmākhyānātha Tarkaratna. Vol. III. Part. I. Pariçeshakhaṇḍa (sic). Fasc. I. Calcutta 1881. p. 1—96. 8. (Bibl. Ind. N. S. No. 464.)

224) Haratattva-dīdhitih or a Commentary on the Religious Vyavasthās of the Hindus quoted from various Tantras, Purāṇas and other Ancient Authorities by the Illustrious Harakumāra Tagore, published by Sourindra Mohan Tagore. Calcutta, Giriśa-Vidyaratna Press 1881. 8, 20, 384, 13 pp. 8.

225) Purascharana-Bodhinī, or Instructions regarding certain Ceremonials, compiled from the various Tantras, with copious illustrations, by the Illustrious Hara Kumāra Tagore: ed. and publ. by Sourindro Mohun Tagore. Part I. Calcutta, Stanhope Press 1881. 52 Bl. schm. fol. [gelbes Papier].

226) Sarba Satkarma Paddhati. Procedure for the performance of all religious acts. By Chandra Kumār Bhattāchārya. 2. Ed. Calcutta 1881. 503 pp. 8. Rs. 3.

227) Sankar Bhatt, son of Nilakanth Vratārka. With the comm. of Pandit Mahesa Datt Tripathī and Svāmi Dayāl Srivāstav. [Sansk. and Urdu.] Cawnpore, Munshi Nawal Kishor 1881. 754 pp. 8. Lith. Rs. 2 4 a. [Vgl. Weber Verz. d. Sansk.-Hs. No. 1178 f.]

228) Wishwanāth Daiwadnya. Atha Wratarāj; or the book on religious observances. Reprint. Bombay, Bāpu Sadāshiwshet Shetye's Press 1881. 413 l. Obl. Lith. Rs. 4.

229) Madhava Charlu. Kāla Mādhavyam Dharma Sāstram. Madras, Srivāni Nilayam Press 1881. 229 pp. 8. Re. 1 4 a. Tel. char. [A standard Sanscrit work on the appropriate times for the performance of religious rites and fasts by Madhava Charia, the commentator of Parāsara Smṛiti.]

230) Prayoga Darpanam. By Viraraghava Suri. Madras, Vyavahara Tarangini Press 1881. 117 pp. 8. 8 a. Grantha char. [Treats of the observances and expiations in various cases of ceremonial disqualification . . .]

231) Atha Sankalpa Kalpanā; or a coll. of formulae for solemn and formal enunciation of purpose as preparatory to entrance upon any important rite . . . Reprint. Bassein (printed Bombay, Jagadishwar Press) 1881. 97 l. 8. Lith. Re. 1 4 a.

232) Rigwedi Brāhmanānkaritān Atyupayogi Brahma Karma Pustak; or a most useful collection of the daily prayers and rel. ceremonies performed by Brāhmins of the Rigweda sect. 5. Ed. Alibāg, Satya Sadan Press 1881. 63 l. 8. Re. 1 8 a. — Vier ähnliche Bücher, Poona, Wedānt Prakāsh Press 1881. 138 pp., 32 l., 19 l., 6 pp. [die Titel der beiden letzten s. TR. N. S. III, 100 f.]

233) Atha Mangalāshtakam; or verses repeated at the marriage and thread ceremonies, by Kālidās and others. [Sansk. and Marāthi.] 2. Ed. Poona, Jagaddhitechchhu Press 1881. 14 pp. 8. Lith. 9 p. [Trübner: 9 d.]

Hochzeit und Anlegung der heiligen Schhur²³³⁻⁴), beim Tode²³⁵⁻⁸), Sühnceremonien²³⁹), Feueropfer²⁴⁰), Ceremonien bei verschiedenen Gelegenheiten u. s. w.²⁴¹).

Die Medicin ist durch die Fortsetzung des Caraka²⁴²) und Ausgaben von Vaidyāmṛita²⁴³), Vaidyajivana²⁴⁴), Kālaḥṇāna²⁴⁵), Cikitsāratna²⁴⁶), Cikitsāsāra²⁴⁷⁻⁸), Sārakaumudī²⁴⁹) u. a.²⁵⁰⁻¹) vertreten.

234) Shibnāth Bāchaspātī. Din Chandrikā. Sherpur 1881. 13 pp. 8. 1 a. [Gives the rules of the Sastras for fixing days for the performance of the ceremony of investiture with the sacred thread.]

235) Atha Shri Shrāddha Wiweka; or, a treatise on the performance of various funeral ceremonies. By Rudradhara. Bombay, Jagadishwar Press 1881. 75 l. Obl. Lith. Re. 1 8 a. [Trübner: 7 s. 6 d.]

236) Tryambak Bhat. Ashaucha Nirṇaya; or, a treatise on the ceremonial impurity in consequence of the death of a relative. Reprint. Poona, Jagad-dhitechchhu Press 1881. 12 l. 8. Lith. 1 a. 3 p.

237) Nārāyana-bali, a peculiar funeral ceremony. [Ved. and Sansk.] Meerut, Lālā Ghāṣī Rām 1881. 48 pp. 8. Lith. 1 a.

238) Pārban srāddha. Reprint. Dehli, Narāinī Press 1880. 30 pp. 8. Lith. 9 p. [Ritual of the offering of funeral cakes to deceased ancestor. — Vgl. Weber Verz. d. Sansk.-Hs. No. 1118 f.]

239) Prāyaschittabyābasthā Sangraha. 2. Ed. Calcutta, New Bengal Press 1881. 28 pp. 8. 6 a. [Compiled by the late Pandit Kāshi Nāth Tarkā-lankār . . .]

240) Atha Wāsishthi Hawan Paddhati; or, the mode of performing oblation by fire to a deity, as prescribed by Wasishttha. Reprint. Bombay, Jagadishwar Press 1881. 37 l. Obl. Lith. 8 a. [Trübner: 2 s. 6 d.]

241) Rādhā-Janmāshtami-Brata. Burdwan 1881. 12 pp. — Upāngalalitā Pūjā. Poona 1881. 22 l. — Chandī Prayoga Vidhi. Benares 1880. 10 pp. — In Madras 1880—1: Sri Satya Nārāyana Vrata Kalpam, 64 pp.; Sri Pān-charātrākshai, 104 pp.; Rudram, 32 pp.; Tattva Darpanam, 67 pp.; Vishnu Tattva Rahasya Vivaranam, 69 pp.

242) Charaka Sanhitā. Ed. by Gangādhara Kabirāj. Vol. II. Part 6—8. Syādābād 1881. 40 pp. 4. 8 a. pro Part.

243) Vaidyāmṛutam. 3. Ed. Madras, Sārada Nilayam Press 1880. 158 pp. 8. Re. 1.

244) Lolimbaraja. Sadvaidya Jivanam. 3. Ed. Madras, Vartamana Tarangini Press 1881. 102 pp. 8. 8 a.

245) Kālagnyānam. 2. Ed. Madras 1880. 49 pp. 8. 8 a. — Vgl. Aufrecht Catal. p. 317 a.

246) Chikitsāratnam. 2. Ed. Madras, Sārada Nilayam Press 1881. 159 pp. 8. Re. 1 4 a.

247) Gopāldās. Chikitsā Sāra; or substance of the practice of medicine. [Sansk. and Mar.] 3. Ed. Poona, Jagaddhitechchhu Press 1881. 241 pp. 4. Lith. Rs. 2. [A work, based on Suśruta and Vāgbhaṭa.]

248) Chikitsā Sāra and Sarīra Ratnāvalī. 2. Ed. Madras, Vartamana Tarangini Press 1880. 397 pp. 8. Rs. 2 8 a.

249) Sārakaumudī. Calcutta, Bidyāratna Press 1881. 168 pp. 8. Rs. 2. [A Sanskrit work on medicine.]

250) Nādigṇānam. 2. Ed. 46 pp. 8. 4 a. [Treats of the mode of feeling the pulse . . .] — Nādigṇāna Prakāsika. 65 pp. 8. 4 a. Canar. char. — Nādi Nakshatra Māla. 69 pp. 8. 4 a. (sämmlich Madras 1880.)

251) Sri Viśva Nāth. Pathyāpathyam. Benares, H. K. Bhattachārya 1880. 26 pp. 8. Re. 1. [A treatise on regimen.]

Der als Herausgeber des *Ashtāṅgahṛidaya* im vorigen Jahresbericht (p. 28 n. 170) erwähnte *Annā Moreshvar Kunte*²⁵²⁾ handelt in Marāṭhī-Sprache über Frauenkrankheiten nach einheimischen und europäischen Quellen.

Zur Mathematik, Astronomie und Astrologie nennen wir zwei Aufsätze von *Smith*^{253—4)}, welche zuerst 1844 im Anschluss an damals erschienene Werke und jetzt von neuem gedruckt worden sind, übrigens nur noch historisches Interesse haben. *Mervin*²⁵⁵⁾ will aus Stellen des *Sūryasiddhānta* und *Siddhāntaṭṭiromaṇi* nachweisen, dass den alten Indern die Länge des Erddurchmessers, das Gravitationsgesetz u. s. w. bekannt gewesen sei, Behauptungen, für welche die Asiatische Gesellschaft von Ceylon in einer beigelegten Bemerkung ausdrücklich die Verbindlichkeit ablehnt, obwohl sie denselben einen Platz in ihrer Zeitschrift eingeräumt hat. Auf festerem Grunde ruht eine Mittheilung von *Grierson*²⁵⁶⁾, dass ein modernes arithmetisches Räthsel, nämlich die Zahlen 1—16 in 4 Reihen so zu ordnen, dass die Summe und Quersumme jeder Reihe 34 ist, schon in dem *Jyotistattva* des Raghunandana aufgegeben und gelöst ist. Von indischen Drucken nennen wir Bhāskara's *Līlāvati*²⁵⁷⁾, die Fortsetzung des *Siddhāntatattvaviveka*²⁵⁸⁾ in der Benares Sanskrit Series, ferner *Kālamṛita*²⁵⁹⁾, *Camatkāracintāmaṇi*²⁶⁰⁾, Kācīnātha's

252) *Annā Moreshwar Kunte*. *Strirogwidnyān; or the diseases of women, and their treatment*. [Marāṭhī.] Bombay, Nirnaya Sāgar Press 1881. 122 pp. 8. Re. 1.

253) *Thomas Smith*. *The Astronomy of the Hindus: Selections from the Calc. Rev. I*, 83—116. [Abgedruckt aus *Calc. Rev. I*, 257—90. 1844.]

254) *Th. Smith*. *The Algebra of the Hindus: ebd. I*, 488—512. [Abgedr. aus *Calc. Rev. II*, 536—60. 1844.]

255) *S. Mervin*. *Hindu Astronomy: as compared with the European Science: Journ. Ceylon Br. RAS. Vol. VII, Part. I*, p. 1—8.

256) *George A. Grierson*. *An American Puzzle: IAnt. X*, 89—90. — Vgl. *J. Vinson RL. XV*, 196—8 und *Goonetilleke* 1882, s. nächsten Jahresber.

257) *Bhāskarāchārya*. *Līlāvati*. Lucknow, Munshi Nawal Kishor 1881. 118 pp. 4. Lith. 8 a.

258) *Siddhāntatattva-Viveka . . .* s. Jahresber. 1880 p. 29 n. 179. Fasc. II. III. Benares 1881. 96 pp. 8. 12 a. [Trübner: 3 s.] pro Fasc. (Benares Sanskrit Series. No. II. III.) — Der Herausgeber Pandit *Sudhākara Dvivedī* hat auch verfasst: *Dirgha Vrittalakshanam*. Properties of the ellipse. Benares 1881. 80 pp. 8. Re. 1.

259) *Kālamṛutam*. [Sansk. and Tel.] Madras, Vibhūta Manohārani Press 1880. 251 pp. 8. 5 a. [... treating of the days for the performance of auspicious ceremonies.]

260) *Chamatkāra Chintāmaṇi*, with the comm. of Nārāyan. Meerut, Jvālāprakāś Press 1881. 44 pp. 8. Lith. 1 a.

Lagnacandrikā²⁶¹⁾ und Sārasamgraha²⁶²⁾, Makarandavivarana²⁶³⁾, Horācakra²⁶⁴⁾, Praṇabhairava²⁶⁵⁾ etc.^{266—7)}, und einiges zur Wahrsagekunst^{268—9)}.

Durch fünf mythologische Repräsentanten der indischen Musik lässt *S. M. Tagore*²⁷⁰⁾ den berliner Orientalisten - Congress begrüßen. Von demselben²⁷¹⁾ wurde Dāmodara's Saṃgitadarpaṇa herausgegeben.

Desselben Autors²⁷²⁾ Werk über Edelsteinkunde (s. Jahrb. 1879 p. 54 n. 137) endigt mit dem nun erschienenen zweiten Bande, welcher den geringeren Edelsteinen gewidmet ist und in mehreren Appendices die medicinischen Eigenschaften der Steine, die Beziehungen zur Astrologie, verschiedene Erzählungen und Legenden, die Ansichten arabischer und persischer Schriftsteller über die Edelsteine u. s. w. behandelt.

Um die nordbuddhistische Sanskritliteratur macht sich wieder *Max Müller* besonders verdient, theils indem er durch den weitreichenden Einfluss seines Namens Nachforschungen nach Sanskrithandschriften nicht nur in Japan, sondern nun auch in

261) Kāśī Nāth. Lagna Chandrikā. Meerut, Ghāśī Rām 1881. 71 pp. 8. Lith. 2 a.

262) Kāśī Nāth. Sār Sangrah, a treatise on astrology. Lahore, Shu'lā-i-Tūr Press 1880. 32 pp. 8. Lith. 1 a.

263) Divākara. Makaranda Vivaranam. 2. Ed. Benares, Bārānāsī Dās 1880. 10 pp. 8. Lith. 2 a.

264) Hora chakr. Lahore, Mustafāi Press 1881. 8 pp. 8. Lith. 6 p.

265) Prashna Bhairaw, a book of divination. [Sansk. and Mar.] Part I. 3. Ed. Poona, Jagaddhitechchhu Press 1881. 44 pp. 4. Lith. 7 a. [Trübner: 1 s. 6 d.]

266) Muhūrta Dīpikā and Muhūrta Darpanam, with comm. Madras, Adi Sarasvati Nilayam Press 1881. 146 pp. 8. 4 a.

267) Putmanabah Daivagaudī (sic). Laghu Lampākamu. Madras, Srivāni Nilayam Press 1881. 54 pp. 8. 6 a. [An astrol. work, being an abridgment of a larger Sansc. work; treats of the art of preparing a new horoscope for one whose original h. has been lost . . .]

268) Samudrika Sastra Sangraha. Madras, Sarasvati Nilayam Press 1880. 20 pp. 8. 2 a. Can. char. [A small work on palmistry in Sansc., with a Can. comm.]

269) Ramal Navaratnam, the nine gems of geomancy, by the son of Sītā Rām. Benares, Bābu Bārānāsī Prasād 1880. 26 pp. 8. Lith. 6 a. — Ramal Chintāmani, geomancy by Chintāmani (sic). ebd. 1880. 36 pp. 8. Lith. 5 a.

270) Rajah *Sourindro Mohun Tagore*. The Five Principal Musicians of the Hindus, or a Brief Exposition of the Essential Elements of Hindu Music, as set forth by the Five Celestial Musicians of India. An Offering to the Fifth Internat. Congress of Orientalists . . . Calcutta, Stanhope Press 1881. IV, 28 pp. fol. 1 Taf.

271) Saṃgita-Darpana, a Sanskrit work on music by Dāmodar Misra. Ed. with notes by Raja *S. M. Tagore*. ebd. 1881. 107 pp. 8.

272) Raja *S. M. Tagore*. Mani-Mālā, or a Treatise on Gems. Part II. ebd. 1881. XIV, II, 507—1046 pp. 8. 10 Taf. (Auch Tit. in Sansk., Hindi u. Bengali.)

Korea²⁷³) veranlasst, theils durch Herausgabe eines Textes, nämlich der Vajrachedika²⁷⁴), worüber er auch eine Vorlesung vor der Pariser Académie des inscriptions hält²⁷⁵). Seinen über den nämlichen Gegenstand vor dem Berliner Orientalistencongress gehaltenen Vortrag werden wir erst im nächsten Jahr zu erwähnen haben. Er weist ferner auf den Nutzen hin, den das Studium der chinesisch-buddhistischen Werke für die Chronologie der Sanskritliteratur haben wird.²⁷⁶) Seine Abhandlung über die in Japan aufgefundenen Sanskrithandschriften, in welcher er das Sukhavativyûhasûtra in Text und Uebersetzung veröffentlichte (s. Jahresber. 1880 p. 31 n. 194 ist auch französisch²⁷⁷) erschienen, begleitet von einer Uebersetzung nach der nur wenig abweichenden chinesischen Version des Kumārājīva²⁷⁸), welcher als interessante Beigabe der Sanskrittext die Originalschrift (facsimilirt) beigelegt ist. Die aus Japan stammenden Sanskrithandschriften, welche durch Max Müller an die Bodleian gekommen sind, werden zusammen mit den von A. Wylie und S. Amos herrührenden japanesischen und chinesischen Werken von *Bunjiu Nanjio*²⁷⁹), einem der beiden Japanesen, die in Max Müllers Begleitung auf dem Berliner Orientalistencongress erschienen, beschrieben. Auch die American Oriental Society ist in den Besitz einiger buddhistischer Gegenstände aus Japan gelangt.²⁸⁰) Die buddhistischen Handschriften (Sanskrit und tibetisch, zum Theil auch Newârî, persisch u. s. w.), welche Hodgson in Nepal gesammelt und unter die Bibliotheken in Calcutta, London, Paris und Oxford

273) *F. Max Müller*. Sanskrit Mss. in Corea: Ath. 1881 II, 738.

274) *Anecdota Oxoniensia. Texts, Documents, and Extracts chiefly from Manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries. Aryan Series. Vol. I Part I. Buddhist Texts from Japan* ed. by *F. Max Müller*. Oxford, Clarendon Press 1881. 46 pp. 4. 4 Taf. 3 s. 6 d. — Vgl. *Ernst Kuhn* DLZ III, 638; *E. Windisch* LC. 1882, 1075; Ac. XIX, 353; Ath. 1882 I, 726; Sanskrit MSS. in Japan: ebd. 1882 II, 16; *A. Barth* Rev. de l'hist. des rel. V, 117; *E. Teza* La Cultura Anno I, Vol. 2, Parte 2, p. 37.

275) *Max Müller*, Découverte de manuscrits sanscrits au Japon: CR. IV Sér., IX, 194—9.

276) *F. Max Müller*. Chinese Translations of Sanskrit Texts: Ac. XIX, 137—8. (Auch IAnt. X, 121—2.) [Nachtrag zu dem Artikel über die Kâçika, s. Jahresber. 1880 p. 23 n. 116.]

277) *F. Max Müller*. Textes sanscrits découverts au Japon, lecture faite devant la „Royal Asiatic Soc. of Gr. Brit. and Irel.“ traduit de l'anglais par *M. de Milloué*, revu, corrigé et annoté par l'auteur: Ann. du mus. Guimet II, 1—37. — Vgl. *E. Windisch* LC. 1882, 1033.

278) O-Mi-To-King ou Soukhavati-Vyouha-Soutra d'après la version chinoise de Koumarajiva. Traduit du chinois par MM. *Imaizumi* et *Yamata*: Ann. du mus. Guimet II, 39—64.

279) *A Catalogue of Japanese and Chinese Books and Manuscripts lately added to the Bodleian Library prepared by Bunjiu Nanjio*, Priest of the Monastery, Eastern Hongwanzi, Japan. Oxford, Clarendon Press 1881 28 Spalten. 4. 1 s. 6 d. — Vgl. TR. N. S. III, 26.

280) PAOS. Oct. 1881, p. LXXII.

vertheilt hat, werden von *Hunter*²⁸¹⁾ katalogisirt. Ein Katalog der von Wright aus Nepal nach Cambridge gebrachten buddhistischen Sanskrithandschriften ist in Vorbereitung.²⁸²⁾ — Eine Uebersetzung des Lalitavistara²⁸³⁾ beginnt in der Bibliotheca Indica zu erscheinen. *Feer*²⁸⁴⁾ handelt in Fortsetzung seiner auf das Avadānaçataka gegründeten buddhistischen Studien über den mittleren und niederen Grad, nämlich die bodhi der pratyekabuddhas und çrāvakas (arhats). Von demselben²⁸⁵⁾ ist auch ein selbständiges Buch erschienen, von dem wir nicht wissen, ob es die angekündigte vollständige Uebersetzung des Avadānaçataka oder ein Separatabdruck der Inhaltsangabe desselben aus dem Journal asiatique ist (s. Jahresber. 1879 p. 54 n. 140).

Auf dem Gebiet des Pāli herrscht eine ungemein rege Thätigkeit, weniger in der grammatischen Durchforschung der Sprache, für welche wir nur eine Leipziger Dissertation von *Torp*²⁸⁶⁾ anzuführen haben, als in der Publication von Texten. Für die Pali Text Society (s. Jahresber. 1880 p. 31 n. 199) werden demnächst folgende Texte veröffentlicht werden: Thera- und Therīgāthā von *Oldenberg* und *Pischel*, Mūla- und Khuddasikkhā von *Ed. Müller*, Dighanikāya von *Morris* und *Rhys Davids*, Aṅguttaranikāya von *Morris*, Itivuttakam von *Windisch*, Jātakamālā von *Kern*, Visuddhimagga von *Lanman*, ausserdem das Ācārāṅgasūtra der Jainas von *Jacobi*.²⁸⁷⁾ Ein Verkaufskatalog *Trübner's*²⁸⁸⁾ bringt eine sorgfältige und reichhaltige Liste von Büchern und Separatabdrücken

281) Catalogue of Sanskrit Manuscripts collected in Nepal, and presented to Various Libraries and Learned Societies by Brian Houghton Hodgson . . . Compiled by *W. W. Hunter*. [London] Trübner 1881. 27 pp. 8. 2 s. [A few copies only are for sale.]

282) Buddhist Sanskrit MSS. from Nepaul: TR. N. S. III, 58; Ath. 1882 II, 17.

283) The Lalita - Vistara, or Memoirs of the Early Life of Śākya Siṃha. Transl. from the Original Sanskrit. By *Rājendralāla Mitra*. Fasc. I. Calcutta 1881. p. 1—96. 8. (Bibl. Ind. N. S. No. 455). — Ueber eine von *Foucaux* zu erwartende Uebersetzung des Lalitavistara vgl. RC. N. S. XV, 214.

284) *Léon Feer*. Études bouddhiques. Comment on devient Pratyekabuddha. JA. VII Sér., XVII, 515—50. — Comment on devient Arhat: ebd. XVIII, 460—98. — Vgl. *A. Barth* Rev. de l'hist. des rel. V, 114—5.

285) *L. Feer*. Études bouddhiques. Le livre de cent légendes (Avadāna Çataka). Paris, Maisonneuve 1881.

286) *Alf Torp*. Die Flexion des Pāli in ihrem Verhältniss zum Sanskrit. Christiania, Brögger 1881. 93 pp. 8. M. 1.40. (Diss. Leipzig. — Auch u. gl. T. Universitäts-Programm für das erste Halbjahr 1881 herausgeg. v. Sophus Bugge. Christiania 1881.) — Ueber eine Pāli-Grammatik von *Rhys Davids*, welche in Trübner's Collection of Simplified Grammars erscheinen wird, vgl. TR. N. S. III, 46.

287) Vgl. *T. W. Rhys Davids*. Lectures on the Origin and Growth of Religion . . . p. 232—5.

288) A Catalogue of Leading Books on Pali, Prakrit, and Buddhist Literature, to which is added a List of Books on Ceylon. To be had at the Affixed Prices, of Trübner & Co. London, Trübner 1881. 28 pp. 8. 1 s.

über Pāli-, Prakrit- und buddhistische Literatur. Der dritte Band von *Oldenberg's*²⁸⁹⁾ Vinayapiṭaka enthält den ersten Theil des Suttavibhaṅga unter Beifügung der historischen Einleitung zu Buddha-ghosa's Commentar, welche über die drei Concile und die Bekehrung Ceylon's zum Buddhismus handelt. Zur Uebersetzung für die Sacred Books of the East sind von *Rhys Davids* und *Oldenberg*²⁹⁰⁾ aus dem Vinayapiṭaka die Beichtformel Pātimokkha, nach der Meinung der Uebersetzer einer der ältesten buddhistischen Texte, und die Khandhakas ausgewählt worden. Der XI. Band der Sacred Books enthält eine Uebersetzung von 7 Pāli Suttas durch *Rhys Davids*²⁹¹⁾, und der X. Band eine neue Ausgabe von *Max Müller's*²⁹²⁾ Uebersetzung des Dhammapada und eine Uebersetzung des Suttanipāta durch *Fausböll*²⁹³⁾, sämtlich Publicationen ersten Ranges. Vom Dhammapada ist auch eine Uebersetzung von *Gray*²⁹⁴⁾ in Rangoon erschienen, ebendort eine Ausgabe des Pāli-Textes mit birmanischer Interlinear-Uebersetzung.²⁹⁵⁾ In der Academy und im Athenaeum

289) The Vinaya Piṭakam . . . Ed. by *Herm. Oldenberg*. Vol. III. The Suttavibhaṅga, First Part. (Pārājika, Saṃghādisesa, Aniyata, Nissaggiya.) London, Edinb., Williams and Norgate 1881. 343 pp. 8. £ 1. — Vgl. *A. Barth* Rev. de l'hist. des rel. V, 120.

290) Vinaya Texts translated from the Pāli by *T. W. Rhys Davids* and *Herm. Oldenberg*. Part I. The Pātimokkha. The Mahāvagga, I—IV. Oxford, Clarendon Press 1881. XXXVII, 360 pp. 8. 10 s. 6 d. (Sacred Books of the East. Vol. XIII.) — Vgl. *R. Morris* Ac. XXII, 32; *Ath.* 1882 II, 459.

291) Buddhist Suttas translated from Pāli by *T. W. Rhys Davids*. 1. The Mahā-Parinibbāna Suttanta. 2. The Dhamma-K'akka-Ppavattana Sutta. 3. The Tevigga Suttanta. 4. The Ākaṅkheyya Sutta. 5. The K'etokhila Sutta. 6. The Mahā-Sudassana Suttanta. 7. The Sabbāsava Sutta. Oxford, Clarendon Press 1881. XLVIII, 320 pp. 8. 10 s. 6 d. (Sacred Books of the East. Vol. XI.) — Vgl. *Ath.* 1881 II, 426; *R. Morris* Ac. XX, 261; *W. S. Lilly* Dublin Rev. III Ser., VIII, 17—27; *Charles W. Park* Bibl. Sacra XXXIX, 567—74; *A. Barth* Rev. de l'hist. des rel. V, 119.

292) The Dhammapada, a Collection of Verses, being one of the Canonical Books of the Buddhists, translated from Pāli by *F. Max Müller*. Oxford, Clarendon Press 1881. LV, 99 pp. 8. (Sacred Books of the East. Vol. X, Part I.) — Recensionen s. die folg. Nr. — Ueber eine japanesische Uebersetzung des Dhammapada, welche nach dieser englischen gemacht ist, s. Ac. XXIII, 119.

293) The Sutta-Nipāta, a Collection of Discourses, being one of the Canonical Books of the Buddhists, transl. from Pāli by *V. Fausböll*. Oxford, Clarendon Press 1881. XVI, 224 pp. 8. Preis dieser u. der vor. Nr.: 10 s. 6 d. (Sacred Books of the East. Vol. X, Part II.) — Vgl. *T. W. Rhys Davids* Ac. XX, 12; *Ath.* 1881 II, 426; *R. A. Neil* IAnt. X, 372—3; *A. Barth* Rev. de l'hist. des rel. V, 118—9. — Vgl. ferner *R. Morris*. The Existence of the „Sutta-Nipāta“ in Chinese: Ac. XX, 421 und *S. Beal* ebd. 438.

294) The Dhammapada; or, Scriptural Texts. A Book of Buddhist Proverbs, Precepts, and Maxims. Transl. from Pāli by *James Gray*. Rangoon, Bennett 1881. III, 49 pp. 8. Rs. 2. [Trübner: 7 s. 6 d.]

295) Dhammapada Palidaw Pathnissaya. Rangoon, Moung Po O 1881. 259 pp. 8. Re. 1. — Nachträglich sei noch erwähnt: The Dhammapada, with Sinhalese Translation, by *H. Devanatta*. Colombo 1879.

veröffentlicht *Frankfurter*²⁹⁶) einige Kleinigkeiten über den „acht-fachen heiligen Weg“ nach dem Abhidhammapiṭaka, über das Datum des Nirvāṇa, über Jātaka-Handschriften, über die Stellung der Frauen im buddhistischen System, *Morris*²⁹⁷⁻⁵) sucht Parallelen zum Sirenenmythus im Jātaka und zu den mittelalterlichen Bestiarien im Milindapañha. *Zoysa*²⁹⁹) übersetzt das Nakkhatta- und Namasiddhi-jātaka, *Vasconcellos*³⁰⁰) findet Spuren buddhistischer Legenden in Camoëns' Lusiaden. Einige in Rangoon gedruckte Pali-Bücher sind unten³⁰¹⁻⁵) verzeichnet, aus Colombo erhielten wir zwei von einem jetzt lebenden ceylonesischen Gelehrten verfasste Werke³⁰⁶⁻⁷). *Se-*

296) *Oscar Frankfurter*. The Buddhist „Noble Path“: Ac. XIX, 63. — Buddhist Chronology: ebd. 209. (Auch IAnt. X, 153.) — Ath. 1881 II, 81, vgl. *Flaubert* ebd. 145 und *Frankfurter* ebd. 175—6. — The Buddha on Women: Ac. XX, 296—7.

297) *R. Morris*. Jātaka Stories. — The Myth of the Sirens: Ac. XX, 161. — Vgl. dazu: *Will. E. A. Axon*. The Myth of the Sirens: ebd. 120—1, und *D. Fitzgerald* ebd. 182. (No. 1 u. 2 auch IAnt. X, 291—3.)

298) *R. Morris*. An Oriental Bestiary: Ac. XX, 475—6. (Auch IAnt. XI, 86—7.) — [„Dr. Richard Morris has englished for the Chaucer Society's „Originals and Analogues of the Canterbury Tales“, part of the Vedabbhajātaka, containing the original story of the double crime in the Pardoner's Tale“, Ac. XX, 204.]

299) *Louis de Zoysa*. Translation of two Jātakas: Journ. Ceylon BrRAS. 1880 Part II, 29—33.

300) *G. de Vasconcellos Abreu*. Fragmentos de uma tentativa de estudo scoliastico da epopêa portugueza. Lisboa, Cruz 1881. 80 pp. 8. 500 Réis. [Trübner: 5 s. — Inhalt: Lendas buddhicas. Origem de reino dos Leões e do nome de Ceilão. Vestigios de uma lenda buddhica nos Lusiadas.]

301) The Precedents of Princess Thoodhamma Tsari. Transl. with Numerous Explanatory Notes, and a Vocabulary of the Pali and Difficult Burmese Words in the Text by *Chr. J. Bandow*. Rangoon, Bennett 1881. 84 pp. 8. Rs. 2. — The Decisions of Princess Thoodamasaree. [Burmese.] By *H. Soltan*. 6. Ed. ebd. 1881. 50 pp. 8. 3 a.

302) Mingalathoke. 2. Ed. Rangoon, Moun Po O 1881. 46 pp. 8. 4 a. [The well known text of the Mangala Sutta, with a Burm. interl. transl., intended for the use of children . . .]

303) Pareik Kyee. ebd. 1881. 63 pp. 8. 8 a. — 2. Ed. Rangoon, Burma Herald Press 1881. 66 pp. 8. 6 a. — Akyab, printed at the Akyab Press Lah Po Thoo 1881. 108 pp. 8. [The well known text in Pali of the Paritta hymns with an interl. transl. in Burm.]

304) Chaturārakkha. 3. Ed. Rangoon, Moun Po O 1881. 176 pp. 8. Re. 1. — 4. Ed. ebd. 1881. 176 pp. 8. Re. 1 8 a. [A modern religious tract, Burm. and Pali]

305) Abhidhammattha Amay apyay. ebd. 1881. 120 pp. 8. Re. 1. [A catechism on metaphysical doctrine, modern. Burm. and Pali.]

306) The Sāsanaṇvansa Dīpo or the History of the Buddhist Church in Pāli Verse, compiled from Buddhist Holy Scriptures, Commentaries, Histories, &c., &c. By *Acariya Vimalasāra Thera*. A. B. 2423 [1880]. Colombo: printed at the Satthaloka Press for Balatāsara Virasinha [sic] Amacca and Others. A. B. 2424 [1881]. VII, 163 pp. 8. Nicht im Handel. (Auch m. singhal. Tit.)

307) Sīmālakkaṇadīpani, verf. i. J. Buddha's 2422 [1879] von *Ācariya Vimalasāra-thera*. Gedruckt für Balatāsara Virasihāmacca in der Satthā-

*Senart*³⁰⁸⁾ beendet seine meisterhaften Studien über die vierzehn Felseninschriften Aśoka's, welche von *Pischel* eingehend recensirt werden. *Senart's* sämtliche im vorigen und in diesem Jahr darüber veröffentlichten Artikel sind auch in Buchform³⁰⁹⁾ erschienen und auszugsweise ins Englische übersetzt worden.³¹⁰⁾ Wichtig ist auch *Bhagwānlāl's*³¹¹⁾ Arbeit über das erste Edict Aśoka's, in welcher er ein neues Facsimile desselben gibt. Zu den in Cunningham's Werke über den Bharhut Stūpa publicirten Inschriften und zu der Suē-Vihār-Inschrift vom Jahre 11 des Kanishka liefert *Hoernle*³¹²⁻³⁾ zahlreiche Verbesserungen. Eine Abhandlung über die letztere Inschrift von *Bhagwānlāl* werden wir im nächsten Jahre anzuführen haben.

Für das Prākṛit steht obenan *Weber's*³¹⁴⁾ Ausgabe des Saptāṭakam. Während er bei seiner früheren Ausgabe dieses Textes auf ein einziges, nur die Hälfte umfassendes Manuscript beschränkt war, standen ihm jetzt 4 Texthandschriften und 8 Commentare in 12 Handschriften zu Gebote. Das Werk ist nicht nur für die Kenntniss des Prākṛit, sondern auch für die indische Literatur- und Culturgeschichte epochemachend. *Steinthal*³¹⁵⁾ veröffentlicht als Vorläufer einer Gesamtausgabe des sechsten Aṅga der Jainas den Anfang desselben, enthaltend eine Legende von Megha, dem Sohne des Königs Seniya und seiner Bekehrung durch Mahāvīra. In Indien

dhāra-Druckerei [Colombo] i. J. Buddha's 2424 [1881]. 75 pp. 8. Nicht im Handel. [Titel und das ganze Buch in singhal. Schrift.]

308) *Senart*. Étude sur les inscriptions de Piyadasi: JA. VII Sér. XVII, 97—158.

309) *É. Senart*. Les Inscriptions de Piyadasi. T. I. Les quatorze édits. Paris, impr. nat. 1881. 326 pp. 8. 2 Taf. fr. 16. (Extrait du Journal Asiat.) — Vgl. *R. Pischel* GGA. 1881, 1313—37; Ac. XX, 55; IAnt. X, 276; *E. Renan* JA. VII Sér., XVIII, 23—5 und Journ. des Sav. 1883, 259—64.

310) *E. Senart*. On the Inscriptions of Piyadasi (continued): IAnt. X, 83—5. 180—2. 209—11. 269—73.

311) Pandit *Bhagwānlāl Indrajī*. The Inscriptions of Aśoka: IAnt. X, 105—9, with Facsimile.

312) *A. F. Rudolf Hoernle*. Readings from the Bharhut Stūpa: IAnt. X, 118—21. 255—9. 1 Taf. — Vgl. dazu *S. Beal* ebd. XI, 49—50. 146. (From a private letter.)

313) *A. F. R. Hoernle*. Readings from the Arian Pāli: IAnt. X, 324—31. 1 Taf. — Vgl. dazu *Senart* JA. VII Sér., XIX, 242.

314) Das Saptāṭakam des Hāla. Herausgegeben von *Albrecht Weber*. Leipzig. Brockhaus in Comm. 1881. LXIII, 597 pp. 8. M. 32 [für Mitglieder der DMG.; M. 24]. (AKM. VII, No 4.) — Vgl. *Adolf Kaegi*. DLZ. III, 709; *H. Jacobi* LC. 1883, 253; *H. Brunnhofer*. Ueber den Geist der indischen Lyrik, Leipz. 1882, p. VI. 25—40.

315) *P. Steinthal*. Specimen der Nāyādharmakathā. Leipzig. Druck von G. Kreysing 1881. 84 pp. 8. Berlin. Mayer & Müller: M. 2.40. (Diss. Münster.) — Vgl. *H. Oldenberg* DLZ. III, 125.

sind das 2. Aṅga³¹⁶) und das 1. Upāṅga³¹⁷) gedruckt worden. Ausser diesen beiden bietet Trübner noch 7 andere in den letzten Jahren in Indien gedruckte Jaina-Werke an, nämlich das 6., 7., 10. und 11. Aṅga, das Uttarādhyāyana-sūtra, Jainarāmāyana und Āpācarita³¹⁸). In Trübner's Oriental Series werden Uebersetzungen des 7. und 11. Aṅga von *Hoernle* erscheinen³¹⁹). Ein in Bombay erscheinender Sammelband³²⁰) enthält 3 Prakṛit-Schriften der Jainas. — Anknüpfend an eine Stelle in Oldenberg's Beurtheilung der Ausgabe des Kalpasūtra hält *Jacobi*³²¹) an der Identität des Udāyin der Jainas mit dem Kālāçoka der Buddhisten fest. Derselbe³²²) veröffentlicht zu der von ihm herausgegebenen Jaina-Legende Berichtigungen und Nachträge (theilweise von *Pischel*), nebst einem Excurs über Anusvāra im Prakṛit und einigen Worten über ein Ms. des Kālākāryakathānaka des Bhāvadevasūri, welches ihm zufolge vielmehr ein Ms. des Kalpasūtra ist. Derselbe³²³) benutzt eine Wunderlichkeit der indischen Grammatiker zu einem Erklärungsversuch für die Assimilation der Consonantengruppen im Prakṛit. *Goldschmidt*³²⁴) fährt fort, verschiedene Punkte der Prakṛit-Gram-

316) सूयगडंग सूच । सूचकताङ्गसूच । The second of the „Aṅgas.“

On Jain philosophy and ethics, with some legendary illustrations; with preface, table of contents, and expl. version in Gujarati, by Shā Bhīmasiṃha Māṇa-kākhyā [sic]; and two Sanskrit Commentaries, the first („dīpikā“) by Harshakula, the second („ṭīkā“) by Ālācārya. Bombay, Nirṇaya Sagar Press 1879 [so nach TR. N. S. III, 36; wirklich im März 1881 publicirt, s. Bombay Catal. 1881 II, p. 24, No. 144]. XXVIII, 1020 pp. 4. Rs. 50. [Trübner: £ 6 6 s.] Printed w. moveable type and publ. under the ausp. of Rāya Dhanapatasīṃha.

317) उववार्ह सूच । Uvavāi Sūtra. An „Upāṅga“ sūtra. Short preface in Hindī, giving plan of work. A discourse of Mahāvīra on the births of the soul and the attainment of final emancipation. Text by Sudharmā, with comm. (ṭīkā) in Sansk. by Abhayadeva, and „bālābodha“ or simple exposition by Amṛitacandra. Calcutta [apparently no date]. II, 164 pp. Obl. [Trübner: £ 2.] Printed w. mov. type and publ. und. the ausp. of Rāya Dhanapatasīṃha. [Fehlt in den indischen Katalogen, wenn es nicht die in Kuhn's Jahresb. 1879 p. 56 n. 164—5 erwähnte „nicht namhaft gemachte Schrift“ ist.]

318) Jain Literature: TR. N. S. III, 36.

319) Ebd. III, 128; Ac. XXIII, 173.

320) Shri Prakarana Ratnākara, Bhāg 4 tho; or a compilation of various works, P. IV. Bombay, Nirṇaya Sagar Press 1881. 948 pp. 4. Printed. Rs. 6 4 a. [The vol. contains reprints of three works. They are of diff. sizes and are in Māgadhī w. an expl. in Guj. The first and the third treat of Jain religion and philos., while the second is a small work on Jain geogr.]

321) *Herm. Jacobi*. Ueber Kālāçoka-Udāyin: ZDMG. XXXV, 667—74.

322) *H. Jacobi*. Berichtigungen und Nachträge zum Kālākārya-Kathānakam: ebd. 675—9.

323) *H. Jacobi*. Zur Genesis der Prakṛitsprachen: ZVglS. XXV, 603—9.

324) *Siegfr. Goldschmidt*. Prakṛitische Miscellen. 5. Meru. 6. sumirāmi. 7. puruṣa pūruṣa: ebd. 610—7. — 8. viddavia ciddavia. 9. ṇakkhaī. 10. acchijjāī. 11. aṭṭāī. 12. wz. huḍ: ebd. XXVI, 103—12. — 13. fahs. 14. nibbhara; bharia: ebd. 327—8.

matik zu behandeln, wobei er u. a. bei seiner früheren Aufstellung, dass Doppelconsonanz nur ein graphischer Ausdruck für die Länge des Vocals sei und dass e und o stets lang seien, beharrt, wogegen sich *Jacobi*³²⁵⁾ von neuem wendet (vgl. Jahresber. 1880 p. 35 n. 229—30).

Für die neueren Sprachen Indiens im allgemeinen vermögen wir nur einen Vortrag von *Brandreth*³²⁶⁾, welcher schon 1878 gehalten, aber erst 1881 im Druck erschienen und durch die inzwischen veröffentlichten Abhandlungen (s. Jahresber. 1879 p. 58 n. 175, 1880 p. 35 n. 234) überholt ist, und zwei aus *Schlagintweit's*³²⁷⁾ „Indien in Wort und Bild“ abgedruckte Artikel zu erwähnen.

Ein neues Hindustani-Wörterbuch von *Platts*³²⁸⁾, welches übrigens nicht nur das Hindustani, sondern auch das Hindi enthält, ist mit besonderer Rücksicht auf die Etymologie verfasst, was bei einer aus so verschiedenartigen Elementen gemischten Sprache sehr zweckmässig ist. Der erschienene erste Theil reicht bis zum Anfang des dritten Buchstabens (bis pratidān). Wir nennen ferner die Fortsetzung des Englisch-Hindustanischen Wörterbuchs von *Fallon*³²⁹⁾ und zwei Wörterbücher von *Craven*^{330—1)}. Den ausführlichen Titel von *E. Sell's* in Urdu-Sprache abgefasster Urdu-Grammatik (3. Ed. Madras 1880) findet man in TR. N. S. III, 35. Unter den Geschenken G. W. Leitner's an den Orientalisten-Congress in Berlin befanden sich auch zwei in Lahore 1881 erschienene Werke, *A Manual of Medical Jurisprudence in Urdu* und *Besant's Hydrostatics in Urdu* (s. Verh. d. Orient.-Congr. 1881, I, 123), von denen er das letztere mit der handschriftlichen Notiz versehen hatte „Proof of the capacity of the Urdu language to render European works on science.“ Aus den zahllosen Werken in Hindustani-Sprache, die sich in den indischen Katalogen verzeichnet finden, wählen wir nur eine Sammlung von

325) *Herm. Jacobi*. Noch einmal das prākṛitische Quantitätsgesetz: ebd. 314—20.

326) *E. L. Brandreth*. Paragone delle lingue gauriane con le romanze o romane: Atti del IV congresso internaz. d. orient. II, 75—80.

327) *Emil Schlagintweit*. Die indische Zeitungspressen: MLIA. XCIX, 294—6. — Zur Geschichte der indischen Presse: ebd. C, 433—4.

328) *J. T. Platts*. A Hindūstānī Dictionary. [Part I.] London, Allen 1881. VI, 240 pp. 8. 10 s. 6 d.

329) *S. W. Fallon*. A New English-Hindustani Dictionary . . . Part II—VI. Benares 1881. 8.

330) *T. Craven*. The Popular Dictionary in English and Hindustānī, and Hindustānī and English. Lucknow, Methodist Episcopal Church Press 1881. 422 pp. 8. Re. 1 4 a. [Trübner: 3 s. 6 d.]

331) *T. Craven*. Gem Dictionary in English and Hindustānī. ebd. 1881. 107 pp. 8. 4 a.

Hindustani-Liedern³³²⁾ aus. *Scott*³³³⁾ macht einige Bemerkungen über Hindustani-Metrik und Poetik, sowie über mehrere Dichter unter Beifügung von Textproben.

Von Prithirāja Rāsau, einem historischen Gedichte in Alt-Hindi-Sprache, welches von *Hoernle*³³⁴⁾ in Text und Uebersetzung herausgegeben wird, ist, nachdem in den Jahren 1873—79 vier Hefte vom Text erschienen sind, nunmehr auch ein Heft von der Uebersetzung erschienen, und zwar der 27. Gesang, die Revātata-Episode enthaltend, und der Anfang des die Anaṅgapāla-Episode enthaltenden 28. Gesanges. Tulsidās' Rāmāyaṇa ist wieder in mehreren Ausgaben erschienen.³³⁵⁾ Vorschriften zur Schreibung des Kayathi-Alphabets giebt *Grierson*³³⁶⁾. Gegenüber der von dem letzteren entwickelten Ansicht (s. Jahresber. 1880 p. 36 n. 246) vertheidigt ein Hindu³³⁷⁾ die Meinung, dass mit Recht das Buchhindi und nicht die Volkssprache von den Behörden in Bihār adoptirt werde, worauf *Grierson*³³⁸⁾ noch einmal seine Ansicht darlegt und die Hauptpunkte, in welchen sich Bihāri und Hindi unterscheiden, zusammenstellt. Eine weitere Entgegnung desselben Hindus werden wir im nächsten Jahr zu erwähnen haben. *Grierson* und *Hoernle*³³⁹⁾ beabsichtigen, wenn sich genug Subscribenten finden, ein vergleichendes Wörterbuch der Bihāri-Sprache, bei welchem der Maithili-Dialekt zu Grunde gelegt werden soll, herauszugeben. Diese Sprache bietet um so höheres Interesse, als sie nach der Meinung der Herausgeber mit dem Zigeunerischen nahe verwandt ist. Die im Jahresber. 1879

332) Hindustāni Gāyan Sangraha, or a coll. of Hindustāni songs. P. I. [Urdu in Gujar. char.] 2. Ed., rev. and enl. Bombay, Nirnaya Sāgar Press 1881. 248 pp. 8. Re. 1.

333) *T. J. Scott*. Hindustani Poets and Poetry: Calc. Rev. LXXIII, 184—98.

334) The Prithirāja Rāsau of Chand Bardāi, transl. from the Original Old Hindi, by *A. F. Rudolf Hoernle*. Part II. Fasc. I. Calcutta 1881. 74, 11 pp. 8. 3 Taf. (Bibliotheca Indica. N. S. No. 452.)

335) Tulsidās. Rāmāyan Satik. The Rāmāyan, with comm. by Sri-Gosvāmi and Sukhdev Lāl of Mainpurī. In 2 Vols. Lucknow, Munshi Nawal Kishor 1881. 762 pp. 8. Lith. Re. 1 12 a. [„This is a good commentary on the R. of T.“] — Ausserdem: Calcutta (848 pp.), Bombay (600 pp. 4.), Lucknow (632 pp.), Meerut (616 pp.), Dehli (580 pp.).

336) *George A. Grierson*. A Handbook to the Kayathi Character. Calcutta, Thacker 1881. 60 pp. fol. Rs. 7 8 a. [nach TR.: VI, 4 pp. 4. With 30 plates in Facsimile, with translations. 18 s.]

337) *Rādhikā Prasanna Mukherji*. A Few Notes on Hindi. Calcutta, J. G. Chatterjea. (Pamphlet.) — Vgl. Calc. Rev. Vol. LXXII, No. 143, p. XIII.

338) *G. A. Grierson*. Hindi and the Bihar Dialects: Calc. Rev. LXXIII, 363—77.

339) *G. A. Grierson* and *A. F. Rud. Hoernle*. A Comparative Dictionary of the Bihāri Language. Prospectus, unterz.: Calcutta Apr. 1882, und 4 Probeseiten in 4., versandt durch Breitkopf & Härtel, Leipzig. Das Werk wird ca. 1500 Seiten enthalten, Subscription Rs. 2 oder 4 s. pro part (von ca. 100 Seiten). — Vgl. TR. N. S. III, 89.

p. 59 n. 190 angekündigte Grammatik des Maithili von *Grierson*³⁴⁰⁾ ist erschienen, während die dazu gehörige Chrestomathie nebst Wörterbuch erst im nächsten Jahre zu erwähnen sein wird.

Für das Bengalische nennen wir zwei von Einheimischen^{341—2)} zusammengestellte Wörterbücher und ein Elementarbuch in lateinischer Umschrift von *Browne*³⁴³⁾, welchem in den nächsten Jahren ähnliche für die andern indischen Sprachen folgen sollen. *Syamacharan (Ganguli)*³⁴⁴⁾ empfiehlt in einer kenntnisreichen und verständigen Abhandlung die Anwendung des lateinischen Alphabets für die indischen Sprachen, wobei er auf das Bengalische näher eingeht. Doch wird es sich in Europa schwer einbürgern, nach seinen Vorschlägen z. B. den Namen Çivacarana im Bengalischen Sibcaron und im Hindi Siucaran zu schreiben. — Abgesehen von den zahllosen Productionen religiösen Inhalts, die alljährlich in den indischen Volkssprachen erscheinen und die wir hier ohne Ausnahme übergehen, wird besonders die bengalische Literatur von poetischen Werken, die nichts weniger als eine Bereicherung derselben sind, überschwemmt. Einige derselben finden eine Besprechung in der *Calcutta Review*.³⁴⁵⁾ Eine Abhandlung über bengalische Sprichwörter³⁴⁶⁾ soll in einer englischen in Calcutta erscheinenden Zeitschrift enthalten sein.

Für das dem Bengalischen nahe stehende Assamische sei als specimen eine Uebersetzung aus dem Sanskrit erwähnt.³⁴⁷⁾

Für das Gujarāṭī nennen wir ausser einer Phrasensammlung von *Green*³⁴⁸⁾ die Uebersetzung von Max Müller's Hibbert Lectures

340) *G. A. Grierson*. An Introduction to the Maithili Language of North Bihar containing a Grammar, Chrestomathy & Vocabulary. Part 1 Grammar Extra Number to Journal, Asiatic Society, Bengal, Part 1. for 1880 (muss heissen 1881). Calcutta, J. N. Banerjee 1881. VIII, 114. 3 pp. 8. 3 Taf. Rs. 2. — Vgl. *A. H. Keane* Ac. XXII. 138; *G. A. Grierson*, The Language of Bihar: ebd. 400—1.

341) *Gopāl Chandra Mitra*. A Dictionary in Bengali and English Calcutta, Sudhanidhi Press 1881. 371 pp. 8. Re. 1 8 a. (Non-educational)

342) *Trailokya Nāth Barit*. A Pronouncing, Etymological, and Pictorial Dictionary of the English and of the Bengali Language. No. 18—20. Calcutta, Barāt Press 1881. 32. 32. 29 pp. 4. 10 a. pro No.

343) *J. F. Browne*. A Bangali Primer in Roman Characters. London, Trübner 1881. VI, 31 pp. 8. 2 s. — Vgl. *Calc. Rev.* Vol. LXXIV. No. 147. p. VII.

344) *Syamacharan (Ganguli)*. A Universal Alphabet and the Transliteration of Indian Languages: *Calc. Rev.* LXXII. 354—71. (Anch. sep. 15 pp. 8.)

345) Vernacular Literature: *Calc. Rev.* Vol. LXXII. No. 143. p. XX—XXVIII. Vol. LXXIII. No. 145. p. XII—XIX. No. 146. p. X—XXI. — Einige moderne bengalische Schriften s. *JRAS.* N. S. XIV. Ann. Rep. p. LXXI f. *Bulletin de l'Athenee orientai* 1881 No. 1. p. 15.

346) Bengali Proverbs: *The Bengal Magazine*, a monthly paper, No. 100 Aug. 1881.

347) *Srimadbhāgbat: Dasam Skandha*. The tenth book of *Srimadbhāgbat* transl. into Assamese verse. Calcutta, Bengal Press 1881. 569 pp. 8. Re. 1 4 a.

348) *H. Green*. A Collection of English Phrases with their Idiomatic Gujarati Equivalents. 7 Ed. Bombay Ganpat Krishnaji's Press 1881. 233 pp. 8. 11 a. A school-b.

durch *Behramji M. Malabari*, welche von *James Darmesteter*^{348a)} besprochen worden ist. Bei demselben findet man den Titel dieser und zweier anderer Gujarâti-Schriften.

Das *Koṅkaṇī* (nicht der gleichnamige Dialekt des Marâṭhī, sondern die eigentliche *Koṅkaṇī*-Sprache) ist der Gegenstand einer Abhandlung *Gerson da Cunha's*³⁴⁹⁾, in welcher noch besonders die Literaturangaben Beachtung verdienen.

Einige weitere Volkserzählungen, welchen diesmal der *Panjābī*-Text zum Theil beigelegt ist, werden von Mrs. *Steel*³⁵⁰⁾ mitgetheilt und von *Temple* mit philologischen Anmerkungen begleitet. Letzterer³⁵¹⁾ veröffentlicht einen Nachtrag zu der Geschichte von dem Herrn des Todes *Malik-ul-Maut*, der dritten in der Sammlung der Volkserzählungen aus dem *Panjāb* (s. Jahresber. 1880 p. 37 n. 259), ferner³⁵²⁾ ein Lied über den Heiligen des *Panjāb* *Sakhī Sarwar* (XII. Jahrh. n. Chr.) nebst Bemerkungen über verschiedene metrische Punkte der *Panjābī*-Poesie und theilt auch noch in einem andern Artikel³⁵³⁾ einige Verse mit. Der *Granth der Sikhs* ist in *Lahore* in 5 Ausgaben erschienen³⁵⁴⁾. Wegen der zahlreichen andern Schriften in *Panjābī*-Sprache verweisen wir auf die indischen Kataloge.

Ein Mittelglied zwischen dem *Panjābī* und *Sindhī* bildet die *Multānī*-Sprache, von welcher *O'Brien*³⁵⁵⁾ mit Unterstützung der indischen Regierung ein Wörterbuch herausgegeben hat.

Aus dem *Sindhī* übersetzt *Hart-Davies*³⁵⁶⁾ 50 Balladen. — *Leitner*³⁵⁷⁾ veröffentlicht in Tabellenform ein vergleichendes Vocabular

348a) RC. N. S. XV, 101. — Vgl. dazu: *Vernacular Literature in India*: Ac. XXII, 417.

349) *J. Gerson da Cunha*. The *Koṅkaṇī* Language and Literature. For the *Bombay Gazetteer*. Bombay, Govt. Central Press 1881. 50 pp. 8. [5 s.]

350) *Folklore in the Panjāb*. Collected by Mrs. *F. A. Steel*, with Notes by *R. C. Temple*: IAnt. X, 40—3. 80—2. 147—52. 228—33. 331—3. 347—52; vgl. *R. C. Temple* ebd. XI, 88; *Opprobrious Names*. *Chhajjā Singh*: ebd. XI, 175.

351) *R. C. Temple*. Note on *Malik-ul-Maut*: ebd. X, 289—90.

352) *R. C. Temple*. A Song about *Sakhī Sarwar*: Calc. Rev. LXXIII, 253—74.

353) *R. C. Temple*. *Muhammadan Belief in Hindu Superstition*: IAnt. X, 371—2.

354) *Arjun Prakash Press* (200 pp.); ebd. (256 pp.), *Gurmukhī* char.; ebd. (144 pp.), *Pers. char.*; *Victoria Press* (384 pp.); *Qādirī Press* (80 pp.), *Gurm. char.*

355) [*E. O'Brien*.] *Glossary of the Multani Language compared with the Panjabi and Sindhi*. (In both the Roman and Arabic Characters.) *Lahore* 1881. XIII, 293 pp. 8. With a Map. [Koehler, Leipzig: M. 36.] — Vgl. *Ath.* 1881 I, 816.

356) *L Sind Ballads*: Translated from the *Sindi* by *T. Hart-Davies*. *Bombay*, Education Society's Press 1881. — Vgl. *W. F. S.* IAnt. X, 374.

357) [*G. W.*] *Leitner*. *Vocabulaire comparatif des langues parlées entre Kaboul et Kachmīr*: Congrès intern. des sc. ethnogr., tenu à Paris . . 1878.

nebst Grammatik der in Dardistan gesprochenen Sprachen und *van den Gheyn*³⁵⁸⁾ berichtet über Tomaschek's Studien über die Pamir-Dialekte.

Für die Zigeunersprachen ist durch *Miklosich's*³⁵⁹⁾ Werk, welches in diesem Jahre zum Schluss gekommen ist, eine dauernde Grundlage geschaffen. Das 11. Heft enthält die Wortbildungslehre, das 12. die Syntax und am Schluss eine Bibliographie. Ausserdem haben wir diesmal nur einige Kleinigkeiten zu erwähnen. *Gaster*³⁶⁰⁾ hat wieder im „Ausland“ zwei Zigeunermärchen aus Rumänien in deutscher Uebersetzung mitgetheilt. Die in Siebenbürgen erscheinende, von *Hugo Meltzl* redigirte Zeitschrift für vergleichende Litteratur bringt manchmal Zigeunerisches, vgl. Kuhn Jahresber. 1876—7 I p. 114. Auch eine uns zufällig zu Gesicht gekommene Nummer dieser Zeitschrift aus dem Jahre 1881 enthält ein Zigeunerlied in Text und deutscher Uebersetzung³⁶¹⁾. *Leland*³⁶²⁾ hielt auf dem Orientalistencongress zu Florenz einen Vortrag, welcher nun gedruckt vorliegt, in welchem er einige Vergleichspunkte zwischen den Zigeunern verschiedener Länder und indischen Stämmen mit besonderer Rücksicht auf die englischen Zigeuner zusammenstellt. Ein schon im vorigen Jahre (p. 39 n. 270) erwähnter Aufsatz über die Herkunft der Zigeuner aus Indien ist im *Indian Antiquary* abgedruckt worden³⁶³⁾.

Singhalesisches (resp. Pali in singhalesischer Schrift) scheint in Colombo alljährlich mancherlei gedruckt zu werden, worüber jedoch nur dürftige Notizen nach Europa gelangen. Amtliche Kataloge, wie für die Provinzen des britisch-indischen Reiches giebt es für Ceylon leider nicht, und auch die ceylonesischen Zeitschriften wie *Ceylon Friend*, *Ceylon Observer* sind uns nicht zugänglich. Aus dem letzteren³⁶⁴⁾ reproducirt TR. eine Notiz, dass

Comptes rendus sténogr. Paris 1881. 8. p. 898—943. Darauf: Grammaire comparée: ebd. p. 945—1003.

358) Bull. de l'Athénée oriental 1881, 217—44, vgl. Ac. XX, 496. — Vgl. ferner *Wilh. Geiger* ZDMG. XXXVII, 128—31.

359) *Franz Miklosich*. Ueber die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europas. XI. XII: Denkschr. d. Wiener Akad., phil.-hist. Cl. XXXI, 1—54. 55—114. (Auch sep. Wien, Gerold 1881. 54 pp. 62 pp. 4. M. 2.80. M. 3. — I—XII M. 40.40.) — Vgl. *G. v. d. Gabelentz* LC. 1881, 579.

360) Zigeunermärchen aus Rumänien. Mitgeteilt von *M. Gaster*: Ausland LIV, 745—9.

361) *Erdelyilyika rromane zilya*. Volkslieder der transilvanisch-ungarischen Zigeuner. Inedita. Neue Folge. II: Acta comparationis litterarum universarum. Zeitschr. f. vergl. Litt. [Titel in 11 Sprachen.] Novae Seriei vol. IV. Nr. 1. Totius Seriei vol. VIII. Nr. LXXXI. Claudiopoli (Koložsvár) 1881 die XV. Jan. Sp. 16.

362) *Charles G. Leland*. On the English Gipsy or Rommani Language: Atti del IV Congr. intern. d. orient. II, 31—7.

363) The Origin of the Gipsies: IAnt. X, 50—3.

364) *Ceylon Observer*, 8th Dec. 1881. Abgedruckt in TR. N. S. II, 159. — Vgl. Ac. XXI, 87.

ein Council paper Uebersetzungen von 11 jetzt im Museum zu Colombo befindlichen Inschriften aus dem Anuradhapura- und Hambantota-District mittheile, von welchen 6 indessen schon in P. Goldschmidt's und E. Müller's Reports enthalten seien. 100 weitere singhalesische Sprichwörter (No. 167—266) theilt *Zoysa*³⁶⁵) in Text und Uebersetzung mit. Von singhalesischen Büchern haben wir nur eins zu Gesichte bekommen, nämlich ein Lesebuch für Schulen von *Alwis*³⁶⁶), enthaltend 50 Lesestücke und ein Wörterbuch.

Ueber die nichtarischen Sprachen Indiens hielt *Cust*³⁶⁷) auf dem vierten Orientalistencongress einen Vortrag. *Avery*³⁶⁸) behandelt im Anschluss an seinen früheren Artikel über den Einfluss der Aboriginer auf die arischen Sprachen diesmal umgekehrt die Frage nach den Einwirkungen der Arier auf die Sprachen der Aboriginer und *Vinson*³⁶⁹) berichtet über die neuesten literarischen Erscheinungen auf dem Gebiet der dravidischen Sprachen. — *Ferguson*³⁷⁰) macht einen verunglückten Versuch, das Tamil mit dem Maori zu vergleichen. *Pope*³⁷¹) fährt in seinen Bemerkungen zum Kurral fort. *Vinson*³⁷²) übersetzt ein Capitel aus dem Periyapurāṇa, einem Werke der neutamulischen Literatur, welches die Geschichte der 63 Heiligen der Čaivas erzählt. Ein aus *Baum-*

365) *Louis de Zoysa*. Specimens of Sinhalese Proverbs. Continued from No. 17, Vol. V. (1871—72), p. 32: Journ. Ceylon BrRAS. Vol. VII, Part I, p. 15—26.

366) Public Instruction Department. Swabhāshā Ratnadāmaya. A Reading Book for the Use of Schools, intended as an Introduction to the Study of Classical Sinhalese Literature. By the Rev. C. Alwis. Colombo, Skeen 1881. 75 pp. 8. [„We have also to note for Sinhalese the appearance at Colombo of Parts 1 and 2 of a Scientific Grammar of the language (all in Sinhalese), by the Rev. S. Coles; also a Sinhalese-English Grammar and Exercise book on the Ollendorf system, by S. de Silva“, s. W. S. W. Vaux, JRAS. N. S. XIV, Ann. Rep. p. LXXV. — Eine Grammatik des Singhalesischen von B. Gunaśekhara und H. C. R. Bell wird in Trübner's Collection of Simplified Grammars erscheinen, s. TR. N. S. III, 79.]

367) *Roberto Cust*. Sulle lingue non ariane delle Indie Orientali: Atti del IV Congr. int. d. or. II, 123—8,

368) *John Avery*. Influence of the Aryans upon the Aboriginal Speech of India: American Antiquarian III, 121—7. 236—43.

369) *Julien Vinson*. La science du langage et les études dravidiennes en 1879—1880. (Discours prononcé à l'ouverture du cours d'hindoustani et de langue tamoule pour l'année scolaire 1880—1881, à l'École nationale des langues orientales vivantes le 16 nov. 1880.): RL. XIV, 59—79. (Auch sep. Paris 1881. 23 pp. 8.)

370) *A. M. Ferguson*. Tamil and Maori: IAnt. X, 46—7. — Vgl. *J. Vinson* RL. XV, 196.

371) *G. U. Pope*. Notes on the Kurral of the Tamil Poet Tiruvalluvar. (Continued from Vol. IX. p. 199): IAnt. X, 352—5.

372) *J. Vinson*. Spécimen de la poésie čivaïste du sud de l'Inde: RL. XIV, 172—86.

garten's³⁷³) Werke: „Der Orient, Stuttgart 1882“ abgedruckter Artikel verdient kaum Erwähnung. Von den vielen in Madras und an anderen Orten Südindiens erschienenen Tamil-Büchern haben wir die eine unten³⁷⁴) verzeichnete Probe ausgewählt. — Für das Telugu nennen wir drei in Madras erschienene, zu Unterrichtszwecken bestimmte Bücher^{375–7}). — Eine von Rice³⁷⁸) veröffentlichte Inschrift aus der Zeit der Mahāvali-Dynastie enthält nach seiner Meinung das älteste Sprachdenkmal des Canaresischen. Von Kittel's³⁷⁹) Anthologie ist eine neue Ausgabe (die wievielte, ist nicht angegeben) erschienen. Als Proben canaresischer Bücher führen wir an eine Ausgabe des Jaiminibhārata³⁸⁰) und eine Uebersetzung des Rāmāyaṇa³⁸¹).

Ueber die wilden Bergstämme Indiens handelt ein ethnographischer Artikel von Knighton³⁸²). Cain³⁸³) giebt eine Skizze des in der Umgegend von Dummagudem gesprochenen Dialekts der Koi-Sprache, über welche er auch am Schlusse einer die Sitten und Gebräuche der Kois beschreibenden Abhandlung³⁸⁴) einige Notizen beifügt. Der letzteren Abhandlung ist ein Vocabular der Savara-Sprache angehängt. In die Mondari-Sprache sind

373) *J. Baumgarten*. Die Parialiteratur: MLIA. C, 673—4.

374) Pannirendu Nikandu, the 12 standard lexicons in Tamil by the celebrated Mandala Purusha. 2. Ed. Madras, Vidya Vinodini Press 1880. 270 pp. 8. 6 a.

375) Telugu Selections, compiled from the several Text Books in that Language, for the Use of Officers in the Civil, Military, and Public Works' Department, etc. By Order of the Board of Examiners. 2. Ed. Madras 1881. [Trübner: £ 1 1 s.]

376) *H. T. Rogers*. First Lessons in Telugu. Madras, Foster 1880. 98 pp. 8. Re. 1 8 a. [Contains 25 short stories transl. from the Tamil Kathamanjari into both colloquial and gramm. styles in Tel., w. copious notes and transl. for the use of other than native students.]

377) *L. Garthwaite*. Anglo-Telugu First Reader. Madras, Govt. of Madras 1880. 64 pp. 8. 2 a.

378) *Lewis Rice*. The Mahāvali Dynasty: IAnt. X, 36—40. 1 Taf.

379) *F. Kittel*. Minor Canarese Poetical Anthology. Mangalore, B. M. B. and T. Depository 1881. 151 pp. 8. 8 a.

380) Lakshmīśa. Jaimini Bhārata. 4. Ed. Bangalore, Vichara Darpana Press 1881. 276 pp. 8. 8 a.

381) Vālmīki. Torave Rāmāyaṇa. [Kannada]. 2. Ed. ebd. 1881. 667 pp. 8. Thick copy Rs. 3. Thin copy Re. 1 12 a.

382) *W. Knighton*. Savage Life in India: Contemp. Review XXXIX, 403—15.

383) *J. Cain*. The Bhadrachellam and Rekapalli Taluqas. (Continued from Vol. VIII. p. 221): IAnt. X, 259—64.

384) *John Cain*. The Koi, a Southern Tribe of the Gond: JRAS. N. S. XIII, 410—28.

diesmal das Ev. Matth.³⁸⁵) und Joh.³⁸⁶), in die Santali-Sprache ausgewählte Bibelstellen³⁸⁷) übersetzt worden. Auch für das Garo ist eine kleine Missionsschrift³⁸⁸) erschienen. Rein ethnographisch ist eine Abhandlung von *Woodthorpe*³⁸⁹) über die Naga-Stämme an der Nordostgrenze Britisch-Indiens. — Die Himalaya-Sprachen sind durch eine Abhandlung *Schott's*³⁹⁰) über die Róng- oder Leptscha-Sprache vertreten, in welcher er auf Grund von Mainwaring's Grammatik (s. Kuhn, Jahresber. 1876—7 I p. 116 n. 265) die Zahl- und andere Wörter analysirt und einzelne grammatische Eigenthümlichkeiten mit ähnlichen Erscheinungen im Tibetischen, Chinesischen und anderen Sprachen vergleicht, ohne jedoch über die Verwandtschaft der Sprache ein schliessliches Urtheil zu fällen.

Den Bericht über indische Geschichte, Alterthümer, Inschriften, Religion u. s. w. findet man in den Jahresberichten der Geschichtswissenschaft.

385) *Matti Olákada Mangal Samáchár*. The Gospel of St. Matthew. Transl. into the Mondari Language by *A. Nuthall*. Calcutta, Baptist Mission Press 1881. 198 pp. 8.

386) *Johon Olákada Mangal Samáchár*. The Gospel of St. John. Translated .. by *L. Beyers*. ebd. 1881. 162 pp. 8.

387) *Bochor Bhor Rea Koe*. [Sántáli.] Translations of several passages from the Bible by *F. T. Cole*. Dhurmpore, printed Bhowanipore 1881. 112 pp. 8. 2 a.

388) *Jisu Kristani Japhangho Antisa Skiani*, or a brief Catechism of the life of Jesus Christ. [Gáro.] Tura, Gáro Mission of the Amer. Baptist Miss. Union 1881. 10 pp. 8. 3 p.

389) *R. G. Woodthorpe*. Notes on the Wild Tribes inhabiting the so-called Naga Hills, on our North-east Frontier of India. Part I: Journ. Anthropol. Institute XI, 56—73. 2 Taf.

390) *W. Schott*. Ueber die sprache des volkes Róng oder Leptscha in Sikkim: Abh. d. K. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Aus d. J. 1881. Abth. V. p. 1—15. (Auch sep. 15 pp. 4. 80 Pf.)

Bericht über die 1881 auf dem Gebiete der hebräischen Sprachkunde, alttestamentlichen Exegese und biblischen Theologie, sowie der Geschichte Israels erschienenen Bücher und Aufsätze

erstattet von

E. Kautzsch.

Wie im vorigen Jahre schicken wir auch diesmal unserem Bericht eine kurze Statistik der 287 von uns besprochenen Nummern voraus, indem wir zugleich die entsprechenden Ziffern des vorjährigen Berichts in Klammern beifügen. Von obigen 287 (262) gehören an: Deutschland 150 (111) incl. 3 (8) lateinischen; England und Nordamerika 77 (93), Frankreich und französ. Schweiz 39 (38), Holland 10 (6) incl. 1 lateinischen; Italien 4 (12) incl. 3 (4) lateinischen; Dänemark 1 (2), Schweden und Norwegen je 1, in hebr. Sprache 4. Unter den Verfassern waren als katholische zu ermitteln 22, als jüdische 59; letztere repräsentiren somit einen Procentsatz von fast 20 %. Die Reihenfolge der Disciplinen ist dieselbe wie in den früheren Berichten. Bezüglich der Geographie Palästina's verweisen wir auf den Bericht *Socin's*: Ztschr. des deutschen Palästina-Vereins 1882, p. 219—269.

Auf dem Gebiete der Bibliographie ist uns bereits *Siegfried*¹⁾ mit einem trefflichen Bericht über die Literatur zum alten Testament von 1881 zuvorgekommen. Wenn wir uns anschicken, dieser Weinernte Abiesers eine Nachlese Ephraims folgen zu lassen, so geschieht dies jedenfalls nicht mit dem Anspruch, dass erstere dadurch überflüssig werde. Einige von *Siegfried* entlehnte Titel haben wir im nachfolgenden Bericht als solche bezeichnet; ebenso ist bei den Titeln, die wir nur aus *Friederici's* Bibliotheca orientalis oder aus der Bibliographie *Stade's* (s. u.) kennen, die Quelle

1) *Carl Siegfried*. Literatur zum alten Testament, p. 1—34 des „Theolog. Jahresbericht herausgeg. von *B. Pünjer*“. Erster Band (enthaltend die Literatur des Jahres 1881). Leipzig 1882. 389 pp. 8. M. 8. — Vgl. ThLB. 1882, No. 36; Modern Review, Oct. 1882.

namhaft gemacht; für einen grossen Theil der übrigen Titel sind wir wiederum der trefflichen Bibliographie *Gregory's* in *Schürer-Harnack's* Theol. LZ. zu Danke verpflichtet. — Der Bericht *Zöckler's*²⁾ über die biblische Literatur von 1881 hat wenigstens ein rasches Erscheinen nach dem Jahresschluss für sich. Freilich scheinen auch diesmal die ca. 50 Nummern mehr zufällig herausgegriffen, als systematisch gesammelt. Das Urtheil ist bei bekanntem Standpunkt immerhin massvoll und nur gegen die „radical-kritische“ Schule der von *Dillmann* abweichenden Pentateuchkritiker unnöthig animirt; für *Zöckler* fallen die letzteren so sehr in dieselbe Verdammniss, dass z. B. *Maybaum's* Entwicklung des altisraelitischen Priesterthums (erschien 1880) für einen Artikel der *Stade'schen* Zeitschrift ausgegeben wird. — Die Handschriftenkunde ist vertreten durch den trefflichen Katalog der Strassburger Handschriften von *Landauer*³⁾. Von den 52 hebräischen Handschriften verdient besonders No. 32 Hervorhebung, ein sogenanntes Manuel du lecteur, dessen Text vielfach von dem 1870 durch *J. Derenbourg* veröffentlichten abweicht. Ueber hebräische Handschriften des Britischen Museum macht *Ginsburg*⁴⁾ Mittheilung.

Von neuen Zeitschriften, die speciell dem Anbau unserer Disciplinen gewidmet sind, gedenken wir nochmals rühmend der *Revue des études juives*⁵⁾ (Jahrg. 1881: 350 pp. 8). An der trefflichen *Revue bibliographique*, welche J. Loeb diesem Jahrgang beigegeben hat, hat Referent nur die häufige Weglassung der Jahrzahl zu rügen; sehr nützlich sind dagegen besonders die kurzen Auszüge aus anderen (zum Theil schwer zugänglichen) jüdischen Zeitschriften. Auf deutschem Boden haben wir im Berichtsjahr vor allem das erstmalige Erscheinen der von *Stade*⁶⁾ begründeten „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ zu begrüßen. Von dem reichen Inhalt der drei ersten Halbbände hat Referent bereits anderwärts aus-

2) *O. Zöckler*. Die biblische Literatur des vergangenen Jahres. A. Altes Testament: Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1882, I, p. 48—56.

3) Katalog der Kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek in Strassburg. Orientalische Handschriften. Theil I. A. u. d. T.: Katalog der Hebräischen, Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserl. Universitäts- und Landesbibliothek in Strassburg, bearbeitet von *S. Landauer*. Strassburg 1881. IV, 75 pp. 4. M. 5. — Vgl. *dhm* LC. 1881, No. 34.

4) *C. D. Ginsburg*. Hebrew MSS. at the British Museum. Letter: Academy, 18. Juni 1881, p. 455^c—456^a.

5) Vergl. die ausführlichen Notizen über diese Zeitschr. im Jahresbericht für 1880, No. 68; ansserdem über Jahrgang I und II. *H. Strack* ThLB. 1883, No. 6.

6) Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Herausgeg. von *Bernhard Stade*. Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. 1881. Erster Jahrgang. Giessen 1881. 346 pp. 8. M. 10. — Vgl. ThLB. No. 16; *Kautzsch* ZDMG. 1882, p. 690—702; *R. Smend* Theol. Stud. u. Krit. 1883, H. 2; Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1881, p. 289 f., 277 ff., 317 ff. (zu Heft 1); *Kuenen* Theol. Tijdschr. 1881, p. 481 f. und 657 f.

fürliche Rechenschaft gegeben und möchte nur auf Grund der ihm gewordenen Mittheilungen auch an dieser Stelle constatiren, dass es nicht die Schuld des Herausgebers ist, wenn bisher nur Anhänger der *Reuss-Graf'schen* Hypothese in dieser Zeitschrift das Wort ergriffen haben. Uebrigens sind die einzelnen Artikel des Jahrgangs 1881 im nachfolgenden Berichte je an ihrem Ort verzeichnet. Ueber eine neue Amerikanische Hebrew Review vernehmen wir, dass sie unter der Redaction des Rabbiners *Max Lienthal* vierteljährlich in Cincinnati erscheint und namentlich Aufsätze bringen will. An *Lippe's* ⁷⁾ bibliographischem Lexikon interessirt uns vor allem die Aufzählung aller jetzt erscheinenden jüdischen Zeitschriften; nach dem Jüd. LB. sind dies 22 hebräische, 25 deutsche, 15 jüdisch-deutsche, 5 französische, 15 englische und 18 andere, nebst 8 Jahrbüchern und Sammelchriften.

Dem Gebiete der Textkritik gehört zunächst ein zweimal gedruckter Aufsatz *Grünwald's* ⁸⁾ an, der abgesehen von anderen prekären Behauptungen die eigentliche Masora bereits von Ezra an und sogar noch früher datirt, während sie spätestens im 6. Jahrh. n. Chr. vollendet sei; für das Alter der Masora spreche schon die aramäische Sprache der Termini, denn aramäisch sei die Sprache der Zeit kurz nach Gründung des zweiten Tempels. Wie in den angeführten Sätzen zeigt sich der Verf. auch anderwärts viel zu sehr in den Banden der jüdischen Tradition befangen. Demselben Thema gilt ausser einem englischen Aufsatz von *Wise* ⁹⁾ auch eine Studie von *Graetz*. ¹⁰⁾ Derselbe sucht an dem masoretischen Gebrauch der Bezeichnung מלרע und מלרעל (zur Hervorhebung gewisser Differenzen in paarweise aufgezählten Wörtern) nachzuweisen, dass die ersten Rudimente der hebräischen Vocalisation in Punkten über oder unter dem Worte zu erblicken seien, analog den Punkten, welche als die Urelemente der syrischen Vocalisation erwiesen seien. Das syrisch-abendländische System sei frühestens nach 710 allgemein in Gebrauch gekommen, an Entlehnung des jüdischen Systems von den Syrern jedoch nicht zu denken. Dringender nöthig, als das syrische, dürfte es vielmehr gleichzeitig oder noch früher von den Elementarlehrern, die zugleich Copisten waren, eingeführt sein. Uebrigens hält der Verfasser das tiberiensische System für älter als das babylonische seinem Haupttheile nach, dagegen für jünger in

7) *Ch. D. Lippe*. Bibliographisches Lexikon der gesamten jüdischen Literatur der Gegenwart und Adress-Anzeiger etc. etc. 7. u. 8. [Schluss] Lief. Wien 1881. 704 pp. 8. (Complet) M. 12. — Vgl. Jüd. LB. 1881, No. 13.

8) *M. Grünwald*. Zur Geschichte der Massora: Ztschr. f. wissensch. Theol. 1881, 1, p. 88—98 und Jüd. LB. 1881, No. 2 und 3.

9) *Isaac M. Wise*. The Massorah and the Massoretic Text: Hebrew Review (Cincinnati) 1881. H. 2.

10) *H. Grätz*. Eine masoretische Studie. Die Anfänge der Vocalzeichen im Hebräischen: Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1881, p. 348—367 und 395—405.

seinen Erweiterungen. Eine Spur des einstigen diakritischen Punktes ist nach *Graetz* noch das angebliche Dagesch forte in einigen Räsch. Erwähnung verdient noch, dass *Graetz* (p. 366) nach wie vor daran festhält, dass die beiden ben Ascher Karäer gewesen seien. — Eine ebenso minutiöse, wie sorgfältige und dankenswerthe Leistung ist das Büchlein von *Wickes*¹¹⁾ über die Accente der drei poetischen Bücher, in welchem der Verf. mit nicht wenigen verjährten Irrthümern aufräumt. Der Aufsatz von *Ginsburg*¹²⁾ berichtet, dass der (Durlacher) Codex No. 55 zu Karlsruhe vom Jahre 1105 sehr häufig dagessirte Aleph zeige (z. B. Mal. 3, 19—24 nicht weniger, als 11 von 30) und dass die übliche Beschränkung dieser Erscheinung auf vier Fälle (so auch Referent in Gesen. Gramm. §. 14, 1, Anm.) trotz der Masora parva ungerechtfertigt sei. — Die nicht seltene Verwechselung von עַל und עָל erklärt *Graetz*¹³⁾ aus Hörfehlern (?); den zum Theil unrichtig von der Masora aufgezählten neun Fällen fügt *Graetz* noch bei: Ezech. 48, 28. 21. 45, 7. 47, 18. 41, 17. Ps. 108, 5; עָל für עַל stehe Dan. 4, 14. Jes. 47, 7. Obadja 1, 7. Num. 21, 30. Dan. 8, 11. Ezra 10, 14. Wie diese Stellen bedürfen auch die bezüglich der Verwechslung von עַל, עָל und עֲל, עִל und עִל aufgezählten sehr der Sichtung. Die textkritischen Bemerkungen *Hollenberg's*¹⁴⁾ zu Josua und Richter fassen auf der Vergleichung des LXX-Textes, wobei bezüglich des Richterbuchs eine streng wörtliche, bezüglich des Josua eine freiere Uebersetzung constatirt wird.

Von den Arbeiten über die antiken Versionen des Alten Testaments ist mir ein Aufsatz über die Pentateuch-Targume¹⁵⁾ nur dem Titel nach bekannt. Auf die Wichtigkeit der von *de Lagarde* seit Jahren mit ausserordentlichen Opfern vorbereiteten

11) *William Wickes*. טעמי אמת. A Treatise on the Accentuation of the three so-called Poetical Books of the Old Testament, Psalms, Proverbs and Job. With an Appendix containing the Treatise, assigned to R. *Jehuda Ben-Bil'am*, on the same Subject, in the Original Arabic. Oxford 1881. XI, 119 pp. 8. 5 s. — Vergl. *H. Strack* ThLB. 1882, No. 25; *E. Kautzsch* ThLZ. 1882, No. 15; *F. Baethgen* Deutsche LZ. 1882, No. 28; *Kroner* Jüd. LB. 1882, No. 22; Athen. 25. Febr. 1882; *S. R. Driver* Acad. 20. Mai 1882; *S. J. Curtiss* Bibl. Sacra, Jan. 1883.

12) *Ginsburg*. The dageshed Alephs in the Karlsruhe-MS., being an Explanation of a Difficult Massorah: Verhandlungen des internationalen Orientalisten-Congresses zu Berlin, Sept. 1881, p. 136—141.

13) *H. Grätz*. Verwechselung der Partikeln עַל mit עָל, ferner עַל (עֲל) mit עָל und עָל mit עִל: Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1881, p. 218—235.

14) *Joh Hollenberg*. Zur Textkritik des Buches Josua und des Buches der Richter: Ztschr. für die alttestam. Wissensch. 1881, H. 1, p. 97—105.

15) The Targums on the Pentateuch; Church Quarterly Review, Apr. 1881, p. 48—84.

LXX-Ausgabe macht *Wright*¹⁶⁾ aufmerksam; ein anderer englischer Aufsatz¹⁷⁾ bespricht die neueren Uebersetzungen des LXX-Textes. Von Editionen berühmter Codices ist die von *Gotch*¹⁸⁾ auf 26 Seiten in Uncialen mitgetheilte Nachlese von Lesungen des Codex Cottonianus (zur Genesis, nach *Tischendorf* aus dem 5. Jahrh.) zu erwähnen, ferner der Abschluss der grossen römischen Ausgabe des Codex Vaticanus.¹⁹⁾ An dem betr. 6. Bande rügt indess *Nestle* sehr den Mangel an philologischer Akribie, die ganz ungenügende Darstellung der Geschichte der Handschrift und die Menge der Druckfehler in den Zahlen, sowie in der Bezeichnung der verschiedenen Hände und sogar in den citirten Texteslesarten. Somit hätte das Verhängniss, das bisher über den Editionen und Collationen dieser wichtigsten Bibelhandschrift geschwebt hat, auch in dieser höchst kostspieligen Ausgabe ein neues Opfer gefordert. Günstigeres lässt sich über das prachtvolle Facsimile des Codex Alexandrinus²⁰⁾ sagen, von welchem im Berichtsjahr der erste Band des Alten Testaments erschien, nachdem die Edition 1879 mit dem Neuen Testament begonnen worden war. — Bezüglich der Lesart ἡ Βάαλ in den LXX (vergl. auch Röm. 11, 4) weist *Dillmann*²¹⁾ nach, dass damit die Lesung ἡ αἰσχύνη angedeutet werde, durch welche man ὁ Βάαλ umging, ohne doch letzteres Wort aus dem geschriebenen Text zu entfernen. Consequent ist dieses Qeri im Jeremiatext durchgeführt; auch im Volkstargum werde baal fast durchaus vermieden. Die mythologischen Phantasien von einem

16) *W. Wright*. Prof. de Lagarde's Septuagint. Letter: Acad., 5 Nov. 1881, p. 348^c; Athen. 5 Nov. 1881, p. 597^{bc}.

17) Recent Translations of the Septuagint: Church Quarterly Review, Oct. 1881, p. 67—84.

18) *F. W. Gotch*. A Supplement to Tischendorfs „Reliquiae ex incendio ereptae codicis celeberrimi Cottoniani“ contained in his „Monumenta Sacra Inedita. Nova collectio. Tom. II“ together with a Synopsis of the Codex. London 1881. XII, 26 pp. 4. 7 s. 6 d. — Vergl. *E. M. Thompson* Acad. 19. Mai 1881; Athen. 25. Juni 1881.

19) *Bibliorum sacrorum Graecus codex Vaticanus* auspice Leone XIII pontifice maximo cum prolegomenis, commentariis et tabulis *Henrici* canonici *Fabiani* et *Josephi Cozza* abbatis Cryptaeferratae editus. Tomus VI complectens prolegomena commentarios et tabulas. Romae [auch Leipzig, Brockhaus] 1881. XXXVI, 170 pp. fol. et 4 tabulae. Fr. 125. — Vergl. *E. Nestle* LCB. 1882, No. 4 und ThLZ. 1882, No. 6 (woselbst der Gesamttitel; Preis M. 720); Athen., 5. Nov. 1881.

20) Facsimile of the Codex Alexandrinus: Old Testament. Vol. I. Genesis — 2 Chronicles. Published by Order of the Trustees of the British Museum. London 1881. 12, 530 pp. fol. (276 Doppeltafeln). £ 10. — Vergl. Athen., 5. Nov. 1881.

21) *Aug. Dillmann*. Ueber Baal mit dem weiblichen Artikel (ἡ Βάαλ); Monatsber. der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 16. Juni 1881. — Vergl. *R. Kittel* ThLZ. 1882, No. 7.

weiblichen Baal werden damit von selbst hinfällig. — *Corssen*²²⁾ erneuert die Conjectur *Bentley's*, dass Augustin De doctr. christ. II, 15 für Itala . . . nam vielmehr illa . . . quae zu lesen sei. Damit fiel die einzige Stelle, auf welche sich die Annahme einer bestimmten altlateinischen Version Namens Itala stützt, und es bliebe nur die Thatsache mehrfacher Uebersetzungsversuche vor Hieronymus. Die Reconstruction des Italatextes komme demnach (zumal im A. Test.!) auf reine Fiction hinaus. Viele angebliche Italalegenden seien nichts, als der ursprüngliche oder verderbte Hieronymus. Dem Referenten ist die Argumentation *Corssen's* in hohem Grade plausibel erschienen. Ueber die Schicksale des nunmehr trefflich von *U. Robert*²³⁾ edirten Lyoner Pentateuchcodex haben wir bereits 1879 unter No. 37 und 38 ausführlich berichtet. Die Ausgabe bietet p. 1—128 das Facsimile des Textes (Gen. 16, 9 — Deut. 11, 4), dann p. 129 ff. die Transcription mit gegenüberstehendem LXX-Texte. In den Prolegomena zeigt *Robert* den starken Einfluss der LXX (in einer nicht näher zu bestimmenden Recension) auf den Uebersetzer, der wahrscheinlich dem 3. Jahrh. und Nordafrika angehört habe. Anderweitige altlateinische Pentateuchfragmente hat *Ziegler*²⁴⁾ aus 39 Palimpsestblättern eines Münchener Codex edirt, mit ausführlicher Beschreibung der Handschrift und einer Uebersicht über die wichtigsten sprachlichen Erscheinungen, sowie über das Verhältniss des Textes zu sonst bekannten vorhieronymianischen Texten. Der betr. Codex stammt aus Freising und ist zum Theil in sehr schlechtem Zustand; nach *Ziegler* gehört er spätestens dem 6. Jahrh. an. Ob die Fragmente sämmtlich derselben Version entstammen, sei nicht auszumachen; die Abschnitte sind Ex. 9, 15—20, 5 (mit Lücken); 31, 15—33, 7. 36, 13—40, 32. Lev. 3, 17—4, 25. 11, 12—15, 10 (mit Lücken); 18, 18—20, 3. Num. 3, 34—5, 8. 7, 37—73. 11, 10—12, 14. 29, 6—30, 3. 31, 14—Schluss. Deut. 8, 19—10, 12. 22, 7—23, 4. 28, 1—31. 30,

22) *P. Corssen*. Die vermeintliche 'Itala' und die Bibelübersetzung des Hieronymus: Jahrb. für protest. Theol. 1881, III, p. 506—519.

23) *Ulysse Robert*. Pentateuchi e codice Lugdunensi versio Latina antiquissima. Version latine du Pentateuque antérieure à saint Jérôme publiée d'après le manuscrit de Lyon. Avec des facsimilés, des observations paléographiques, philologiques et littéraires sur l'origine et la valeur de ce texte. Paris (Firmin Didot) 1881. CXLIV, 341 pp. 4. Fr. 50. — Vergl. *L. Duchesne* Bulletin critique, 1. Juli 1881; X. Polybiblion, Juli 1881; *A. de Barthélemy* Revue des questions historiques, Juli 1881; *H. d'Arbois de Jubainville* Bibliothèque de l'école des chartes 1881, 2; *A. Huemer* Ztschr. f. österr. Gymnasien 1882, No. 8 u. 9.

24) *Leo Ziegler*. Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuch aus einem Palimpseste der K. Hof- und Staatsbibliothek zu München zum ersten Male veröffentlicht. Mit einer photo-lithogr. Tafel. München 1883. VI, XXX, 88 pp. 4. M. 15. — Vergl. *E. R.* LCB. 1883, No. 8; *Mezger* Deutsche LZ. 17. März 1883.

16—32, 29. — *Baethgen*²⁵⁾ berichtet über einen Bibel-Codex der Hamburger Stadtbibliothek, welcher den Psalter des Hieronymus in einem dem St. Galler Codex (G bei *de Lagarde*) nahe verwandten Texte enthält.

Auf dem Gebiete der Lexikographie haben wir zunächst zwei neue Editionen älterer rabbinischer Werke zu verzeichnen, des ס' הַזֵּהָם (vergl. *Fürst*, bibl. jud. III, 18) und des Ohel moëd²⁶⁾ des Salomon von Orbino. Letzteres Werk (vollendet 1480, gedruckt Venedig 1558, nach *Grünwald* schon Constant. 1526) kann nach *Strack's* Urtheil nur als Sammlung von Rohmaterial dem Forscher einige Dienste leisten. *Schulbaum*²⁷⁾ hat dem 1880 edirten neu-hebräisch-deutschen Wörterbuch ein deutsch-hebräisches beigelegt. Manches Originelle bietet das aus reicher Erfahrung und erfolgreicher Wirksamkeit hervorgegangene Vocabular von *Kapff*²⁸⁾; eine ähnliche Idee verfolgt das Vocabular *Heibert's*²⁹⁾. Dem Gebiete der speciellen Wortforschung gehören an das Programm über die Derivate des Stammes צדק von *Kautzsch*³⁰⁾, welcher an diesem Beispiel zu zeigen versucht, wie nothwendig wir einer systematischen Erforschung des tatsächlichen Sprachgebrauchs in seiner geschichtlichen Entwicklung bedürfen gegenüber den lediglich auf die Etymologie gebauten Theorien; ferner die Erörterungen *de Lagarde's*³¹⁾ über einen etwaigen Zusammenhang des Namens Astarte mit عفار = عثار,

25) *Friedr. Baethgen*. Nachricht von einer unbekannten Handschrift des Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi: Ztschr. f. die alttestam. Wissensch. 1881, H. 1, p. 105—112.

26) *Salomon von Orbino*. Ohel Moëd. Hebräische Sinonima (sic!). Herausgeg. von *Jonas Willheimer*. Enthält auch eine gelehrte Studie über hebräische Sinonima von *Leopold Dukes*, betitelt „Bezire Jehuda“, dann Anmerkungen von *Wolf Heidenheim* und einem (sic!) kurzen Commentar unter dem Titel „Michse Haohel“ vom Herausgeber. Wien 1881. IV, 355 pp. 8. M. 5 [in hebräischer Sprache]. Vergl. *M. Grünwald* Jüd. LB. 1881, No. 14; *Strack* ThLB. 1882, No. 22.

27) *M. Schulbaum*. Neues, vollständiges deutsch-hebr. Wörterbuch mit Berücksichtigung der talmudischen und neu-hebr. Literatur. Lemberg 1881. VI, 468 pp. 8. M. 5.

28) *L. H. Kapff*. Hebräisches Vocabularium in alphabetischer Ordnung mit Zusammenstellung von Synonymen, gleich- und ähnlich lautenden Wörtern und analogen Formen, nach dem Manuscript bearbeitet und herausgeg. von Dr. *L. Ableiter*. Leipzig 1881. VIII, 178 pp. 8. M. 2. — Vergl. *H. Strack* ThLB. 1882, No. 35; *L. Mezger* Neue Jahrb. f. Philol., Bd. 126, 4, p. 219 ff.; *E. N. LCB.* 1882, No. 38.

29) *H. Heibert*. Hebräisches Vocabularium. Leipzig 1881. VI, 46 pp. 8. M. 0,60. — Vergl. *H. Strack* ThLB. 1882, No. 35.

30) *Emil Kautzsch*. Ueber die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauch. Tübingen (Fues) 1881. [Univers.-Programm.] 59 pp. 8. M. 3. — Vergl. *H. Strack* ThLB. 1881, No. 39; *W. Baudissin* ThLZ. 1882, No. 13; *A. Kuenen* Theol. Tijdschr. 1881, p. 492 f.

31) *De Lagarde*. Astarte: Nachr. der Königl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen 1881, No. 15, p. 396—400.

dem oberen von zwei zum Feuermachen verwendeten Hölzern, sowie³²⁾ über עני (= צנוע ein geduckter, während עני ein sich duckender). Auf die Schreibung *Jeve* als Randscholion in einem Pariser Codex von Justins Cohortatio aus dem 11. oder 12. Jahrh. macht *Stade*³³⁾ aufmerksam. *Rothschild*³⁴⁾ vermuthet, mit שער = Gerichtsstätte werde wohl, wie mit „Pforte“, ein besonderes Gebäude, mit שער העיר also wohl ein „Stadtpalast, Stadthaus“ bezeichnet. Ueber *Miller's*³⁵⁾ syrische Morgenröthe weiss ich nichts näheres. *Güdemann*³⁶⁾ versucht den Nachweis, העביר als Terminus technicus des Molochdienstes bedeute eigentlich „auf die Seite (עבר) bringen, d. h. für einen religiösen Zweck absondern, weihen“; in denselben Notizen erklärt er (No. IV) die Unterscheidung der Monate im Pentateuch durch Zahlen für absichtliche Unterdrückung der fremden, weil heidnischen (ägyptischen?) Monatsnamen. Das Thema der hebräischen Monatsnamen behandelt auch ein Artikel von *Weill.*³⁷⁾ *Derenbourg*³⁸⁾ macht aufmerksam, dass der Monatsname Etanim (vergl. 1 Kön. 8, 2) nunmehr auch auf einer phönizischen Inschrift in Cyprien (jetzt im brit. Museum) gefunden sei, wie schon früher bül (1 Kön. 6, 38) auf dem Sarkophag des Eschmunazar, während ziv noch immer nur aus 1 Kön. 6, 37 (woraus auch 6, 1 stammt) zu belegen ist. Sicher irrig ist nun die weitere Folgerung *Derenbourg's*, jene Namen seien specifisch-phönizische und nur in diesem besonderen Fall „bei einem durch phönizische Arbeiter ausgeführten Bau“ von den Phöniziern entlehnt worden. In Wahrheit sind es offenbar die altkanaanitischen Monatsnamen, die bei den Hebräern frühestens seit dem 7. Jahrh. durch die assyrisch-babylonischen Namen verdrängt wurden. — Nachzutragen ist noch, dass dieselbe phönizische Inschrift, welche den Namen Etanim enthält, auch Kelabim deutlich = קְלָבִים braucht, wozu Deut. 23, 19 zu vergleichen ist. Unter No. I desselben Aufsatzes (p. 123 f.) vergleicht *Derenbourg* den auf einer Stele des Asurbanipal (nicht Asarhaddon, wie *D.* schreibt) gefundenen Namen des Ammonitenkönigs 'Amminadab mit Kemoschnadab und folgert daraus, dass 'Ammi eigentlich die Localgottheit Ammons sei und le Dieu caché aux yeux

32) *P. de Lagarde*. Das hebräische עני: Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1881, St. 15: p. 404—406.

33) *Bernh. Stade*. *Jeve* ἁδωνάσι: Ztschr. für die alttest. Wissensch. 1881, p. 346.

34) *Rothschild*. שער: Jüd. LB. 1881, No. 28.

35) *Miller*. Syrische Worte in der Bibel: העביר die Morgenröthe. Wiener jüd. Monatsschrift 1881, No. 8.

36) *M. Güdemann*. Notizen: Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1881, p. 268—276.

37) *Moïse Weill*. Les noms des mois Hébreux: L'Univers israélite. Paris 1881, No. 9.

38) *J. Derenbourg*. I. Sur le nom d'Amminadab. II. Le mois de Etanim: Revue des études Juives 1881, p. 123—127.

des mortels bedeute, indem er zugleich an 'Ammihud und 'Ammiel neben Jonadab und Joel erinnert. — Von den Aufsätzen *Goodwins*³⁹⁾ und *Smith's*⁴⁰⁾ mögen wenigstens die Titel genannt sein. Ein Aufsatz von *Robbins*⁴¹⁾ gehört hierher wegen der miteingeflochtenen Untersuchung des Begriffes von צוּלֵם. Auch die „exegetischen Notizen“ *Grünwald's*⁴²⁾ betreffen eigentlich Worterklärungen; מצֵר sei der Teig, der nicht getrieben hat, weil er des Sauerteigs entbehrt; die כוֹנִים Jer. 7, 18 seien „Formen, Gestalten“ zur Darstellung des sexuellen Götzendienstes in den Naturreligionen der Heiden. Denselben Grund habe das Verbot der Weinspende (sc. im Dienste des unzüchtigen Bacuscultus) Jer. 7, 18. *Hutcheson*⁴³⁾ bemüht sich, die Berechtigung des Apostels Paulus zu der Gal. 3, 16 geübten Exegese nachzuweisen.

Auf dem Gebiete der hebräischen Grammatik haben wir zuerst die Rathschläge *Rieder's*⁴⁴⁾ betreffend systematisches Vocabellernen und dergl. zu verzeichnen; er ertheilt sie von einem Standpunkt, der nächst *Ewald* in *Seffer* und *Mezger* die höchste wissenschaftliche Instanz erblickt. Das Lehrgebäude von *König*⁴⁵⁾ bietet in seiner ersten Hälfte einen Theil der Formenlehre in eingehender Darstellung auf Grund minutiöser und selbständiger Vorarbeiten. Dabei verfolgt *König* vor allem den Zweck, die genuine Tradition der jüdischen Originalgrammatiker reichlich zu Worte kommen zu lassen und so zugleich die wissenschaftliche Discussion über die grammatischen Streitfragen aufs neue in Fluss zu bringen. Trotz mancher formellen Mängel hat sich das Buch in Kurzem neben *Olshausen* und *Stade* einen ehrenvollen Platz erobert und kann für tiefer gehende Studien so wenig, wie die genannten, entbehrt werden. Von der Neubearbeitung des *Gesenius*⁴⁶⁾ durch *Kautzsch*

39) *D. R. Goodwin*. On the Use of לָב and ἀπόλα in the Old and New Testaments: Journal of the Society for Biblical Literature and Exegesis, Juni—Dec. 1881, p. 67—72.

40) *H. P. Smith*. The Root שָׁקַט in the Old Testament: Presbyterian Review, Juli 1881, p. 588—592.

41) *R. D. C. Robbins*. Does the New Testament warrant the Hope of a Probation beyond the Grave: Bibl. Sacra XXXVIII, 466 f.

42) *Rothschild*. Exegetische Notizen: Jüd. LB. 1881, No. 15 u. 16, p. 60 ff.

43) *Robert Hutcheson*. The Syntax of שָׁלַח: Bibliotheca Sacra, Apr. 1881, p. 317—322.

44) *A. Rieder*. Zum Unterricht in der Hebräischen Sprache: Neue Jahrb. für Philologie und Paedagogik. 1881, 2, p. 94—98.

45) *F. E. Koenig*. Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache mit steter Beziehung auf Qimchi und die anderen Autoritäten. 1. Hälfte: Lehre von der Schrift, der Aussprache, dem Pronomen und dem Verbum. Leipzig 1881. X, 710 pp. 8. M. 16. — Vergl. *H. LCB.* 1882, No. 6; *W. Nowack* Deutsche LZ. 1882, No. 11; *H. Strack* ThLB. 1882, No. 20; Athen. 21. Jan. 1882; *S. R. Driver* Acad. 20. Mai 1882.

46) *Wilhelm Gesenius'* hebräische Grammatik. Nach *E. Rödiger* völlig umgearbeitet und herausgeg. von *E. Kautzsch*. 23. vielfach verbesserte u.

(zuerst 1878) ist im Berichtjahre eine neue Auflage nöthig geworden; im Anschluss an diese 23. Auflage wurde von *Kautzsch*⁴⁷⁾ zugleich ein Uebungsbuch ausgearbeitet, welches rasche Einübung des Sprachstoffs in einem gewissen Umfang anstrebt, um so eine solide Basis für die systematische Erörterung der Laut- und Formenlehre zu gewinnen. Von anderweitigen Elementarbüchern ist die Grammatik von *Stier*⁴⁸⁾ nicht ohne Rücksichtnahme auf den jetzigen Stand der Wissenschaft verfasst; die Anleitung *Vosen's*⁴⁹⁾ (vergl. Bericht f. 1878, No. 20) wurde neu bearbeitet von *Kaulen*. Von *Klein*⁵⁰⁾, *Chabot*⁵¹⁾, *Felsenthal*⁵²⁾ und *Ballin*⁵³⁾ kenne ich nur die Titel; letzteres Buch wird in der RC. als ein praktisches gerühmt, wenn man von den vielen Druckfehlern absehe. Die Belehrungen, welche *Brome*⁵⁴⁾ über den Ursprung des hebräischen Alphabets spendet, werden von *Friederici* als „wild and ignorant lucubrations“ bezeichnet; dasselbe Zeugniß kann Referent dem Aufsatz von *Clarke*⁵⁵⁾ ausstellen, nach welchem die phönizischen Zahlen auf eine turanische Sprache von der „khita class“ zurückgehen müssen, woraus sich auch der Zahlenwerth der Buchstaben erkläre. — Für die ursprünglich durchgängige Aspirirung des *ד* beruft sich

verm. Aufl. Mit einer Schreibtafel von *J. Euting*. Leipzig 1881. XII, 388 pp. 8. M. 4. — Vergl. *Pick* (nordamerikan.) Vierteljahrsschrift für wissensch. u. prakt. Theol., Jan. 1882; *J. Barth* Deutsche LZ. 1882, No. 16; *H. Strack* ThLB. 1882, No. 33; Ztschr. f. d. österr. Gymnasien, Sept. 1882.

47) *E. Kautzsch*. Uebungsbuch zu *Gesenius-Kautzsch'* hebr. Grammatik. Herausgeg. von . . . Leipzig 1881. VII, 160 pp. 8. M. 2,25. — Vergl. *Pick* (nordamerik.) Vierteljahrsschr. für wissensch. u. prakt. Theol., Jan. 1882, *J. Barth* Deutsche LZ. 1882, No. 16; *H. Strack* ThLB. 1882, No. 33; Ztschr. f. d. österreich. Gymnasien, Sept. 1882; *Nestle* LCB. 1883, No. 2.

48) *G. Stier*. Kurzgefasste hebräische Grammatik für Gymnasien. Leipzig 1881. X, 122 pp. 8. M. 1,80. — Vergl. *H. L. Strack* ThLB. 1882, No. 33; *E. Nestle* LCB. 1882, No. 37.

49) *C. H. Vosen*. Kurze Anleitung zum Erlernen der hebräischen Sprache für Gymnasien und für das Privatstudium. Neu bearbeitet und herausgeg. von Dr. *Fr. Kaulen*. Vierzehnte Auflage. Freiburg im Br. 1881. III, 128 pp. 8. M. 1,30.

50) *L. Klein*. Hebräische Sprach- u. Lesebibel mit Bildern. Pilsen 1881. 44 pp. 8. M. 0,50.

51) *Alphonse Chabot*. Grammaire hébraïque élémentaire. 2^e ed. rev. et corr. Freiburg 1881. IV, 114 pp. 8. M. 1,60. — Vergl. *C. J. Polybibl.* XXXII, 491.

52) *B. Felsenthal*. Lema'an yilmedu. Second Hebrew for Jewish Schools and Private Instruction. Chicago 1881. 113 pp. 8. 1 s. 6 d.

53) *Ada S. Ballin* and *F. L. Ballin*. A Hebrew Grammar with Exercises, selected from the Bible. London 1881. XVI, 509 pp. 16. 7 s. 6 d. — Vergl. *J. Darmesteter* RC. 1881, No. 48.

54) *J. H. Brome*. Astral Origin of the Emblems and Hebrew Alphabet. London 1881.

55) *Hyde Clarke*. Phoenician, Hebrew and Canaanitic Alphabet and Numerals. Letter: Athen. 1. Oct. 1881, p. 433^{a-c}.

*Graetz*⁵⁶⁾ auf *Hieronymus* zu Dan. 11, 45, welcher פִּדְדָן mit p als Ausnahme von der sonst üblichen Aussprache des ם (wie griechisches phi) hervorhebe. Die Unterscheidung des aspirirten und nichtaspirirten ם stammt nach *Graetz* erst aus dem 7. oder 8. Jahrh. n. Chr. (Wie steht es dann mit dem überschüssigen ם am Ende von Ps. 25 und 34?) — Die eingehende Arbeit *Wijnkoops*⁵⁷⁾ sucht das sehr häufige Unterbleiben der Zurückwerfung des Tons aus euphonischen und syntaktischen Gründen zu erklären; von dem Aufsatz *Toy's*⁵⁸⁾ über das sogenannte paragogische un kenne ich nur den Titel. *Driver's*⁵⁹⁾ rühmlichst bekannte Darstellung des Gebrauchs der hebräischen Tempora (1. Aufl. Oxford 1874) liegt in zweiter, vielfach verbesserter Auflage vor, überdies vermehrt durch ein Kapitel über die Apposition, über den Casus pendens (d. h. den sogen. absolut vorausgesetzten Nominativ), den Gebrauch des Infinitiv mit ה, und die Arten der Wortstellung. Im Anschluss hieran mag auch ein Artikel *Bertin's*⁶⁰⁾ Erwähnung finden. *Bickell*⁶¹⁾ unternimmt eine Rechtfertigung seines metrischen Systems in Gestalt einer präzisen Zusammenstellung der von ihm gewonnenen Resultate. Referent muss bedauern, dass ihm auch nach Anhörung dieser neuen Botschaft der Glaube nicht hat kommen wollen, dass er vielmehr von den 1879 zu No. 25 und 26 und 1880 zu No. 51 gemachten Bemerkungen nichts zurücknehmen kann. Von der Réponse *Günzburg's*⁶²⁾ kenne ich nur den Titel.

Die Literatur der sogenannten Einleitungswissenschaft erfreut sich im Berichtjahre einer namhaften Bereicherung vor allem durch das monumentale Werk von *Reuss*⁶³⁾, die Frucht von

56) *H. Graetz*. Die ursprüngliche Aussprache des ם-Lautes im Hebr.: Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1881, p. 511—514.

57) *Jos. Wijnkoop*. Dav. f. darche hannesigah sive leges de accentus Hebraicae linguae ascensione. Lugduni Batavorum 1881. 115 pp. 8. M. 3. — Vergl. *H. Strack* LCB. 1881, No. 30; *F. Baethgen* Deutsche LZ. 1882, No. 3; Jüd. LB. 1882, No. 14—15, *A. Kuenen* Theol. Tijdschr. 1881, p. 483 ff.; *D. Günzburg* RC. 1881, No. 26, p. 501—510.

58) *C. H. Toy*. The Hebrew Verbtermination un: Transactions of the American Philolog. Assoc., Bd. XI.

59) *S. R. Driver*. A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some other Syntactical Questions. Second Edition, revised and enlarged. Oxford (Clarendon Press) 1881. XVI, 320 pp. 8. 7 s. 6 d. — Vergl. Jüd. LB. 1881, No. 20, 21; *F. Baethgen* Deutsche LZ. 1881, No. 34; *H. Strack* ThLB. 1882, No. 22; *W. E. Addis* Dublin Review, Jan. 1882.

60) *G. Bertin*. Suggestions on the Formation of the Semitic Tenses: Journal of the R. Asiat. Society XIV, 1, p. 105 ff.

61) *G. Bickell*. Die hebräische Metrik. II: ZDMG. 35, H. 2 u. 3, p. 415—422.

62) *David de Günzburg*. Monsieur Bickell et la metrique hébraïque. Réponse. Paris 1881. 23 pp. 8.

63) *Eduard Reuss*. Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments Entworfen von . . . Braunschweig 1881. XV, 743 pp. 8. M. 14 —

mehr denn 50jährigen Studien und anderseits ein Repositorium von wissenschaftlichen Resultaten, mit denen *Reuss* den heutigen Kritikern schon vor langen Jahren in aller Stille zuvorgekommen war. Uebrigens enthält das Werk weit mehr, als der Titel zu versprechen scheint: die politische, die Cultur- und Literaturgeschichte der Israeliten von Anfang bis zur zweiten Zerstörung Jerusalems wird in künstlerischer Verflechtung und überaus fesselnder Darstellung erzählt. Der literarische Apparat ist sammt dem kritischen Detail in die Anmerkungen verwiesen, wird aber auch hier mit einer Präcision vorgeführt, resp. mit so feinem und überlegenem Humor kritisirt, dass der Leser von dem Gefühl der bleiernen Schwere, welches ihn sonst im Angesichte eines so massenhaften Apparates leicht überkommt, ganz verschont bleibt. Auf die einzelnen Aufstellungen des Verfassers, die den Leser je nach seinem Standpunkt bald unerwartet conservativ, bald unerwartet radikal bedünken mögen, können wir hier natürlich nicht eingehen; nur die Bemerkung möchte Referent noch beifügen, dass ihm selbst durch diese Meisterleistung das Bedenken nicht benommen worden ist, ob die rein literaturgeschichtliche Behandlung der alttestamentlichen Bücher bei dem gegenwärtigen Stande der Kritik bereits durchführbar sei, oder richtiger, ob nicht die Vorthelle dieser Behandlung wenigstens im Unterricht mit sehr bedenklichen Nachtheilen (man denke z. B. nur an die Zersprengung der pentateuchkritischen Fragen!) erkaufte werden müssen. Dem Werke von *Reuss* gegenüber kann die Fortsetzung der Einleitung von *Kaulen*⁶⁴⁾ als ein Carpzovius redivivus bezeichnet werden, und zwar ebensowohl hinsichtlich der aufgewendeten Gelehrsamkeit, wie hinsichtlich der Zähigkeit, mit welcher an der synagogalen Tradition — für das Buch Esther so gut, wie für den gesamten Pentateuch — festgehalten wird. Höchstens versteht sich der Verfasser noch zu solchen Concessionen, wie die, dass schwerlich jemals werde entschieden werden, ob in den Pentateuch Glossen von späterer Hand eingedrungen seien, oder auch, dass das von Josua verfasste Josuabuch schon bald nach seinem Tode von anderer Hand erweitert wurde. Dagegen bereitet die Authenticität des Koheleth diesem glücklichen Kritiker schliesslich

Vergl. Neue Evang. KZ. 1882, No. 14; *A. L. M. Bow.* d. d. Gl., Juni 1882; *Wellhausen* Deutsche LZ. 1882, No. 25; ThLB. 1882, No. 28; *Guthe* ThLZ 1882, No. 25; *A. Hilgenfeld* Ztschr. f. wissensch. Theol. XXVI, 2; *Wünsche* Jüd. LB. 1883, No. 8. — *Kuenen* Theol. Tijdschr., Nov. 1881, p. 659 ff., und Nov. 1882; *C. A. Briggs* Presbyter. Review, Apr. 1882; *P. H. Wicksteed* Modern Review, Jan. 1883, p. 1—23; *H. Vuilleumier* Rev. de théol. et de philos., Mai 1882; *M. Vernes* RC. 1883, No. 4.

64) *Franz Kaulen*. Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg. Zweite Hälfte, erste Abtheilung. Besondere Einleitung in das Alte Testament. Freiburg im Br. 1881. 228 pp. 8. (p. 153—370 des Gesamtwerks). M. 3. — Vergl. *Baudissin* ThLZ. 1882, No. 14; *E. Nestle* LC. 1882, No. 39.

keine Schwierigkeit. — Unter den mehr populär gehaltenen Werken hat die Bibelkunde von *Kübel*⁶⁵⁾ ihre weite Verbreitung durch das Nöthigwerden einer 3. Auflage documentirt; das Buch bezweckt vor allem eine Orientirung über den Inhalt der biblisch-theologisch hervorragenden Abschnitte, unter Beifügung wohlerwogener Winke für die praktische Auslegung; die eigentlich kritischen Fragen werden mehr nur beiläufig und dann mit einer durch den Zweck des Buches gerechtfertigten Zurückhaltung herangezogen. Der Grundriss von *Lange*⁶⁶⁾ geht gleichfalls vor allem auf Einführung in den Inhalt der biblischen Bücher aus; dabei fehlt es jedoch nicht an kritischen Expectorationen, bei denen der Mangel an Bekanntschaft mit den eigentlichen Problemen durch seltsame Orakel ersetzt wird. Die Einleitung *Weber's*⁶⁷⁾ vertritt den traditionalistischen, der Abriss *Zittel's*⁶⁸⁾ den kritischen Standpunkt; über das Buch von *Fuchs*⁶⁹⁾ weiss ich nichts Näheres. — Von ausländischen Arbeiten ist an dieser Stelle vor allem das Buch von *Robertson Smith*⁷⁰⁾ zu nennen, entstanden aus Vorlesungen, die er während der Suspension von seinem Lehramt (vergl. Bericht für 1878, No. 52 und für 1880, nach No. 36) zu Glasgow und Edinburgh gehalten hat. Dieselben behandeln die Nothwendigkeit der biblischen Kritik, die Verdienste der Reformatoren um den Wortsinn, die Wandelungen, denen der alttestamentliche Text vor seiner endgültigen Fixirung unterworfen war, die Entstehung des Bibelkanons, das Psalmenbuch und

65) *Robert Kübel*. Bibelkunde. Erklärung der wichtigsten Abschnitte der heil. Schrift und Einleitung in die biblischen Bücher. Erster Theil. Das Alte Testament. Dritte verm. Auflage. Stuttgart 1881. 386 pp. 8. M. 3,60. — Vergl. Neue Ev. KZ. 1882, No. 17; Bew. d. Gl., März 1882, p. 173 f. und Juli 1882, p. 418 f.

66) *J. P. Lange*. Grundriss der Bibelkunde. Heidelberg 1881. XII, 298 pp. 8. M. 6. — Vergl. *Holtzmann* ThLZ. 1881, No. 22; *L. Schulze* Beweis des Gl., Dec. 1881; Neue Ev. KZ. 1882, No. 17; Bew. d. Gl., März 1882, p. 174.

67) *F. W. Weber*. Kurzgefasste Einleitung in die heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments. Zugleich ein Hilfsmittel für cursorische Schriftlektüre. Für höhere Schulen und gebildete Schriftleser bearbeitet. Sechste Auflage, herausgeg. von Lic. theol. *Füller*. Nördlingen 1881. VII, 344 pp. 8. M. 3,60. — Vergl. ThLZ. 1881, No. 19, Sp. 460.

68) *Emil Zittel*. Die Entstehung der Bibel. 4. Aufl. Karlsruhe 1882. VI, 180 pp. 8. M. 1,50.

69) *F. W. Fuchs*. Evangelische Bibelkunde für Schule und Haus. Berlin 1881. XII, 236 pp. 8. M. 3,20.

70) *W. Robertson Smith*. The Old Testament in the Jewish Church. Twelve Lectures on Biblical criticism. Edinburgh 1881. XII, 446 pp. 7 s. 6 d. — Vergl. *Wellhausen* ThLZ. 1881, No. 11; *Strack* ThLB. 1882, No. 41; *T. K. Cheyne* Acad. 7. Mai 1881; Athen. 21. Mai 1881; *Toy* The Nation, 16. Juni 1881; *W. H. Green* Presbyter. Review, Oct. 1881; *J. P. Taylor* Biblioth. Sacra, Apr. 1882, p. 291—344; The Nation (New-York), 9. Nov. 1882; *A. Kuenen* Theol. Tijdschr. 1881, p. 485 ff.; *G. Wildeboer* Studiën VII, 4, p. 400—415; Revue de théol. et de philos., März 1881, p. 152—163.

(in 5 Vorlesungen) den Pentateuch. Der ganze Tenor der überaus klaren und fesselnden Darstellung nöthigt dem Leser die Frage auf: wie muss es um eine evangelische Kirche beschaffen sein, die einen solchen Lehrer nicht zu ertragen vermochte! Die Antwort auf diese Frage giebt uns die gegen *R. Smith* gerichtete Replik von *Watts*⁷¹⁾, von welcher nach wenigen Wochen eine zweite und noch 1882 eine dritte Auflage nöthig wurde. Der pfäffische Eifer, welcher z. B. in Betreff des Buches *Kohleth* nur die Wahl lässt, ob man es für ein Werk Salomo's oder für eine Lüge erklären wolle, wird nur überboten durch die Ignoranz, welche den Mesastein mit Keilschrift beschrieben sein lässt. Das sind die Gegner, denen ein *Smith* weichen musste! Ueber die *introductio Ubaldi*'s⁷²⁾ giebt der Titel hinlängliche Auskunft; vergl. übrigens den Bericht für 1877, No. 38 und 1879, No. 31. Die in 4. Auflage in Turin erschienene anonyme *Introductio*⁷³⁾ wurde zuerst 1842 in Belgien edirt; die ersten 6 Capitel sind entlehnt aus einem Buche des Franziskaners *Heinrich von Bukentop* († 1706), die beiden letzten aus der biblischen Archäologie von *F. Ackermann* (1826, eigentlich 3. Aufl. der Archäologie von *Jahn*). Uebrigens kennt der glückliche Verfasser *Sekel* aus der Zeit Salomo's und setzt auf der beigegebenen Karte Damaskus in Cölesyrien an. Einzelne kritische Fragen behandelt *Vernes*⁷⁴⁾ von einem ziemlich radicalen kritischen Standpunkt (Ursprung und Zusammensetzung des Pentateuch nach den neuesten Untersuchungen, die Quellen der Genesis, die biblische Urgeschichte, den Schöpfungsbericht, die biblische Chronologie, den hebräischen Prophetismus, das Buch Joel u. a. m.); Näheres darüber berichtet die unten citirte Recension v. *Baudissin*'s. Die Bibelgeschichte des Grossrabbiners *Wogue*⁷⁵⁾ bietet in der Hauptsache eine Rechtfertigung der im Traktat *Baba bathra* 14^b f. niedergelegten Tra-

71) *Robert Watts*. The Newer Criticism and the Analogy of the Faith: A Reply to Lectures by *W. Robertson Smith* on the Old Testament in the Jewish Church. Edinburgh 1881. XI, 320 pp. 8. 5 s. — Vergl. *Strack* ThLB. 1882, No. 41; *ibid.* 1882, No. 48 über die 3. Aufl. von 1882 [XXIV, 326 pp. 8].

72) *U. Ubaldi*. *Introductio in sacram scripturam ad usum scholarum collegii de propaganda fide*. Vol. III. Romae 1881. 8. L. 22,50. — Vergl. *Dublin Review* 15. Apr. 1882.

73) *Introductio ad libros sacros Veteris et Novi Testamenti usui eorum, qui a disciplinis philosophicis ad Scripturae Sacrae et Theologiae studia gradum facere parant*. Editio quarta. Turin 1881. 248 pp. 12. — Vergl. *C. J. Polybibl.* XXXI, 481 ff.

74) *Maurice Vernes*. *Mélanges de critique religieuse*. Paris 1881. XV, 348 pp. 8. — Vergl. *Baudissin* ThLZ. 1882, No. 18.

75) *L. Wogue*. *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*. Paris 1881. VI, 389 pp. 8. Fr. 12. — Vergl. *E. Kautzsch* ThLZ. 1881, No. 26; Athen. 3. Sept. 1881; *L. Duchesne* Bulletin critique, 1. März 1882; *A. Neubauer* RC. 1881, No. 38; *Moïse Schwab* Rev. int. I, 111 f.; *Revue des études juives* 1881, p. 316 f.

dition, die sich im Jahre 1881 um so ergötzlicher liest, als sie trotz dem Talmud sogar die letzten 8 Verse des Pentateuch noch nach dem Dictat Gottes von Mose niedergeschrieben sein lässt, so dann eine Uebersicht über die von den Rabbinen geübte Exegese. Wenn die christliche Bibelwissenschaft für diesen Historiker „bis auf unsere Tage“ so gut, wie nicht vorhanden ist, so wird sie sich mit dem Schicksal Carpzov's trösten müssen, den er zum Ahnherrn der deutschen Rationalisten macht, oder mit demjenigen *Olshausen's*, der auch in dem Appendix über die christlichen Hebraisten keiner Erwähnung gewürdigt wird. Von den deutschen Einleitungsschriften kennt *Wogue* die zweite Auflage von *Eichhorn*, den Namen von *Michaelis* und *Jahn's* Introductio von 1814, sonst absolut nichts. So schreibt ein Grossrabbiner von Frankreich 1881 die Geschichte der biblischen Exegese jusqu'à nos jours. Anhangsweise nennen wir hier noch die Aufsätze von *Zimmer*⁷⁶⁾ (der sich übrigens vorwiegend auf das neue Testament bezieht), von *Elliot*⁷⁷⁾ (nach Friederici, No. 876), *Vuilleumier*⁷⁸⁾, der auf Grund sorgfältiger Ermittlungen ein ansprechendes Lebensbild *Heinrich Oth's* zeichnet (al. *Otho* oder *Ottho*, geb. zu Bern 1651, veröffentlichte 1672 zu Oxford die *Historia doctorum misnicorum*, wirkte 1673—1682 als Professor der Philosophie zu Lausanne, da der Lehrstuhl des Hebräischen an einen Mediciner vergeben war, und zog sich endlich enttäuscht auf eine Pfarre zurück, wo er 16. Juli 1719 starb; für eine zweite Auflage seines überaus verbreiteten *Lexicon rabbinico-philologicum* hatte er keinen Verleger finden können), endlich von *Marti*⁷⁹⁾, der in wohlthuender Weise für die Möglichkeit eines Ausgleichs zwischen den Interessen der Wissenschaft und der praktischen Verwerthung des Alten Testamentes eintritt.

Von den encyklopädischen Hilfsmitteln, die — sei es ausschliesslich oder neben anderen Zwecken — der Bibelforschung dienen, ist die Protestantische Realencyklopädie⁸⁰⁾ um zwei Bände gewachsen (Bd. 8: Kirchentag—Lücke; Bd. 9: Lüge—Mieczislaw). In unseren Bereich gehören aus Band 8 die Artikel von *Leyrer*

76) *F. Zimmer*. Ueber Aufgabe und Methode einer Geschichte der Schriftauslegung: Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1881, 1, p. 18—28.

77) *C. J. Elliot*. Hebrew Learning among the Fathers: *Smith and Wace*, Dictionary of Christ. Biogr. 1881.

78) *H. Vuilleumier*. Un Hebraisant Suisse du XVII^e Siècle, J.-Henri Oth, professeur à Lausanne: Revue de théologie et de philos., Jan. 1881 (auch separat als Extrait erschienen). 28 pp. 8.

79) *Karl Marti*. Das Alte Testament in Kritik und Kirche: Volksblatt für die reform. Kirche der Schweiz 1881, No. 36—39.

80) Real-Encyklopädie für protestant. Theologie und Kirche. Unter Mitwirkung vieler protestantischer Theologen und Gelehrten in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage herausgeg. von D. *J. J. Herzog*, D. *G. L. Plitt* und Lic. *A. Hauck*. 8. u. 9. Band. Leipzig 1881. 798 u. 804 pp. 8. à M. 10. — Vergl. zu Bd. 9 ThLB. 1882, No. 7.

(Kleider und Geschmeide der Hebräer; Krankheiten der Israeliten in Palästina, Leviratsehe, Los bei den Hebräern); *Zöckler* (Knobel); *Volck* (Bücher der Könige); *von Orelli* (Königthum in Israel; Levi, Leviten, Levitenstädte; Lot); *Rüetschi* (Kreti und Pleti, Krieg und Kriegsheer bei den Hebräern, Kusch, Leibes- und Lebensstrafen bei den Hebräern, heil. Leuchter, Libanon); *Fritzsche* (lateinische Bibelübersetzungen, 40 pp.); *Pressel* (Laubhüttenfest); in Band 9: *Baudissin* (Male, Malzeichen bei den Hebräern; Merodach und Merodach Baladan); *Volck* (Maleachi, Micha); *Rüetschi* (Manasse, Menahem, Mesech, Mesopotamien); *Leyrer* (Maasse und Gewichte bei den Hebräern; ehernes Meer); *Strack* (Massora, Midrasch); *F. W. Schultz* (Melchisedek, Metalle in der Bibel); *Orelli* (Messias). — Aus der 15. Lieferung von *Riehm's*⁸¹⁾ Handwörterbuch heben wir hervor die Artikel von *Mühlau* (Samaria), *Kautzsch* (Samaritaner), *Baur* (Samuel, Saul), *Schrader* (Sanherib, Sargon), *Delitzsch* (Satan, Schaubrote und Schaubrottisch, Schuldopfer), *Riehm* (Schafe, Schiffe, Schifffahrt, Schild, Schilf und Rohr, Schlangen), *Schlottmann* (Schrift und Schriftzeichen), *Schürer* (Schriftgelehrte), *Kamphausen* (Schuhe). Das Handwörterbuch *Nagler's*⁸²⁾ kenne ich nur dem Titel nach. Aus dem 12. und 13. Band der *Encyclopaedia Britannica*⁸³⁾ heben wir hervor die ausgezeichneten Artikel Hosea (Bd. 12, p. 295—298) und Joel (Bd. 13, p. 704—706) von *W. Robertson Smith*, Isaiah von *T. K. Cheyne* (Bd. 13, p. 377—384) und Israel von *Wellhausen* (Bd. 13, p. 396—432). Der letztgenannte Artikel enthält gleichsam in nuce den leider noch immer ausstehenden 2. Band von *Wellhausen's* „Geschichte Israels“; zugleich widerlegt er glänzend das absurde Gerede, als habe *Wellhausen* selbst davon abstehen müssen, auf Grund der kritischen Prämissen des 1. Bandes eine Darstellung der Geschichte Israel's zu geben. Zu beklagen ist nur, dass diese höchst instructive Arbeit nicht durch einen Separatabdruck (am liebsten des deutschen Manuscripts) einem grösseren Leserkreis zugänglich gemacht ist. Die *Newyorker Cyclopaedia*⁸⁴⁾ ist mit Bd. X

81) Handwörterbuch des Biblischen Alterthums für gebildete Bibelleser. Herausgeg. von *Ed. C. Aug. Riehm*. Mit vielen Illustrationen, Plänen und Karten. 15. Lieferung. Mit zahlreichen Holzschnitten im Text. Bielefeld und Leipzig 1881. [p. 1345—1440. Salzmeer—Schuldopfer.] M. 1,60.

82) *Franz L. Nagler*. Allgemeines Handwörterbuch der heiligen Schrift. Eine kurzgef. Beschreibung und Erklärung der in der Bibel genannten Städte, Länder, Völker, Personen, Namen, Lehren, Symbole etc. nebst einem Verzeichniss [745] bedeutender Männer der christl. Kirche vom 1. Jahrh. bis zur Gegenwart. Cincinnati 1881 (?) 512 pp. 8. Doll. 2,50. — Vergl. die nordamerik. Vierteljahrsschr. f. wissensch. u. prakt. Theol., Okt. 1881, p. 322.

83) *Encyclopaedia Britannica*. A Dictionary of Arts, Sciences and General Literature. Ninth Edition. Vol. XII (Hiring—Indus). Vol. XIII (Infant—Kant). Edinburgh 1881. 848 und 854 pp. 4.

84) *Cyclopaedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature* by *M'Clintock and Strong*. Vol. X: Su—Z. New York 1881. 1120 pp. 8. — Vergl. *Pick* (nordamerikan.) Vierteljahrsschr. für wiss. u. prakt. Theologie, Oct. 1881.

zum Abschluss gediehen — ein Werk, zu welchem man der protestantischen Wissenschaft Nordamerika's nur Glück wünschen kann. Aus dem Schlussband nennen wir die Artikel „Syrische Bibelübersetzung, Talmud, Targum, Theodotion“ von Rev. *Pick*, dem wir seit Jahren auch über dieses Unternehmen zuverlässige Notizen verdanken (vergl. Bericht für 1877, No. 55; 1879, No. 47; 1880, No. 59). — Die Encyklopädie *Lichtenberger's*⁸⁵⁾ wurde im Berichtjahre bis zum 11. Bande fortgeführt; als Mitarbeiter finden wir in Bd. 10 u. 11 u. a. *M. Vernes* (Pentateuch, Bücher Samuel), *E. Stapfer* (Pharisäer, Sadducäer), *Berger* (Phönizien), *Bruston* (Prophetismus).

An die Encyklopädien schliessen wir die Bibelwerke an. *Vilmar's*⁸⁶⁾ Collegium biblicum bietet eine cursorische Erklärung des Schrifttexts von bekanntem Standpunkt, mit allerlei möglichen und unmöglichen Nutzenwendungen und Excursen, die einen anders gerichteten Leser bald durch ihre Originalität frappiren, bald wieder recht läppisch anmuthen. Von dem sogen. Sprecher-Commentar⁸⁷⁾ (s. den genaueren Titel und die Erklärung desselben im Bericht für 1877, No. 48) erschien der 6. Bd. in neuer Auflage, von *Gray's*⁸⁸⁾ biblischem Museum (s. 1880, No. 70) der 9. Band; nur die Titel kenne ich von den Bibelwerken *Benson's*⁸⁹⁾ und *Whedon's*⁹⁰⁾. Die Jüdische Familienbibel⁹¹⁾ wird nach *Zöckler's* Bericht von *Friedländer* unter der Autorität *Adler's* herausgegeben; dem hebräischen Grundtext ist die neue englische Version zur Seite gestellt. Weiter sind hier noch zu nennen *Geikie*⁹²⁾, *Dächsel*⁹³⁾ (s. 1880, No. 66)

85) *F. Lichtenberger*. Encyclopédie des sciences religieuses. Tome X und XI. Paris 1881. 1882 Bd. XII u. XIII.

86) *Aug. Fr. Chr. Vilmar*. Collegium biblicum. Praktische Erklärung der heil. Schrift Alten und Neuen Testaments. Aus dem handschriftl. Nachlass der akadem. Vorlesungen. Herausgeg. von *Chr. Müller*. Des Alten Testam. I. Theil. (Einleitung. Der Pentateuch oder die 5 Bücher Mose.) Gütersloh 1881. VI, 378 pp. 8. M. 6. — Vergl. *K. P.* Beweis des Gl., Jan. 1882.

87) The Holy Bible etc. (Speakers Commentary). Edit. by *F. C. Cook*. Old Test. Vol. 6. Ezekiel, Daniel and the Minor Prophets. New ed. London 1881. 744 pp. 8. 25 s.

88) *James Couper Gray*. The Biblical Museum. Vol. IX. Containing the Books of Jeremiah, Lamentations and Ezekiel. London 1881. 384 pp. 8. 5 s.

89) *J. Benson*. The Holy Bible, containing the Old and New Testament. 9th edit. Vol. 1. 2. 4. 5. London 1881. 8.

90) *Whedon*. Commentary on the Old Testament. Vol. 6: Job by *J. K. Burr*. Proverbs by *W. W. Hunter*. Ecclesiastes and Salomons Song by *A. B. Hyde*. New York 1881. 557 pp. 8.

91) The Jewish Family Bible, containing the Pentateuch, Prophets and Hagiographa Part. I. London 1881 (?).

92) *C. Geikie*. Hours with the Bible: or the Scriptures in the Light of Modern Discovery and Knowledge. Vol. I. From Creation to the Patriarchs. Vol. II. From Moses to Judges, with Illustrations. Vol. III ? London 1881. Vol. I: XV, 500; Vol. II: (?) 520; Vol. III: XVI, 496 pp. 8. à 6 s.

93) *A. Dächsel*. Bibelvaerk. De fem Moseboger. H. 6. 7. Bergen 1881.

und *Vigouroux*⁹⁴⁾ (s. 1880, No. 68). Von der 1878 begonnenen illustrierten Bible annotée⁹⁵⁾ (vergl. Bericht für 1878, No. 35) ist nunmehr der erste Band abgeschlossen. Unseren früheren Bericht ergänzen wir dahin, dass die Redaction dieses Werkes durch ein besonderes Comité besorgt wird; der Standpunkt ist ein populärwissenschaftlicher, die Ergebnisse der modernen Assyriologie u. s. w. werden eingehend berücksichtigt, die kritischen Fragen jedoch mit grosser Zurückhaltung behandelt, wie sich denn z. B. bei Jes. 40—66 die Gründe für und wider angeblich die Waage halten sollen. Nur die Titel wissen wir zu nennen von dem französischen Bibelwerk des Abbé *Arnaud*⁹⁶⁾ und dem Pentateuchwerk von *Fürst*⁹⁷⁾.

Damit sind wir bei dem Punkte angelangt, der noch heute weit- aus das grösste Interesse absorbiert, bei der Pentateuchkritik. An erster Stelle gedenken wir hier der drei Aufsätze, in welchen ein berufener Mitforscher, *Kayser*⁹⁸⁾, aus dem bisherigen Verlauf des Streits das Facit zieht. Ausgehend von einer Besprechung des Pentateuchs in *Reuss'* französischem Bibelwerk zeigt *Kayser*, dass die *Reuss-Graf'sche* Hypothese weder durch die Angriffe von Seiten der Cultusgeschichte (*Curtiss*, vergl. zu 1877, No. 59 und 1878, No. 48), noch der Literärgeschichte (*Marti*, s. zu 1880, No. 77), noch der Sprachgeschichte (*Ryssel*, s. zu 1878, No. 50) erschüttert worden sei. Im 2. Aufsatz stellt *Kayser* die bisher gewonnenen Resultate, resp. die durch die wissenschaftliche Discussion herbeigeführten Modificationen der früheren Ansichten klar und bündig zusammen. Ueber einige dieser Resultate mag allerdings mit Fug

94) *F. Vigouroux*. Manuel biblique, ou Cours d'Écriture sainte. Ancien Testament. 2. éd. T. I. Introduction générale. Pentateuque. T. II. Livres historiques, sapient., prophétiques. Besançon 1881. 572 und 688 pp. 8.

95) La Bible annotée par une société de théologiens et de pasteurs. Ancien Testament. Les Prophètes. I. Esaïe, Jérémie, Lamentations. Paris, Neuchâtel, Genève [1881]. V, 524 pp. 8. M. 10.

96) La sainte Bible. Traduction française, commentaires au bas de la page, en tête de chaque livre, préfaces et arguments à la fin du volume, notes, dissertations, éclaircissements, tableaux chronologiques par l'abbé *A. Arnaud*. Tome I. Le Pentateuque, Josué, les Juges, Les Rois I et II. Tome II. Les rois III et IV. Les Paralipomènes, Esdras, Néhémie, Tobie, Judith, Esther, Job, Psaumes, Proverbes, l'Ecclésiaste. Avignon et Paris 1881. XXXI, 710 und 796 pp. 8.

97) *J. Fürst*. Pentateuch. Illustrierte Volksausgabe der 5 Bücher Mosis in dem masoret. Text, neuer deutscher Uebersetzung und mit erläuternden Bemerkungen ethnographischen, geschichtlichen und archaeologischen Inhalts. [In 15 Heften.] 1.—6. Heft. Prag 1881. 192 pp. 8. à 50 Pf.

98) *Kayser*. Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage mit besonderer Rücksicht auf *Ed. Reuss* „La Bible, Ancien Test., 3^e Partie, L'histoire sainte et la Loi“. 2 Tomes. Paris 1879. I: Jahrb. f. protest. Theol. 1881, 2, p. 326—365. II. ibid. H. 3, p. 520—564. III. ibid. H. 4, p. 630—665.

noch weiter zu streiten sein, wie z. B. über die Entlehnungen aus E von Seiten des Jahvisten oder über die Herstammung nicht nur E's, sondern auch I's aus dem nördlichen Reiche oder auch über die Entstehung des PC. erst in Jerusalem — anderes scheint uns dafür um so fester zu stehen, wie die Gesammtredaction des Pentateuch nach Ezra und spätere Einschaltungen auch in den PC. (so dass sich also die Vorlesung Neh. 8 nicht einmal auf den ganzen Priestercodex, geschweige den ganzen Pentateuch erstreckte). Erwähnung verdient noch, dass *Kayser* Deut. 5—11 und 28, 1—46 als ursprüngliche Bestandtheile des Buches festhält (nicht aber 17, 14—20 und 11, 26—31) und das vielfach interpolirte Buch Lev. 17—26 im Exil, aber vor Ezech. 40—48 geschrieben sein lässt. Der dritte Aufsatz enthält eine Auseinandersetzung mit *Delitzsch's* pentateuch-kritischen Studien (s. 1880, No. 75) und mit *Dillmann's* Commentar zu Exodus und Leviticus (s. 1880, No. 108). Instructiv ist hier besonders die Tabelle, welche die Parallelen zwischen Lev. 17—26, dem Bundesbuch und dem Deuteronomium aufzeigt. — Unter den Gegnern *Wellhausen's* hat besonders *Bredenkamp*⁹⁹⁾ den lebhaften Beifall aller derjenigen gefunden, denen die Qualität der Behauptungen gleichgültig ist, wenn nur behauptet wird, was sie gern hören möchten. Denn nur vollständige Urtheilslosigkeit kann solche Sätze eingeben, wie sie der Recensent *Bredenkamp's* im ThLB. zum Besten giebt: „*J. Wellhausen* ist der *D. F. Strauss* der alttestamentlichen Kritik; in beiden weht dasselbe πνευμα πλανησεως mit seinem alles versengenden Gifthauch, beide Werke sind die Produkte des vollständigen theologischen und religiösen Bankerotts eines ναυαγησας περι την πιστιν.“ Mit solchen gewissenlosen Schmähungen eines Mannes, von dessen persönlichem Charakter er offenbar gar keine Ahnung hat, mag jener Recensent die Ohren seines Lesepublikums kitzeln; er ändert damit nichts an der Thatsache, dass die von ihm so freudig begrüßte Polemik *Bredenkamp's* gänzlich verunglückt ist. Er bespricht die allgemeinen Voraussetzungen und Grundbegriffe der prophetischen Literatur, dann den Kultus in derselben, speciell den Ort und das Personal des Kultus. Und das Resultat? Das Gesetz hat im Allgemeinen die Priorität vor der prophetischen Literatur, nur war es während langer Perioden latent — also das bekannte klägliche Auskunftsmittel! Freilich so latent, dass sogar der Priester Jeremia nichts davon gewusst hat. Aber da weiss *Bredenkamp* zu helfen. Jer. 7, 22 ist על דְּבַר־יְיָ (!!) zu lesen. Wer verdreht nun die Texte

99) *C. J. Bredenkamp*. Gesetz und Propheten. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik. Erlangen 1881. III, 203 pp. 8. M. 3. — Vgl. *O. Zöckler* Beweis des Gl., Dec. 1881; ThLB. 1882, No. 9; *B. Stade* ThLZ. 1882, No. 11; Neue ev. KZ. 1882, No. 13; *W. Nowack* Deutsche LZ. 1882, No. 33; Acad. 18. März 1882; *W. H. Green* Presbyterian Review, Jan. 1883; *A. Kuenen* Theol. Tijdschr., Nov. 1882.

und „construirt“ die Geschichte? Uebrigens ist nach *Bredenkamp* sowohl die elohistische, wie die deuteronomische Gesetzgebung „authentisch“; dabei seien aber vielleicht noch zahlreiche Quellen anzunehmen, als man meist glaubt; die sogen. Grundschrift trage wahrscheinlich ihren Namen mit Unrecht und sei der Abfassung nach die jüngste! So wären wir also schliesslich ganz einig. — Der Kritik *Kittel's*¹⁰⁰⁾ ist nachzurühmen, dass sie sich mit der Arbeit des Gegners und mit dem jetzigen Stand des Problems vertraut zeigt und nicht minder, dass sie den Ton wissenschaftlicher Discussion einhält. Das Resultat wird p. 293 des dritten Artikels, den wir hier gleich mit berücksichtigen, so formulirt: es folgten auf einander PC¹ (alte Schicht des Priestercodex), Deuter., PC², Ezech. Dass der PC Abschnitte enthalten kann, die auf eine vorderdeuteronomische Grundlage zurückgehen, dürfte von manchem Anhänger der *Reuss-Graf'schen* Hypothese ohne Bedenken concedirt werden; dagegen ist die Ansetzung des PC² zwischen Deut. und Ezech. eine Abschlagszahlung an die Kritik, mit der sie sich nicht begnügen kann. Wie weit es *Kittel* gelungen ist, im I. Artikel (in Betreff der Einheit des Cultus und der Opfer) einiges von den Aufstellungen Wellhausens abzuhandeln, lassen wir auf sich beruhen; wenn dagegen nach Art. II Ezech. 44 nur von einer Dislocirung, nicht Degradirung der Leviten die Rede sein soll (es stehe nirgends, dass sie nicht mehr Priester sein sollen, kurz, Ezech. 44 lasse „ebensogut“ eine andere Fassung zu) — so war dieses Resultat nur mit einer recht gezwungenen Argumentation zu erreichen, die der exegetisch wohlgeschulte Verfasser offenbar mit Unbehagen vollzogen hat. Ganz denselben Eindruck hat Referent von dem III. Art. gehabt, nach welchem das Deuter. den Unterschied von Priestern und Leviten gekannt, aber möglichst auf friedlichem Wege ausgeglichen haben soll. Dabei wird dem Deuter. die ganz unbegreifliche Taktik aufgebürdet, es habe den Unterschied zwar festhalten, anderseits aber möglichst verwischen und theilweise bis zur Unkenntlichkeit verhüllen wollen. Aller dieser Subtilitäten bedarf man nicht, sobald man schlicht und einfach den Thatbestand gelten lässt: das Deuteron. kennt, wie Jerem. und noch Jes. II., nur eine Art von Cultuspersonal; erst Ezech. 44, 15 werden mit aller nur denkbaren Deutlichkeit aus der Gesammtheit der „Levitenpriester“ die bene Šadoq als nunmehr alleinberechtigte Priester herausgenommen. Und wenn die andern, die bisher auch Priester waren, nur noch niedere Dienste verrichten dürfen, so sind sie damit eben degradirt. — Mit dem Problem der Pentateuchkritik im Allgemeinen beschäftigen sich noch *Steb-*

¹⁰⁰⁾ *Rud. Kittel*. Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage. Versuch einer Kritik von *Wellhausen's* Geschichte Israels. Erster Artikel: Theol. Studien aus Württemb. 1881. H. 1, p. 29—62. Zweiter Artikel: ibid. H. 2, p. 147—169. Dritter Artikel: ibid. 1882. p. 278—314.

*bins*¹⁰¹⁾ und *Van Goens*¹⁰²⁾, beide mit specieller Rücksicht auf *A. Kuenen*. *Halévy*¹⁰³⁾ greift besonders die Behauptung an, dass Neh. 8—10 von der Proclamation eines neuen Gesetzes die Rede sei; übrigens weiss *Halévy*, dass Ezra gar nicht der Mann dazu war, eine solche angebliche Neuerung in Scene zu setzen. Die 1878 von *Ryssel* begonnene Untersuchung über den sprachlichen Charakter des Priestercodex wurde wieder aufgenommen von *Giesebrecht*¹⁰⁴⁾. Derselbe führt den Wortschatz des PC alphabetisch vor und giebt dann in sechs anderen Columnen (1. Periode; 700—600; Exilisch; Hexateuch-Redactor; Nachexilisch; Aramäisch) Notizen, wie oft sich jedes Wort in den verschiedenen Sprachperioden belegen lasse. Dass über die Abgrenzung dieser Perioden, über die Columnen „Hexateuch-redactor“ und „Aramäisch“, sowie über die Beweiskraft der Statistik im einzelnen Fall gestritten werden kann, versteht sich von selbst. Halten wir uns aber an das, was nicht bestritten werden kann, so bleibt mindestens der strikte Beweis, dass von einer Priorität des PC vor IE keine Rede mehr sein kann, und weiter die Thatsache, dass sich der Sprachgebrauch des PC eben doch am meisten mit Ezechiel berührt. Von den Excursen zu dieser Tabelle ist besonders die eingehende Untersuchung über die allmähliche Verdrängung der Form *אֱלֹהִים* durch *אֱלֹהִי* zu erwähnen. Die Broschüre von *Molchow*¹⁰⁵⁾ bringt nach *Spinoza's tractatus theol.-politicus*, *Nöldeke's* alttestamentlicher Literatur in Aufsätzen und der 3. Auflage von *Bleek's* Einleitung die landläufigsten Argumente gegen die Authenticität des Pentateuchs. Specielle Fragen der Pentateuchkritik behandeln *A. Kuenen*¹⁰⁶⁾, der sich über Exod. 19 f. besonders mit *Dillmann*, dann *Colenso* etc. auseinandersetzt, und *E. Meyer*¹⁰⁷⁾. Der letztere analysirt die in Num. 20 bis Richt. 2, 5 enthaltenen Bestandtheile von J und E

101) *Rufus P. Stebbins*. A Study of the Pentateuch for Popular Reading: Inquiry into the Age of the so-called „Books of Moses, with an Introductory Examination of Recent Dutch Theories as represented by Dr. Kuenen's „Religion of Israel“. Boston 1881. 223 pp. 12. Doll. 2,25. — Vgl. *P. H. W. Modern Review*, Oct. 1882.

102) *F. C. J. Van Goens*. La méthode de la critique d'après *A. Kuenen*: *Revue de théologie et de philosophie*, März 1881, p. 164—207.

103) *J. Halévy*. Esdras et le code sacerdotal: *Revue de l'histoire des religions*, Tom. IV, p. 22—45. — Vergl. *Kuenen* Hibbert Lectures, Note IX, p. 323 ff.

104) *F. Giesebrecht*. Zur Hexateuchkritik. Der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten: *Ztschr. für die alttestamentl. Wiss.* Jahrg. I. 1881, p. 177—276.

105) *E. Molchow*. Ist der Pentateuch von Moses verfasst? Zürich (Verlags-Magazin) 1881. 40 pp. 8. M. 0,80. — Vergl. *ThLB.* 1881, No. 26.

106) *A. Kuenen*. Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Jozua. VII. Israëls bij den Sinaï (Ex. 19 f.): *Theol. Tijdschr.*, März 1881, p. 164—223.

107) *Eduard Meyer*. Kritik der Berichte über die Eroberung Palaestinas (Num. 20, 14 — Jud. 2, 5). Mit einem Nachwort von *Bernh. Stade*: *Ztschr. für die alttestam. Wissensch.* 1881, H. 1, p. 117—150.

und deducirt daraus, dass es eine Tradition über die Geschichte der Eroberung nicht gebe, so wenig wie eine historische Person Josua. Die Angaben über Sichon etc. bezögen sich eigentlich auf viel spätere Kämpfe (sc. die Nordisraels mit Moab), höchstens könne noch der Uebergang über den Jordan bei Jericho und die Eroberung dieser Stadt an erster Stelle als historische Reminiscenz gelten (doch wird auch diese Concession von *Stade* in einem Nachwort cassirt; die betreffenden Sagen bezögen sich vielmehr auf die Festsetzung josephidischer Clans im Südosten des Landes). Den eigentlichen Anfang der beglaubigten Geschichte Israels erblickt *Meyer* in den Jehovistischen Stücken Jud. I (1b. 2—4. 6. 7a. 9. 20. 11—17. 19. 21—33). Referent kann sich der ganzen Argumentation gegenüber nach wie vor des Eindrucks nicht erwehren, dass hier der kritische Scharfsinn etwas ins Kraut geschossen ist. — *Horst*¹⁰⁸⁾ sucht die Möglichkeit zu erweisen, dass Lev. 17—26 (wozu auch 11, 1—23. 41—47 gehöre) von Ezechiel und zwar in den früheren Jahren desselben redigirt sei; nachmals sei dann das Corpus von später Hand mit dem PC ausgeglichen worden. — Zu Gen. 8, 7 ff. erinnert *Egli*¹⁰⁹⁾, dass auch sonst von Raben die Rede ist und folgert zu Ex. 1, 16 aus dem alttürkischen öreke „Gebärstuhl“ (aber auch Spindel oder Spinnrocken), dass das fragliche Geräth weit älter sei, als man glaubt.

Von den einzelnen Büchern des Alten Testaments erfuhr die Genesis eine populäre Commentirung durch *Wangemann*¹¹⁰⁾ im Anschluss an die bekannten apologetischen Muster; von dem Commentar *Chambrun de Rosemont's*¹¹¹⁾, der nur in 100 nummerirten Exemplaren abgezogen ist, weiss ich nichts zu sagen. — Das unerschöpfliche Thema „Schöpfungsbericht und sein Verhältniss zu den Naturwissenschaften“ hat wiederum eine zehnfache Behandlung gefunden. In klarer, aber auch durch die religiöse Wärme ansprechender Darstellung zeigt *Riehm*¹¹²⁾, dass der müssige Streit zwischen

108) *L. Horst*. Leviticus XVII—XXVI und Hezekiel. Ein Beitrag zur Pentateuchkritik. Colmar 1881. 96 pp. 8. M. 3. — Vergl. *Baudissin* ThLZ. 1882, No. 9; *E. Nestle* LCB. 1882, No. 33; *Wellhausen* Deutsche LZ. 1882, No. 41; ThLB. 1882, No. 46; *Kuenen* Theol. Tijdschr., Nov. 1882; *J. Weill* Revue des études juives, Juli—Sept. 1882, p. 149 ff.

109) *C. Egli*. Pentateuchisches. I. Zu Noa's Raben. Gen. 8, 7 ff. II. Zu Exod. 1, 16: Ztschr. f. wissensch. Theol. XXIV, 2. p. 205—210.

110) *Wangemann*. Das 1. Buch Mosis oder die Genesis nach Wortlaut und geschichtlichem Zusammenhang erklärt für bibelforschende Christen. Berlin 1881. 388 pp. 8. M. 1,80.

111) *A. de Chambrun de Rosemont*. Essai d'un commentaire scientifique de la Genèse. Lyon 1881. 208 pp. 8. (Nicht im Buchhandel.)

112) *Ed. C. Aug. Riehm*. Der biblische Schöpfungsbericht. Vortrag gehalten in Frankf. a. M. am 7. April und in Darmstadt am 8. April 1881. Halle 1881. 30 pp. 8. M. 0,75. — Vergl. *Kamphausen* ThLZ. 1881, No. 20; ThLB. 1881, No. 43; *C. Siegfried* Prot. KZ. 1881, No. 45; *L. Gautier* Rev. de théol. et de philos., Juli 1882.

den vermeintlichen Vertretern der Offenbarung und denen der Geologie nur so zu schlichten ist, dass man als Offenbarungsgedanken nur in Anspruch nimmt, was ausserhalb der naturwissenschaftlichen Discussion steht. Denselben Zweck verfolgt, ausgehend von einer Besprechung des bekannten Werkes von *Zöckler* (s. Bericht für 1878, No. 141, und 1879, No. 149) der Aufsatz von *Siegfried*¹¹³⁾, von ihm selbst als ein „Versuch bezeichnet, durch Absteckung der richtigen Grenzen zwischen Bibel und Naturwissenschaften dergleichen Auseinandersetzungen für die Zukunft möglichst zu beseitigen.“ Für diesmal haben wir jedoch noch mancherlei apologetische Sprünge zu registriren. *Löhr*¹¹⁴⁾ giebt zwar die buchstäbliche Geschichtlichkeit der Kosmogonie und Urgeschichte auf, verhilft aber dem apologetischen Interesse angeblich durch eine symbolisch-ideale (vulgo: allegorische) Deutung zu seinem Recht. *Seisenberger*¹¹⁵⁾ trägt in einem Programm der Freisinger Studienanstalt an der Hand der Vulgata, jedoch auch mit Rücksichtnahme auf den masoretischen Text und die Versionen, die übliche Apologetik vor, dass die Tage Perioden seien u. s. w. Wunderbare Dinge lehrt uns *Glaubrecht*¹¹⁶⁾ im zweiten Bande des 1878 (s. daselbst No. 142) begonnenen Werkes, von dem Mond als dem Sitz des Satans vor dem Sündenfall und künftig wieder während des 1000jährigen Reichs, von der 500jährigen Dauer der Schöpfungstage und der Entstehung der Sintfluth durch die Zertrümmerung von Planeten u. a. m. Einen durchaus besonnenen Standpunkt nimmt dagegen die Darstellung *Schaefer's*¹¹⁷⁾ ein (zuerst 1878—80 in Aufsätzen im „Katholik“ veröffentlicht); der Verf. bekämpft eifrig die apologetischen Uebergriffe in das profanwissenschaftliche Gebiet und will den Schöpfungsbericht nach dem Massstab der prophetischen Ausdrucksweise be-

113) *C. Siegfried*. Theologie und Naturwissenschaft; ein Rückblick auf die Geschichte ihrer Beziehungen: Jahrb. f. protest. Theol. 1881, p. 1—59.

114) *F. Löhr*. Die Geschichte der heiligen Schrift vom Anfang der Dinge. Für Gebildete erläutert. Berlin 1881. 164 pp. 8. M. 2,25. — Vgl. *O. Zöckler* Beweis des Gl., Okt. 1881; *K. Strack* in ThLZ. 1882, No. 2.

115) *M. Seisenberger*. Der biblische Schöpfungsbericht (Gen. 1, 1—2, 3) ausgelegt. Freising 1881. IV, 96 pp. 8. M. 2,50. — Vergl. *B. Schaefer* Lit. Hdw. 1882, No. 28.

116) *C. Glaubrecht*. Bibel und Naturwissenschaft in vollständiger Harmonie nachgewiesen auf Grund einer neuen empirischen Naturphilosophie. 2. Bd.: Nachweis der Uebereinstimmung auf Grund der im 1. Bde. aufgestellten empir. Naturphilosophie. Leipzig 1881. VII, 309 pp. 8. M. 6. (compl. 16 M.) — Zu Bd. II vergl. *Zöckler* Bew. des Gl., Jan. 1881; Neue Ev. KZ. 1881, No. 2.

117) *Bernhard Schaefer*. Bibel und Wissenschaft. Zehn Abhandlungen über das Verhältniss der heiligen Schrift zu den Wissenschaften. Mit kirchlicher Guntheissung. Münster 1881. VIII, 284 pp. 8. M. 3,60. — Vergl. *Schanz* Liter. Rundschau 1881, No. 22 und Theol. Quartalschr. 1882, 2, p. 323ff.; *Gt.* Histor.-polit. Bl. 89, 5, p. 347—368; *L. W.* Beweis des Gl., Juni 1882; *Thönes* ThLZ. 1882, No. 20.

urtheilt wissen. — Von den Arbeiten *van Rhijns*¹¹⁸⁾, *Brunton*¹¹⁹⁾ und *Grimes*¹²⁰⁾ nennen wir wenigstens die Titel. Die Abhandlung des katholischen Bischofs *W. Clifford*¹²¹⁾ hat durch ihre Auffassung von Gen. I als einem uralten, ungefähr aus Moses Zeit herrührenden Hymnus heftigen Widerspruch erregt. Nach dem Beweis des Gl. (s. u.), dem wir diese Notiz verdanken, hat *Clifford* im Dublin Review vom October 1881 seine Skepsis in Betreff der Authenticität zurückgenommen. Im Anschluss hieran verzeichnen wir noch die neue Herausgabe (nach *Siegfried* l. l. p. 2 Umarbeitung) von *G. Smith's*¹²²⁾ chaldäischer Genesis, deren erste Auflage 1875 erschien, durch *Sayce*. Das gelehrte Werk von *Friedr. Delitzsch*¹²³⁾ über die Lage des Paradieses wird sich ohne Zweifel mehr durch seine sonstigen geographischen und ethnographischen Untersuchungen dauernde Beachtung sichern, als durch die darin vorgetragene Paradies-Hypothese selbst; nach dem Verfasser, der hierin *H. Rawlinson* folgt, ist Eden identisch mit der Landschaft Kardunias, d. i. Garten oder Park des Gottes Dunias; der Pischon ist identisch mit dem Pallakopaskanal des Euphrat, der Gichon mit dem Kanal Gulgandê (assyrisch araktu). Alle aufgewandte Gelehrsamkeit kann freilich das Bedenken nicht beseitigen, dass Ströme, die mit dem Euphrat und Tigris in gleichem Range stehen (und das ist doch die Meinung der Erzählung) keine Kanäle sind, auch nicht das Bedenken, dass von den Hebräern selbst sicherlich keinem diese Deutung je in den Sinn gekommen ist. Ein ausführliches Referat über

118) *C. H. van Rhijn*. De beteekenis van het Bijbelsch scheppingsverhaal: Studiën VII, 3, p. 228—248.

119) *T. L. Brunton*. The Bible and Science. New York 1881. 415 pp. 12. doll. 2,50. [Auch London 1881. 426 pp. 8. 10 s. 6 d.]

120) *J. S. Grimes*. Problems of Creation. Chicago 1881. IV, 58, 207 pp. 12. doll. 1,25.

121) *William Clifford*. Les jours de la semaine et les oeuvres de la création: Dublin Review. April 1881. — Vergl. *L. Duchesne* Bulletin critique, 1. Aug. 1881; *Z. Bew. d. Gl.*, Apr. 1882.

122) *George Smith*. The Chaldean Account of Genesis containing the Description of the Creation, the Deluge, the Tower of Babel etc. Now ed. by *A. H. Sayce*. London 1881. XIV, 337 pp. 8. 18 s.

123) *Friedrich Delitzsch*. Wo lag das Paradies? Eine biblisch-assyriologische Studie. Mit zahlreichen assyriologischen Beiträgen zur biblischen Länder- und Völkerkunde und einer Karte Babylonien. Leipzig 1881. XI, 346 pp. 8. M. 20. — Vergl. Neue Evang. KZ. 1881, No. 50; *Rohling* der Katholik, Jan. 1882, p. 57—78; *Zschokke* Lit. Rundschau 1882, No. 4; *v. Baudissin* ThLZ. 1882, No. 7; *H. L. Strack* ThLB. 1882, No. 12; *Nöldeke* ZDMG. 1882, I, p. 173—184; *J. Oppert* GGA. 1882, No. 26—27, p. 801—831; *O. Zöckler* Ev. KZ. 1882, No. 26; *A. H. Sayce* Acad. 5. Nov. 1881; *C. H. Wright* Nineteenth Century, Oct. 1882, p. 556—571; *J. P. Valetton* Studiën VII, 4, p. 363—388; *C. P. Tiele* Theol. Tijdschr., März 1882, p. 247—269; *Halévy* RC. 1881, No. 50 und 51.

das Werk von *Delitzsch* giebt *Hommel*¹²⁴⁾, zum Schluss mit berechtigter Polemik gegen die von *Friedr. Delitzsch* beliebte Herabsetzung des sogen. Jehovisten bis ins Exil. Der anonyme Aufsatz¹²⁵⁾ im „Israelit“ ist mir nicht bekannt; ebensowenig *Lenormant's*¹²⁶⁾ Studie über Ararat und Eden. Der „keilinschriftliche Sintfluthbericht“ *Haupt's*¹²⁷⁾ verdient auch an dieser Stelle Erwähnung, nachdem unterdess *Schrader* eine anderweitige Bearbeitung dieses Themas von demselben Gelehrten als Excurs in die zweite Auflage von „die Keilinschriften und das Alte Testament“ (1883) aufgenommen hat. Ueber *Roderich's*¹²⁸⁾ Völkertafel nach Josephus, Fürst's Lexikon, Dunker u. s. w. vergl. den Bericht für 1880, No. 103. Die Schrift von *Wieseler*¹²⁹⁾ über die alten Germanen behandelt auch Gen. 10, 2 ff.; die Väter des Germanenvolkes sind nach ihm Magog, d. h. die Scythen, und Gomer, d. i. Gimmerier (Kimmerier, Kimbern). *Hötl*¹³⁰⁾ zeigt in einer Geschichte der Auslegung von Gen. 27, 19 in der alten und mittelalterlichen Kirche, dass man nur ganz allmählich und zögernd eine Lüge Jakobs zugestanden habe. Durch Vereinigung der Typik oder Allegorese mit der Casuistik oder historischen und moralisirenden Auslegung gelangt *Hötl* zu dem Trost, dass die kleine und bis zu einem gewissen Grade entschuldbare Täuschung, in der er die Züge der Pietät und der Schonung nicht verkennen könne (!), jedenfalls die Leitung Isaaks auf dem Wege des göttlichen Willens bezweckte. *Löwy*¹³¹⁾ behauptet zu Gen. 36, 24, die יִמְיָם seien doch Maulesel; Moses wählte (!)

124) *F. Hommel*. Die Lage des Gartens Eden nach den neuesten keilinschriftlichen Forschungen: AAZ. wissensch. Beil. No. 229—231.

125) Nochmals ein Wort über die Lage des Gartens Eden: der Israelit Mainzer jüd. Wochenschrift) Jahrg. 23, No. 5. (Fortsetzung von Aufsätzen in 1880, Nr. 42—44.)

126) *F. Lenormant*. Ararat and Eden. A Biblical Study. I: Contemporary Review, Sept. 1881, p. 453—478.

127) *Paul Haupt*. Der keilinschriftliche Sintfluthbericht. Eine Episode des babyl. Nimrodepos. Mit dem authogr. Keilschrifttext des babylon. Sintfluthfragments. (Habitations-Vorlesung zu Göttingen am 18. Dec. 1880.) Leipzig, Hinrichs, 1881. VI, 30 pp. 8. M. 2. — Vergl. *C. H. H. Wright* Nineteenth Century, Febr. 1882, p. 232—241.

128) *Friedr. Wilh. Roderich*. Die Völkertafel des Moses. II. Theil. Prüm 1881. 22 pp. 4. (Programm des Progymnasiums.)

129) *K. Wieseler*. Untersuchungen zur Geschichte und Religion der alten Germanen in Asien und Europa. Mit religionsgeschichtlichen Parallelen. Leipzig 1881.

130) *Petrus Hötl*. Jakob und Esau. Typik und Casuistik. Eine historisch-dogmatische Untersuchung. München 1881. VI, 64 pp. 8. M. 1.80. — Vergl. *A. Harnack* ThLZ. 1882, No. 5; ThLB. 1882, No. 5; *Bardenheuer* Ztschr. f. kathol. Theol. VI, 2; Liter. Handweiser 1882, No. 2; *Linsenmann* Theol. Quartalschr. 65, 1, p. 122—136.

131) *Jos. Löwy*. Zur Erklärung des Wortes יִמְיָם Gen. 36, 24: Jüd. LB. 1881, No. 35, p. 139.

das dunkle Wort, weil er sein Volk mit jenem widrigen Mischungsprodukt nicht vertraut machen wollte. Ein anderer Gelehrter¹³²⁾ des jüdischen Literaturblatts lässt die Söhne Jakobs darum streiten, wer der Erbe der Tradition werden solle. Den Segen Jakobs behandelt *Doorninck*¹³³⁾.

Zum Buche Exodus übergehend gedenken wir zuerst der 2. Auflage von *Ebers*¹³⁴⁾ „durch Gosen zum Sinai“ und der Vorlesungen von *Gibson*¹³⁵⁾ über die vier letzten Bücher des Pentateuch. Den Durchgang durch das rothe Meer behandelt *Vigouroux*¹³⁶⁾; nach ihm stand Moses in Tanis vor dem Pharao; Ramesses lag zwischen Tell-el-kebir und dem Timsachsee, der Durchzug Israels ging durch die Bitterseen. Nur Schade, dass den alten Hebräern diese Erkenntniss durch den geographisch ganz zweifellosen Namen jām sūph gänzlich verschlossen war. Auf die Arbeit *Vigouroux* bezieht sich in der Hauptsache der Aufsatz von *M.*¹³⁷⁾. Zu Ex. 17, 16 behauptet *Weissmann*¹³⁸⁾, es sei doch כס zu lesen, nur sei dieses nicht ein Stuhl, sondern der Altar, und יי sei nicht die Hand, sondern eine Art Feldzeichen oder Panier in Form einer Hand. Dieses Panier also legte Mose auf den Altar nieder und der masoretische Text ist sonach gerettet. *Philipps*¹³⁹⁾ bricht aufs neue eine Lanze für die Richtigkeit der Eintheilung des Dekalogs im lutherischen Katechismus. Das 9. und 10. Gebot unterscheide sich nach den Verbis, nicht nach den Objecten des Begehrens. Zwar steht Ex. 20 beidemal רחמך, aber Ex. 20 muss nach Deut. 5 erklärt werden, wo רחמך steht; somit meint das 10. Gebot das im Begehrenden selbst entstehende Verlangen, die Erblust, als Sünde, während רחמך das von aussen her geweckte Verlangen bezeichnet. Wieder einer der Fälle, wo man fragen muss: sollte und kann je ein alter Hebräer an eine so subtile Auslegung gedacht haben. *Holtz-*

132) Der Streit der Söhne Jakobs: Jüd. LB. 1881, No. 44—46.

133) *A. van Doorninck*. De Zegen van Jakob. 27 pp. 4. (o. O. u. J.)

134) *G. Ebers*. Durch Gosen zum Sinai. Aus dem Wanderbuche und der Bibliothek. 2. verb. Aufl. Mit e. Ansicht des Serbal u. des St. Katharinen-Klosters vom Sinai, 3 Karten und mehreren Holzschnitten. Leipzig, Engelrn. 1881. XVI, 626 pp. 8. M. 10. — Vergl. *L. L.* Bew. d. Gl., Apr. 1882; *Furrer* Deutsche LZ. 1882, No. 46; *Fr. Delitzsch* LCB. 1. Apr. 1882.

135) *J. M. Gibson*. The Mosaic Era: a Series of Lectures on Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy London 1881. 370 pp. 8. 7 s. 6 d. — Vergl. *S. J. Wilson* Presbyterian Review, Juli 1882.

136) *F. Vigouroux*. La Bible et l'Égyptologie. Le passage de la mer rouge par les Hébreux: Revue des questions historiques, Jan. 1881, p. 5—61.

137) *M.* Der Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer: Ztschr. f. kathol. Theologie, V, 2, p. 373—374.

138) *A. S. Weissmann*. כס oder כס (Exod. 17, 16: Jüd. LB. 1881, No. 28.

139) *F. A. F. Philippi*. Zur Eintheilung des Dekalogs: Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1881, H. 9 u. 10, p. 449—468.

*heuer*¹⁴⁰⁾ findet im tiefsten Grunde Einklang zwischen Hebr. 9, 18 ff. und Ex. 24, 6 ff.; das *βιβλίον* des Hebräerbriefs gehe auf die *דברי* im Exodus. *Rothschild*¹⁴¹⁾ belehrt uns, der Tanz um das goldene Kalb sei ganz gegenstandslos, da *זָגַל* Ex. 32 vielmehr etwas rundes, sc. den Phallus bezeichne; nach 32, 18 komme der Tanz vielmehr auf einen von den Aegyptern angenommenen obscönen Cultus des Osirisphallus hinaus. Darauf gehe auch die Anklage Ex. 20, 7 und 23, 3 ff. Dagegen erinnert freilich *Appel*¹⁴²⁾ weise an Ps. 106, 19, worauf *Rothschild* (s. No. 142) wiederum 1 Kön. 15, 13 als Beleg für den Phallusdienst ins Feld führt. Trotzdem gedenken wir vorläufig noch bei der Tradition zu bleiben, welche alle Zeit ein Kalb für ein Kalb erklärt hat. Den Aufsatz *Mead's*¹⁴³⁾ über Ex. 33, 7 ff. kenne ich nicht. In Betreff des englischen Kanzelcommentars¹⁴⁴⁾ (einer Homiliensammlung) vergleiche 1880, No. 116. *Valeton*¹⁴⁵⁾ vollendete die 1879 (s. dort No. 64 und 1880, No. 112) begonnenen Studien über das Deuteronomium. Die englischen Noten¹⁴⁶⁾ über das Deuter. bieten nach *Siegfried* erbauliche Betrachtungen über die sechs ersten Capitel ohne irgendwelche Ahnung von den kritischen Problemen. Eine wahrhaft köstliche Blüthe der höheren Kritik bietet uns *Löwy*¹⁴⁷⁾ dar. Nachdem er gebührend die Freimüthigkeit bewundert hat, mit welcher mehrere der Tanaim den Josua als Schreiber der letzten acht Verse des Pentateuchs betrachteten, kann er doch vom Standpunkt der Religion nicht zugeben, dass ein anderer als Mose auch nur ein Tüpfelchen vom Jod zum Pentateuch hinzugethan habe, sonst sei es mit der Aechtheit der Thora im Allgemeinen vorbei. Was habe auch Josua bewegen können, diese acht Verse dem Werke Mose's anzuhängen, anstatt sie seinem gleich darauf folgenden „Buch Josua“ voranzustellen? Bei alledem bleibt aber doch das *וַיָּמָוֶה* etc. ein böser Knochen. Aber warum konnte denn Mose nicht kraft der göttlichen Inspiration „und er wird sterben“ etc. niedergeschrieben haben? Denn Interpunction (soll heissen Vokale) gab es ja bekanntlich damals noch

140) *Holtzheuer*. Zu Hebr. 9, 18—20 und Exod. 24, 6—8: *Ztschr. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben* 1881, I, p. 28—34.

141) *Rothschild*. Das „goldene Kalb“? *Jüd. LB.* 1881, No. 9.

142) *Appel*. Das goldene Kalb: *Jüd. LB.* 1881, No. 12, p. 48a; ibidem, sowie No. 15. 16. die Replik *Rothschild's*.

143) *C. M. Mead*. Examination of Exodus XXXIII, 7—11: *Journal of the Society for Biblical Literature and Exegesis*, Juni—Dec. 1881, p. 155—168.

144) *Pulpit Commentary*. Numbers. Introduction by *Th. Whitelaw*. Exposition and Homil. by *R. Winterbotham*. London 1881. 476 pp. 8.

145) *J. J. P. Valeton*. Deuteronomium. V.: *Studien VII*, 1, p. 39—56. VII, 3, p. 205—227 (Schluss).

146) *Notes on the Book of Deuteronomy*. Vol. I. London 1881. 416 pp. 12. 2 s.

147) *Löwy*. Die letzten acht Verse des Pentateuch: *Jüd. LB.* 1881, No. 29, p. 115.

nicht! Dabei sieht dieser geniale Kritiker nicht, dass man dann V. 6 auch übersetzen müsste: niemand wird sein Grab erfahren bis auf diesen Tag! Die in die historischen Bücher eingestreuten poetischen Stücke vom Lamekhslied bis zu 2 Sam. 23, 1 ff. führt *Palm*¹⁴⁸⁾ in einem stichisch abgesetzten Text und einer recht lesbaren, an die besten Exegeten sich anschliessenden Uebersetzung vor. Die strophische und stichische Anordnung lassen wir gern auf sich beruhen, in der Ueberzeugung, dass über diese Dinge, wenn sie überhaupt einst existirten, niemand mehr etwas wissen kann. Wenn der Verfasser z. B. in Jud. 5, 17—20 siebenmal den Stichos nur aus einem Wort bestehen lässt, dem ein Stichos von 2—4 Worten vorhergeht, so kann er sich dabei doch auf nichts anderes berufen, als auf den rein subjectiven Eindruck, den er von dem Rhythmus empfangen hat. Von *Lias*'¹⁴⁹⁾ Josua und *Hervey's*¹⁵⁰⁾ „Richter und Ruth“ mögen die Titel genannt sein. Im vordeuteronomischen Richterbuch gehen nach *Stade*¹⁵¹⁾ die deuteronomischen Einleitungen 2, 6 ff. und 10, 6 ff. auf eine kürzere Vorlage zurück, die sich schon bei dem Redactor von I und E vorfand; 10, 6 ff. stamme in der Hauptsache aus E, als Fortsetzung von 3, 13 ff. Da nun 1, 1—2, 5 aus I stamme, so stelle sich somit auch das Richterbuch als eine jehovistische Bearbeitung von I und E dar. Der theologische Pragmatismus gehöre bereits E an und diese Quelle erweise sich auch dadurch wieder als die um vieles jüngere (gegenüber I). Auf einem ähnlichen kritischen Standpunkt steht ein Aufsatz von *Matthes*¹⁵²⁾, in welchem sich der Verfasser besonders mit *Wellhausen*, *van Doorninck*, *Reuss* und *E. Meyer* auseinandersetzt. Von den Arbeiten *Rich's*¹⁵³⁾ über das Deborahlied, und *Thomas*'¹⁵⁴⁾ über die Parallelen in Samuel und Chronik kenne ich nur die Titel. *Fürst*¹⁵⁵⁾ bietet zu einer Reihe von Samuelisstellen Conjecturen (z. B. I, 2, 29 אֶת צִמְיָה für מִצְיָה), vornehmlich aber Vermuthungen,

148) *Aug. Palm.* Alt-Hebräische Lieder. Die in den histor. Büchern des A. Test. enthaltenen poetischen Stücke. 1. Theil. Strophische Textausgabe und Uebersetzung. Zürich 1881. IV, 82 pp. 8. [Wissenschaftl. Beilage zum Osterprogramm des Gymnasiums Schaffhausen.]

149) *J. J. Lias.* Joshua. With Homilies by *Altridge*. 1881. 4.

150) *A. C. Hervey.* Judges and Ruth (Pulpit Commentary). London 1881. 8.

151) *Bernh. Stade.* Zur Entstehungsgeschichte des vordeuteronomischen Richterbuches: Ztschr. für die alttestam. Wissensch. 1881, p. 339—343.

152) *J. C. Matthes.* Het Richterenboek: de samenstelling: Theol. Tijdschr., Nov. 1881, p. 589—616.

153) *T. H. Rich.* A Paraphrase of the Song of Deborah: Journal of the Society for Biblical Literature and Exegesis, Juni—Dec. 1881, p. 56—58.

154) *R. O. Thomas.* A Key to the Books of Samuel and the corresponding Parts of Chronicles. London 1881. 96 pp. 8.

155) *J. Fürst.* Beiträge zur Kritik der Bücher Samuels: Ztschr. für wissensch. Theol. XXIV, 2, p. 170—78.

wie LXX oder Targum zu der oder jener auffallenden Uebersetzung gekommen seien. *Schick*¹⁵⁶⁾ sucht die topographischen Schwierigkeiten 1 Sam. 9, 4 ff. durch die Annahme zu lösen, dass es zwei verschiedene Gräber Rahels gegeben habe und dass hier die heutige Kubbet 'abd el-'aziz (mitunter auch Kubbet Rahel genannt) nördlich von dem Dorfe Kaṣṭal gemeint sei. Zu 1 Sam. 15, 4 sucht *Löwy*¹⁵⁷⁾ mit nicht gerade glücklichen Argumenten zu erweisen, dass כִּלְאִים identisch sei mit כִּלְעִים und „Geldstücke“ bezeichne. *Sidon*¹⁵⁸⁾ möchte 2 Sam. 1, 18 am liebsten קָשִׁי („das Schwere, das Missgeschick“) für קָשָׁה lesen; andernfalls sei in dem Liede eine Anspornung zur Waffenübung behufs Befreiung von den Philistern zu finden; dem Bogen habe man die Ueberlegenheit des Feindes auf dem Gilboa zugeschrieben. Auf die weiteren Missgriffe in *Sidon's*^{158a)} Aufsätzen können wir nicht näher eingehen; ebensowenig auf die gleichartigen Nachträge dazu von *Wolffsohn*¹⁵⁹⁾ und *Weissmann*¹⁶⁰⁾; nach letzterem enthält 2 Sam. 1, 18 Anfang und Ende des Citats aus dem sepher hajaschar; dieses Citat glaubt der glückliche Criticus in Ps. 60, 1—6 wiedergefunden zu haben!

An der Spitze der Arbeiten über die prophetische Literatur nennen wir die histoire critique von *Bruston*¹⁶¹⁾; es wird derselben von *Baudissin* (s. unten) neben anderen Vorzügen das Bestreben nachgerühmt, die deutsche Kritik in Frankreich einzubürgern, ausser *Kuenen* und *Reuss* seien nur deutsche Vorgänger benutzt. Für die kritische Zurückhaltung des Verfassers spricht seine chronologische Anordnung der Propheten: Obadja, Joel, Jes. 15 f., Deut. 32, Amos, Hosea, Jesaja (dem er 13 f. und 24—27 lässt, aber nicht 40—66), Micha, Sach. 9 f. etc. — Ueber das Werk *Pemper's*¹⁶²⁾ weiss ich nichts näheres. — Der Prophet Jesaja erfuhr eine Commentirung durch den Jesuiten *Knabenbauer*¹⁶³⁾, in welcher die Abweichungen des Urtexts von der Vulgata erklärt, die

156) *C. Schick*. Sauls Reise 1 Sam. 9: Ztschr. d. deutschen Pal. Ver. 1881, p. 247—249.

157) *Löwy*. Was ist כִּלְאִים 1 Sam. 15, 4: Jüd. LB. 1881, No. 48, p. 191 a.

158) *Sidon*. Die Construction und Auslegung des Klageliedes II Sam 1, 17—27: Jüd. LB. 1881, No. 2, p. 6 b—7 b; No. 3, p. 10 b—11 b.

159) *S. Wolffsohn*. Davids Klagelied: Jüd. LB. 1881, No. 12, p. 46 a—47 a.

160) *Weissmann*. David's Klagelied: Jüd. LB. 1881, No. 12.

161) *Charles Bruston*. Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaïe. Paris 1881. VIII, 272 pp. 8. Fr. 5. — Vergl. *O. Zöckler* Beweis des Gl., Dec. 1881; *W. Baudissin* ThLZ. 1882, No. 17; *F. H. Krüger* Revue théol. Oct.—Dec. 1881, p. 373—381.

162) *G. H. Pemper*. The Great prophecies concerning the Gentiles, the Jews and the Church of God. London 1881. 398 pp. 8. 7 s. 6 d.

163) *Jos. Knabenbauer*. Erklärung des Propheten Isaias. Freiburg i. B. 1881. IX, 718 pp. 8. M. 10. — Vergl. *O. Zöckler* Beweis des Gl., Dec. 1881; der Katholik, Nov. 1881; *B. Stade* ThLZ. 1882, No. 9; *W. Nowack* Deutsche LZ. 1882, No. 21; *A. L. M.* Bew. des Gl., März 1882, p. 172;

kritischen Fragen, soweit sie der Verf. als solche gelten lässt, im Anschluss an *Delitzsch* erledigt werden. Protestantische Ausleger können allenfalls aus den reichen Proben patristischer und nach-reformatorischer katholischer Exegese einigen Nutzen ziehen. Der rühmlichst bekannte Commentar *Cheyne's*¹⁶⁴⁾ fand mit dem zweiten Bande, welcher die Auslegung von Cap. 48—66, die (sehr reservirten) kritischen Noten zum ganzen Buche und eine Reihe von Excursen enthält, seinen Abschluss (vergl. hierzu *Siegfried* l. l. p. 26). Die Jesajaübersetzung *Rodwell's*¹⁶⁵⁾ wird von dem Kritiker im Athenäum allzu holperig genannt und auch sonst vielfach beanstandet. Zu der Fortsetzung des Commentars von *Volf*¹⁶⁶⁾ vergl. 1879, No. 77. Aus dem dritten Artikel *Studer's*¹⁶⁷⁾ zur Textkritik des Jesaja (s. 1877, No. 5 und 1879, No. 78) notiren wir die Conjectur גיל für גוי 9, 2; desgl. V. 3 moʔat (Joch) für maʔtē: der שבט הנגז בר sei der Herrscherstab, nicht der Treiberstecken. Cap. 3, 8—15 gehöre eigentlich nach 5, 1—7 und Cap. 10, 1—4 nach 5, 25; dafür sei 5, 25—30 als vierte Strophe zu Cap. 9 zu ziehen. — Der Aufsatz von *Chambers*¹⁶⁸⁾ gehört hierher, falls sich der Titel auf Jes. 9, 6 bezieht. *Graetz*¹⁶⁹⁾ findet Spuren des Deuterjesaja besonders in Psalm 96—99 (96, 11 f., 98, 7 f., 98, 1). 113. 37, 22. 69, 14. 106. 32, wahrscheinlich auch 102; Ps. 90, 12 sei zu lesen למלֹאֲרֵה יִמִּינֵו; Ps. 40 stamme wegen V. 10 f. vom Deuterjesaja. — Dem Buche *Krüger's*¹⁷⁰⁾ über die Theologie Jesaja's werden von *Kuenen* (s. unten) gründliche Studien, grosser Fleiss und ein unbefangener Standpunkt nachgerühmt. *Cobb*¹⁷¹⁾ zerquält sich in zwei Aufsätzen, die Authen-

Bickell Ztschr. f. kath. Theol. VII, 1, p. 147—155; ThLB. 1883, No. 2; *A. Bellesheim* Dublin Rev., Juli 1882.

164) *T. K. Cheyne*. The Prophecies of Isaiah. A New Translation, with Commentary and Appendices. Vol. II. London 1881. XV, 294 pp. 8. 12 s. 6 d. — Vergl. Athen. 14. Mai 1881; *W. E. Addis* Dublin Review, Juli 1881; *A. Kuenen* Theol. Tijdschr. 1881, p. 489 ff.

165) *J. M. Rodwell*. The Prophecies of Isaiah. Translated from the Hebrew. London 1881. 174 pp. 8. 5 s. — Vgl. Athen. 9. Juli 1881.

166) *R. Volf*. Profeten Esaias' Bog, udlagt til Opbyggelse for Menigheden. II Halvdel. Kap. 13—27. Kjöbenh. 1881. 158 pp. 8.

167) *G. Studer*. Zur Textkritik des Jesaja. 3. Artikel: Jahrb. für protestant. Theol. 1881, I, p. 160—186.

168) *T. W. Chambers*. The Everlasting Father: Journal of the Society for Biblical Literature and Exegesis, Juni—Dec. 1881, p. 169—171.

169) *H. Grätz*. Spuren des deuterjesaianischen Ideengangs in der zeitgenössischen und späteren Literatur: Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1881, p. 1—18.

170) *Hermann Krüger*. Essai sur la théologie d'Ésaïe XL—LXVI. Paris 1881. X, 178 pp. 8. Fr. 3,50. — Vergl. *L. Gautier* Revue de théol. et de philos., März 1881, p. 208—216; *A. Kuenen* Theol. Tijdschr., Nov. 1881.

171) *William Henry Cobb*. Two Isaiahs or one? Bibliotheca Sacra, April 1881, p. 230—253; The Language of Isaiah XL—LXVI: ibid. p. 658—686.

ticität des Deuterojesaja durch eine mechanische Wortstatistik zu retten. Von den 6226 Wörtern der hebräischen Sprache brauche Jes. 1—39: 1828; Jes. 40—66: 1311, von denen 474 nicht im Protojesaja vorkommen. Folgt 1) eine Liste von 50 Wörtern, die sich ausser Jes. 40 ff. nur einmal finden; von diesen Stellen sollen nur 5 nachexilisch sein (in Wahrheit ca. 20; der Verf. rechnet aber z. B. Psalm 1—72 in Bausch und Bogen zu der zweitältesten von 5 Classen); 2) Liste von 34 Wörtern, die sich nur Jes. 40 ff. und in einer einzigen der 5 Classen finden; 3) 98 Wörter, die sich nur in Jes. 40 ff. und in 2 Classen finden; 4) Wörter, die sich ausser Jes. 40 ff. 4—15 Mal finden. Nachdem so erhärtet ist, dass die Authenticität auf „philologischer“ Basis ganz wohl aufrecht erhalten werden kann, entschliesst sich der Verfasser nachträglich, statt 5 lieber 7 Classen anzusetzen und giebt nun die Listen nochmals in anderer Gestalt. Der 2. Artikel bringt noch eine Liste der Wörter aus Jesaja 40 ff., die er nicht in den hebräischen Index aufgenommen habe; dieser Index folgt dann auf 23 Seiten sammt dem Nachweis, wie oft sich jedes Wort in den 7 Classen der anderen Bücher finde! Angesichts solcher redlich gemeinten, aber natürlich ganz nutzlosen Quälereien muss man mit Betrübniss fragen: wird wohl noch einmal die Zeit kommen, wo die Gewissen und der einfache Wahrheitssinn nicht mehr durch die Forderungen einer falschverstandenen Apologetik irre geleitet werden? — Der Aufsatz *Mazel's*¹⁷²⁾ scheint die Fortsetzung des 1878, No. 76 erwähnten zu sein. Aus dem Prophetencommentar des *Joseph Kara* (saec. XII; cf. *Fürst* Bibl. jud. II, 169 f.) hat *Schlosberg*¹⁷³⁾ den Commentar zu Jeremia edirt. Der Jeremiacommentar von *Schneedorfer*¹⁷⁴⁾ giebt Uebersetzung, exegetische Erklärung und „sittlich religiöse Erwägung“ des Textes; in der letzteren werden auch recht moderne Streitfragen incl. Culturkampf und Leichenverbrennung mit behandelt. Die Exegese schliesst sich bald an katholische, bald an protestantische Vorgänger an, ausgenommen natürlich, wo die letzteren kritische Anwendungen zeigen; die Uebersetzung ist nicht übel. Der Jeremiacommentar *Streane's*¹⁷⁵⁾ bildet einen Bestandtheil der Cambridge Bible for Schools, als deren General Editor der Dean of Peterborough, *J. S. Perowne* fungirt:

172) *A. Mazel*. Les souffrances et le triomphe du serviteur de l'Éternel; étude herménéutique et exégétique sur Ésaie LIII: Revue théologique, Juli—Sept. 1881, p. 267—282.

173) *Joseph ben Simeon Kara*. Commentaire sur Jérémie. Publié pour la première fois par *Léon Schlosberg*. Paris 1881. 56 pp. 8.

174) *Leo Adolf Schneedorfer*. Das Weissagungsbuch des Profeten Jeremia erklärt. Prag 1881. XX, 765 pp. 8. M. 9,60. — Vergl. Katholik, Febr. 1881; *Nowack* Deutsche LZ. 1881, No. 35; Neue Evang. KZ. 1882, No. 15.

175) *A. W. Streane*. The Book of the Prophet Jeremiah, together with the Lamentations. With Map, Notes and Introduction. Cambridge 1881. 404 pp. 8. 4 s. 6 d.

die Haltung ist nach *Siegfried* durchaus conservativ, ohne doch eine Auseinandersetzung mit kritischen Einwürfen zu verschmähen. Ueber die Aufsätze *Cheyne's*¹⁷⁶⁾, *Gardiner's*¹⁷⁷⁾ und *Tob's*¹⁷⁸⁾ zu Ezechiel weiss ich Näheres nicht zu sagen. Der Commentar *Hitzig's*¹⁷⁹⁾ zu den kleinen Propheten wurde mit pietätvoller Sorgfalt, unter schonender Beseitigung des ganz Unhaltbaren und unter Beifügung der nöthigsten Zusätze, von *Steiner* neu herausgegeben. Zu Hos. 3, 1 bemerkt *Buhl*¹⁸⁰⁾, dass die Traube wohl cultisches Symbol sei, erinnert zu 4, 7 daran, dass תִּקּוּן כְּבוֹרִים tikkun sopherim sei für כְּבוֹרֵי כְּאֵדָם, wie die anderen Menschen*, d. i.: die übrigen Völker, und schliesst sich 9, 8 an *Ewald* und *Nowack* an, nur dass er עַם nicht mit עַמָּה, sondern mit אֲפֵרַיִם verbinden will („Ephraim in seinem Verhältniss zu Gott, d. h. in seinem Kampfe mit ihm, lauert auf“); 10, 11 bedente עֵבֶר עַל ein schonendes Vorübergehen, 10, 14 sei für שְׁלֹמֹךָ vielleicht צְלֻמְכָּךְ (cf. Richt. 6, 33) zu lesen. Cap. 12, 9 bedente עוֹן so gut, wie חַטָּאת, „Sünde“; 13, 2 stehe אֲמָרִים absolut; 13, 13 sei für עַתָּה vielleicht עַתָּה zu lesen. Eine durchgreifende Kritik übt *Stade*¹⁸¹⁾ an dem Propheten Micha. Demselben gehöre ursprünglich nur Cap. 1—3 (ausser den exilischen oder nachexilischen Versen 2, 12 f.) an, während 6, 1—7, 6 aus der Zeit Manasses und 4, 1—4, 11. 14, 5, 1—3. 6—14 aus nachexilischer Zeit stammten; ein noch späterer Redactor vermehrte das so entstandene, vermeintlich michajanische Buch mit anderweitigen Weissagungen, um das Ganze mit den Erfahrungen und Anschauungen seines Zeitalters in Einklang zu setzen. — Der Psalm Habakkuks wurde von *Schneider*¹⁸²⁾ behandelt. Die englische Uebersetzung von *Ewald's*¹⁸³⁾ Propheten des alten Bundes (s. 1878,

176) *T. K. Cheyne*. The Prophecies of Ezekiel, chap. I—XVIII: Christian World Oct. 1881; Juni 1882.

177) *F. Gardiner*. The Relation of Ezekiel to the Levitical Law: Journal of the Society for Biblical Literature and Exegesis, Juni—Dec. 1881, p. 172—205.

178) *C. H. Tob*. The Babylonian Element in Ezekiel: Journal of the Society for Biblical Literature and Exegesis, Juni-Dec. 1881, p. 59—66

179) *Ferdinand Hitzig*. Die zwölf kleinen Propheten. Vierte Auflage besorgt von Dr. *Heinr. Steiner*. Leipzig 1881. X, 483 pp. 8. M. 7,50. [Auch u. d. T.: Kurzgefasstes exeget. Handb. zum Alten Test. Erste Lieferung.] — Vergl. *E. Schrader* Deutsche LZ. 1881, No. 36; *H. Strack* ThLB. 1881, LCB. 1882, No. 3; *A. Kuenen*

Propheten Hosea: Ztschr. f. u. 227—235.

Buch Micha: Ztschr. für die

i commentatio. [Dissertation.]

Books of Haggai, Zakkarya, Translated by *J. Frederick* sets of the O. Test. Vol. 5.] Sept. 1881.

No. 69; 1880, No. 125) wurde mit einem 5. Bande abgeschlossen; übrigens wird von dem Recensenten im Athenäum das Englisch des Uebersetzers getadelt. Von hervorragender Bedeutung ist die Untersuchung *Stade's*¹⁸⁴⁾ über Zach. 9—14. Nach ihm ist die Ueberschrift 12, 1 erst von einem Späteren der von 9, 1 nachgebildet, letztere somit die ursprüngliche Ueberschrift zu Cap. 9—14. Cap. 11 werde fortgesetzt durch 13, 7—9; 12, 1—13, 6 bilde eine zusammenhängende Weissagung, Cap. 14 dagegen eine Doublette zu 12, 1—14. 13, 1—6. Nach 14, 4 war der Deuterozacharja kein Jerusalemit, sondern ein Judäer vom Lande. In eingehender Analyse zeigt sodann *Stade*, wie sich fast zu jedem Verse von Cap. 9 und 10 die Vorlage bei den älteren Propheten nachweisen lasse; kurz alles führe zu dem Resultat, dass der gesammte Habitus dieser Weissagung im Allgemeinen nachezechielisch, im Besonderen nachexilisch sei. Soweit dieser erste Artikel; Näheres s. ZDMG. 36, 691 ff. — *Zingerle*¹⁸⁵⁾ findet in Mal. 1, 11 eine Verkündigung des neutestamentlichen Opfers und zwar des unblutigen (Altar-)Opfers. Letzteres liege besonders in mincha, während in muqtar der Opferbrand betont werde, der die Blutvergiessung und Schlachtung zur Voraussetzung habe.

Die Abfassungszeit der Psalmen behandelt *Giesebrecht*¹⁸⁶⁾, indem er zunächst für Buch IV und V aus sprachlichen Gründen (besonders den Aramaismen) die Unwahrscheinlichkeit erweist, dass sich dort ein vorexilischer Psalm finde, dann aber — freilich weniger überzeugend — dieselbe Unwahrscheinlichkeit auch für sämtliche Psalmen des 2. und 3. Buches zu erhärten sucht. Die Untersuchungen *Yonge's*¹⁸⁷⁾ sind nach *Siegfried* nur erbaulichen Charakters. Von den neuen Psalmenübersetzern macht sich *Graetz*¹⁸⁸⁾ anheischig, nicht wie in den bisherigen unzulänglichen Versionen den Text als einen unnahbaren und heiligen zu behandeln. Referent muss indess bekennen, dass er in den meisten Fällen das unzulängliche Alte den Conjekturen von *Grätz* noch immer vorzieht. Anderweitige Uebersetzungen erschienen von *Langer*¹⁸⁹⁾ nach der Vulgata,

184) *Bernh. Stade*. Deuterozacharja. Eine kritische Studie. I: Ztschr. f. d. alttest. Wissensch. 1881, Heft I, p. 1—96.

185) *Joseph Zingerle*. Beiträge zur Erklärung der Prophetie des Malachias (1, 11): Ztschr. f. kathol. Theologie V, 3, p. 499—527.

186) *F. Giesebrecht*. Ueber die Abfassungszeit der Psalmen. I. Buch II—V: Ztschr. für die alttest. Wiss. Jahrg. I, 1881, p. 276—332.

187) *C. M. Yonge*. Questions on the Psalms. London 1881. 298 pp. 12. 10 d.

188) *H. Graetz*. Die Psalmen. Aus dem Original übersetzt. Breslau [1881]. V, 330 pp. 12. M. 3,50.

189) *J. Langer*. Das Buch der Psalmen in neuer und treuer Uebersetzung nach der Vulgata mit fortwährender Berücksichtigung des Urtextes. Luxemburg 1881. VII, 269 pp. 8. M. 3,50; mit gegenüberstehendem latein. Texte (VII, 473 pp. 8) M. 4.

*Vacquerie*¹⁹⁰⁾ (Titel nach *Siegfried*) und *Clicquot*¹⁹¹⁾ Der Psalmencommentar *Ewald's*¹⁹²⁾ erschien in englischer Uebersetzung von *Johnson*; derjenige *Spurgeon's*¹⁹³⁾ (zu Ps. 1—26) scheint wesentlich erbaulichen Charakters. Aus dem Beitrag *Jos. Derenbourg's*¹⁹⁴⁾ zur Psalmenerklärung notiren wir: zu 16, 2 die Conjectur בפעליך (in deinen Handlungen für . . .) statt בלעליך; zu V. 4 מידם für מרם; 74, 11 sei das Athnach zu ירך zu rücken und סלה für כלה zu lesen; Ps. 122, 2 f. übersetzt *Derenbourg*: „wir halten an bei deinen Thoren, Jerusalem, — Jerusalem, das Gebaute, wie in einer Stadt, das sich ihm anschliesst.“ Bezüglich der Asaphpsalmen geht *Kopfstein*¹⁹⁵⁾ von der These *de Lagarde's* aus (*Orientalia* II, 13), dass die fünf Theile des Psalters für fünf verschiedene Theile des Gottesdienstes bestimmt gewesen seien. Diese These erscheint auch dem Verf. plausibel; übrigens leitet er die Asaphpsalmen von einem nahverwandten Dichterkreis im makkabäischen Zeitalter ab. Den 36. Psalm commentirt *Feilchenfeld*¹⁹⁶⁾; *Cornill*¹⁹⁷⁾ behauptet, Ps. 84 sei (wegen V. 10) von einem Priester nach der Cultusreform Josia's, Psalm 85 von demselben auf den Tod Josia's gedichtet, ebenso Ps. 42 und 43, etwa 15 Jahre nach Ps. 84. Wirkliche Gründe für diese Aufstellungen hat Referent nicht entdecken können. Beiläufig gedenken wir hier noch eines hebräischen¹⁹⁸⁾ Commentars zu Ps. 68 aus dem vorigen Jahre. — Die Uebersetzung und kritische Erläuterung des Buches Hiob von *Studer*¹⁹⁹⁾, die Frucht einer

190) *Benoit Vacquerie*. Le livre sacré des Pseaumes traduit en français d'après le texte hébreu avec indication de l'antique marche dialoguée des chants. Paris 1881. 242 pp. 8.

191) *L. F. Clicquot*. Les Psaumes de David traduits en vers français. Reims 1881. 521 pp. 8.

192) *H. Ewald*. Commentary on the Psalms. Translated by *E. Johnson*. London 1881. 354 pp. 8.

193) *C. H. Spurgeon*. The Treasury of David, containing an Original Exposition of the Book of Psalms, a Collection of Illustrative Extracts from the Whole Range of Literature, a Series of Homiletical Hints upon almost every Verse and Lists of Writers upon each Psalm. London 1881. ca. 500 pp. 8. — Vergl. Saturday Review, 3 Febr. 1883.

194) *Joseph Derenbourg*. Zur Psalmenerklärung: Ztschr. für die alttest. Wiss. 1881, p. 332—333.

195) *Marcus Kopfstein*. Die Asaph-Psalmen. Historisch-kritisch untersucht. Marburg 1881. 41 pp. 8. M. 0,80. — Vergl. *E. Nestle* LC. 1882, No. 39; *Caro* Jüd. LB. 1882, No. 42.

196) *W. Feilchenfeld*. Der sechsunddreissigste Psalm, (ohne Textveränderungen) commentirt: Magazin f. d. Wissensch. d. Judenth. 1881, I, p. 20—29.

197) *C. H. Cornill*. Ein Wort über die Psalmen 84. 85. 42 und 43; Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1881, No. 7 u. 8, p. 337—343.

198) *David Kohn*. ספר אור חרש (Commentar zu Ps. 68). Warschau 1880. 34 pp. 8.

199) *Gottlieb Ludw. Studer*. Der Pessimismus im Kampf mit der Orthodoxie. Das Buch Hiob für Geistliche und gebildete Laien übersetzt und kritisch

vierzigjährigen Beschäftigung mit dem Buche, lässt dasselbe stufenweise aus folgenden Bestandtheilen erwachsen: Cap. 29. 30. 2, 11—13. Cap. 3—27, 7. 31 (eingeschaltet 27, 7—23); sodann Cap. 28. 38—40, 5 (dazu sei 40, 15—41, 26 ein Anhang); 32—37, endlich 1. 2. 40, 6—14. 42. In der ersten Hälfte werde das Problem des Widerspruchs zwischen der Lehre von einer gerechten Weltregierung und dem Schicksal Hiobs aufgestellt, zugleich aber auch die traditionelle Lösung widerlegt; in der zweiten Schicht von Erweiterungen werden die anderweitigen Versuche, das Problem zu lösen, von einem Redactor mit dem Grundstock zu einer grossartigen Theodicee verbunden. Referent hat sich indess nicht überzeugen können, warum die Entstehung dieser grossartigen Theodicee nicht viel einfacher aus der Conception eines Dichters (abgesehen natürlich von Cap. 32—37), als aus der Zusammenwürfelung unbegreiflicher Fragmente erklärt werden soll. Ueber *Barnes'*²⁰⁰⁾ Noten zum Hiob weiss ich nichts zu sagen. — Die gangbaren Erklärungen des Hohen Liedes trachtet *Gessner*²⁰¹⁾ durch eine „weit natürlichere“ zu ersetzen. Der Geliebte des HL. ist der auf und mit der Bundeslade in den Tempel einziehende Gottesgeist; die Geliebte ist als geschmückte der Tempel, als einwandernde das vom Libanon kommende Baumaterial, dem es auf der Reise gut gegangen. Dem Buche Ruth ist eine Notiz von *Rens*²⁰²⁾ gewidmet; den Qoheleth setzt *Plumptre*²⁰³⁾ in einer Abtheilung der Cambridge Bible for Schools zwischen 240 und 180 und wittert in ihm Beziehungen auf stoische und epicuräische Philosophie (so nach *Zöckler's* Bericht für 1881). Von der Einleitung *Kohn's*²⁰⁴⁾ zum Qoheleth, einem Aufsatz *Bruston's*²⁰⁵⁾ über dasselbe Buch und der Einleitung

erläutert. Bremen 1881. VIII, 232 pp. 8. M. 4. — Vergl. *Lewin* Jüd. LB. 1881, No. 4; *O. Zöckler* Bew. d. Gl., Febr. 1881; ThLB. 1881, No. 20; *A. Kamphausen* ThLZ. 1881, No. 21; *Holtzmann* Ztschr. f. prakt. Theol. 1882, Heft 4; *H. Oort* Theol. Tijdschr. 1881, p. 494 ff.; *M. Vernes* RC. 1881, No. 52.

200) *A. Barnes*. Notes on the Book of Job. New ed. 2 Voll. New-York 1881. 822 pp. 8.

201) *Theodor Gessner*, Realschuldirector. Das hohe Lied Salomonis erklärt und übersetzt. Osnabrück und Quakenbrück 1881. 130 pp. 8. M. 2,50. — Vergl. *E. Nestle* LCB. 1882, No. 8; *B. Stade* ThLZ. 1882, No. 9; *A. L. M.* Bew. d. Gl., Mai 1882; *Nowack* Deutsche LZ. 1882, No. 35.

202) *M. S. Rens*. Notiz über Ruth 3, 15: Jüd. LB. 1881, No. 22, p. 88.

203) *E. H. Plumptre*. Ecclesiastes or the Preacher. With Notes and Introduction. Cambridge 1881. 8. — Vergl. *T. Tyler* Modern Review, Apr. 1881, p. 225—256.

204) *David Kohn*. ס' מחקרי קהלת בן דוד והוא מבוא לס' קהלת. ונלודא אליו מאמר אשר תמיני דרך. Wilna 1881. 83 pp. 8. — Vergl. Jüd. LB. 1882, No. 23.

205) *C. Bruston*. Le prétendu Épicurisme de l'Ecclésiaste: Revue théologique Oct.—Dec. 1881, p. 310—342.

*Kohn's*²⁰⁶⁾ zum Buche Esther kenne ich nur die Titel. Zu Dan. 4 zeigt *Schrader*²⁰⁷⁾, dass der verwandte Bericht des Abydenus chaldäischen Ursprungs und vom biblischen Bericht durchaus unabhängig sei; beide Berichte seien somit gesonderte Ausgestaltungen derselben babylonischen Volkssage. Von den Namenlisten in Ezra und Nehemia giebt *Smend*²⁰⁸⁾ in zahlreichen Columnen unter Beifügung ausgewählter Varianten aus den LXX und Ezra III eine instructive Zusammenstellung; die hauptsächlichsten Ergebnisse derselben werden in dem vorausgeschickten Text erörtert. — Die Bearbeitung des Buches der Weisheit durch *Deane*²⁰⁹⁾ wird von *Schürer* sehr gerühmt; der textkritische Apparat (aus 5 Uncialhandschriften, sonst in Auswahl) werde unabhängig von *Fritzsche* mitgetheilt; nur die Ansetzung des Buches zwischen 217—145 vor Chr. findet *Schürer* nicht hinreichend begründet. In Betreff des Buches Tobit versucht *Grimm*²¹⁰⁾ den Nachweis, dass es kurz vor Antiochus Epiphanes in Palästina und zwar in hebräischer Sprache verfasst sei, hauptsächlich zu dem Zweck, die Verbindung mit Jerusalem und dem Tempel zu empfehlen; der ethische Charakter des Buches sei ziemlich hoch anzuschlagen. Die Studie *Grünwald's*²¹¹⁾ zu Jesus Sirach 44 ff. ist ohne Belang.

Vor den Arbeiten zur Geschichte Israels haben wir verschiedener chronologischer Lucubrationen zu gedenken. Ein Anonymus²¹²⁾, der sich zuvor verwahrt, dass er mit seinen Ergebnissen nicht etwa gegen das Tridentinum verstosse, stellt auf Grund einer neuen Hypothese, nämlich der Rechnung nach $\frac{6}{10}$ Sonnenjahren, die Chronologie von der Erschaffung Adams bis zur Geburt Abrahams dar, vergleicht diese Chronologie im 2. Theil mit den Aus-

206) *David Kohn*. כספר דבר אסתר ויהיה מבורא למגלת אסתר. Warschau 1881. 48 pp. 8.

207) *Eberh. Schrader*. Die Sage vom Wahnsinn Nebukadnezar's: Jahrb. für protest. Theol. 1881, p. 618—629.

208) *Rudolf Smend*. Die Listen der Bücher Esra und Nehemia. Zusammengestellt und untersucht. Basel 1881. 28 pp. 4. [Univ.-Progr.] M. 2. — Vergl. *Strack* Theol. LB. 1883, No. 4; *Kuenen* Theol. Tijdschr., Nov. 1882.

209) *Sophia Salomon*. The Book of Wisdom. The Greek Text, the Latin Vulgate and the authorized English Version with an Introduction, Critical Apparatus and a Commentary by *W. J. Deane*. New York (Oxford and London) 1881. VII, 224 pp. 4. doll. 3 (12 s. 6 d.). — Vergl. *E. Schürer* ThLZ. 1882, No. 18; *C. J. Ball* Acad. 17. u. 24. Dec. 1881; *W. E. Addis* Dublin Review, Apr. 1882; *R. L. Poole* Modern Review, Juli 1882, p. 442—461; *H. Oort* Theol. Tijdschr., März 1882; *M. Vernes* RC. 1883, No. 9.

210) *Wilibald Grimm*. Ueber einige das Buch Tobit betreffende Fragen: Ztschr. f. wissensch. Theologie 1881, 1, p. 38—56.

211) *M. Grünwald*. Welche Schriften setzt Sirach in seinem "Τμνος πατέγων" voraus?: Jüd. LB. 1881, No. 33. 36.

212) *E. A.* Die Chronologie der Genesis (I Mosis) im Einklang mit der profanen. Nach den Quellen dargestellt. Regensburg 1881. VI, 253 pp. 8. M. 5.

sagen der profanen Chroniken und zeigt, im 3. Theil, welche Rechnung sich aus obiger Hypothese für die Zeit von der Geburt Abrahams bis zum Einzug Jakobs in Aegypten ergibt. Die Arbeit *Vigouroux*²¹³⁾ über die Chronologie der Urzeit kenne ich nicht; bezüglich der Chronologie der Königsbücher zeigt *R. Smith*²¹⁴⁾ in scharfsinniger Ausführung, dass die wenigen Daten derselben (abgesehen von den Regierungsjahren) den Tempel betreffen (Plünderung durch Schischaq, Aenderung des Systems der Tempelrevenüen im 23. Jahr des Joas). Diese Daten entstammen keinem System, sondern wohl den Temple Records. Der Vorgang unter Joas bedeutete aber einen Schritt weiter zur Centralisirung, sofern dabei die Priestergilde unter die unmittelbare Controle des Hohenpriesters gestellt wurde. Nach der traditionellen Chronologie nun war das 23. Jahr des Joas = dem 161. des Tempels = dem Beginn des zweiten Drittels des Cyclus von 480 Jahren. Mit weiteren 161 Jahren gelangt man in das 1. Jahr des Manasse; mit ihm beginnt also das 3. Drittel des Cyclus, die Periode des Verfalls. Im Weiteren versucht dann *Smith* nachzuweisen, welche Zahlen für die verschiedenen Drittel gegeben waren und in welcher Weise der zu 160 fehlende Rest von Jahren auf die einzelnen Könige vertheilt scheint. — Für das Jahr 701 als das 14. Jahr des Hiskia tritt wiederum *Nowack*²¹⁵⁾ ein; 2 Kön. 18, 17—19, 35 stamme aus besonderer Quelle, wozu Cap. 20 einen Nachtrag aus späterer Zeit bilde; Jes. 1 sei gleichzeitig mit Cap. 22 und etwa 29—32, aus der Zeit des Zugs der Assyrier gegen Asdod (712 oder 711). Lassen wir letztere Annahmen auf sich beruhen, so finden wir zu obiger Hypothese in Betreff des 14. Jahres Hiskia's so lange keine Nöthigung, als nicht die höchst einfache Beziehung dieses Datums auf die Jes. Cap. 38 und 39 erzählten Ereignisse mit triftigen Gründen widerlegt ist. Als man aus irgend welchem Grunde die Erzählungen Cap. 36 f. voranstellte, liess man irrthümlich die Datirung an der Spitze stehen. — Die Parallelen zwischen dem Bericht der Bibel und der Profandenkmäler werden diesmal aufgezeigt in einer zweiten (wohl Titel-) Ausgabe des 1877 unter No. 157 besprochenen Buches von *Heibert*²¹⁶⁾, einer Compilation aus *Schrader's KAT*, *Delitzsch's* und *Dillmann's* Commentaren zur Genesis und *Riehm's* Bibelwörter-

213) *F. Vigouroux*. La chronologie biblique avant le deluge: Questions controversées de l'Histoire. 2^e Série. Soc. bibliogr. 1881.

214) *Robertson Smith*. The Chronology of the Books of Kings: Journal of Philology, Vol. X (1881), p. 210—213.

215) *Nowack*. Bemerkungen über das 14. Jahr des Hiskia: Stud. u. Krit. 1881, 2, p. 300—310.

216) *Heinrich Heibert*. Vom Paradies bis zum Schilfmeer. Parallelen zwischen biblischen und ausserbiblischen Berichten. Zweite Ausgabe. Gera 1881. VI, 127 pp. 8.

buch, ferner durch die recht brauchbare Darstellung von *Würdter*²¹⁷⁾, der zuerst Altbabylonien und Assyrien getrennt, dann Neubabylonien behandelt, und die zweite Auflage der Broschüre von *Richter*²¹⁸⁾, die nach *Siegfried* in rein populär-apologetischem Ton gehalten ist. Von dem vierbändigen Werke *Vigouroux*²¹⁹⁾ (vergl. 1877, No. 161; 1878, No. 116), dessen Karten, Pläne und Illustrationen von dem Architekten Abbé *Douillars* nach den Monumenten gefertigt sind, erschien 1881 und 1882 bereits eine 3. Auflage. Den Titel eines Aufsatzes von *Plumptree*²²⁰⁾ entnehmen wir dem Katalog *Friederici*'s (1881, No. 789), ebenso die Notiz über *Cosquin*²²¹⁾ (vielleicht identisch mit dem von uns 1880, No. 195 erwähnten Artikel). Allgemeine Betrachtungen über die Geschichte Israels bieten *Detroit*²²²⁾ und *Darmesteter*²²³⁾; der letztere erklärt nach einer kurzen Uebersicht über die einschlägigen Quellen für die beiden Grunddogmen des Judenthums die Lehre von der Einheit Gottes und den Messianismus, das heisse in der modernen Sprache die Lehre von der Einheit der Kräfte und den Glauben an den Fortschritt, resp. an den irdischen Triumph der Gerechtigkeit in der Menschheit. Der Talmud war eines der nützlichsten Hilfsmittel zur Emancipation des jüdischen Denkens, nur die Methode darin war servil; das Christenthum hat selbstverständlich alles Gute, was es etwa besitzt, dem Judenthum entlehnt. Die Sprache, in der der Verfasser seine Orakel vorträgt, erinnert bisweilen lebhaft an die Prosa *Victor Hugo*'s. Ueber *Wellhausen*'s²²⁴⁾ Artikel „Israel“ s. oben No. 83. — Das 1875 be-

217) *F. Würdter*. Kurzgefasste Geschichte Babyloniens und Assyriens nach den Keilschriftdenkmälern. Mit besonderer Berücksichtigung des Alten Testaments. Mit Vorwort von *Friedr. Delitzsch*. Nebst 28 Abbildungen. Stuttgart 1882. VIII, 279 pp. 8. M. 3. — Vergl. *B. Stade* ThLZ. 1882, No. 9; *S. A. Bew. d. Gl.*, Apr. 1882.

218) *C. Richter*. Wie die alten Denkmäler in Aegypten, Ninive und Babylonien die geschichtliche Wahrheit des Alten Testaments beweisen? 2. Aufl. Schwerte 1881. 24 pp. M. 0,75.

219) *F. Vigouroux*. La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie. 3^e ed. revue et augmentée. 4 Tom. Paris 1881 und (Tom. III—IV) 1882. I: IX, 459 (11 planches); II: 526 (22 planches); III: 563; IV: 576 pp. 12. — Vergl. Polybibl. XXXII, 412 f.

220) *T. H. Plumptree*. Assyrian and Babylonian Inscriptions in their Bearing on the Old Testament Scriptures: Expositor, März, Apr., Oct. 1881.

221) *E. Cosquin*. Les monuments assyriens et la Bible: Questions controversées de l'Histoire. 2^e Série. Soc. bibliogr.

222) *L. Detroit*. Zur Geschichte des Volkes Israel. Eine Studie über die Bedeutung und die Schicksale dieses Volkes. Königsberg 1881. 44 pp. 8. M. 0,50.

223) *James Darmesteter*. Coup d'oeil sur l'histoire du peuple juif. 21 pp. 8. Fr. 1. — Vergl. Jüd. LB. 1881, No. 20; Athen. 2. Juli 1881; *H. Oort* Theol. Tijdschr. 1881, p. 586 f.; *C. J.* Polybibl. XXX, 488; RC. 1881, II, 377 f.; *H. R. crit. int.* I, 135 f.; *Isidore Loeb* Revue des études juives 1881, p. 164 ff.

224) *J. Wellhausen*. Israel: Encyclopaedia Britannica. Bd. XIII, p. 396—432. — Vergl. *S. R. Driver* Acad. 25. Febr. 1882.

gonnene Lehrbuch der biblischen Geschichte von *Köhler*²²⁵) (vergl. auch 1877, No. 152) wurde im Berichtjahre vom Anfang der Richterzeit bis zum Tode Ischboscheths fortgesetzt. Werthvoll durch umfassende und sorgfältige Literaturangaben, nimmt es in kritischer Beziehung fast durchweg einen streng conservativen Standpunkt ein, immerhin nicht bis zu dem Grad auf Kosten der Exegese, dass nicht z. B. 1 Sam. 17, 12—31 und V. 55—18, 5 als späteres Einschiesel concedirt würde. Gleichsam das Gegenstück zu *Köhler's* Lehrbuch bildet die Geschichte Israels von *Stade*²²⁶), welche in ihren beiden ersten Lieferungen bis zur Darstellung des salomonischen Königthums herabreicht. Mit einer Entschiedenheit, welche vor keinen Consequenzen der Literarkritik zurückschreckt, nach Ansicht des Referenten nicht selten auch unnöthige Consequenzen zieht, behandelt der Verf. zuerst unser Interesse an der Aufgabe, dann die Besonderheit und zeitliche Begrenzung derselben, die einzuschlagende Methode und die Schwierigkeiten, die sich der Lösung der Aufgabe in der Beschaffenheit der Quellen entgegenstellen (bei dieser Gelegenheit motivirt der Verf. ausführlich seinen an *Reuss, Graf, Wellhausen* etc. sich anschliessenden kritischen Standpunkt), endlich die bisherigen Versuche zur Lösung der Aufgabe. Der eigentlichen Geschichtsdarstellung ist als 1. Buch noch eine sehr klare und bündige Uebersicht über die alttestamentlichen und profanen Quellen der vorexilischen Geschichte, sowie über die Chronologie (d. h. in der Hauptsache die künstliche Erzeugung derselben) vorausgeschickt. Das 2. Buch behandelt zuerst Allgemeines über Land und Leute, die ethnographischen Verhältnisse, die Festsetzung Israels östlich und westlich vom Jordan (letztere nach *Stade* mehr durch Kauf und Vertrag vom mittleren Jordan aus durch allmählich eindringende Sippschaften bewerkstelligt), das Verhältniss zu den Nachbarn und die Entstehung des genealogischen Systems der 12 Stämme (im Westjordanland!), endlich die Zustände, welche die Entstehung des Königthums veranlassten, und den Kampf gegen Sisera als die älteste eigentlich geschichtliche Erinnerung. Als solche wird im 3. Buch auch das manassitische Königthum Jerubbaals und Abimelechs vorgeführt. Das vierte Buch gilt dem Königthum Sauls und Eschbaals, das fünfte dem jüdischen Volkskönigthum Davids und Salomos; beide Bücher können zugleich als ein fesselnder Commentar zu den Büchern Samuelis bezeichnet werden. An Widerspruch gegen die Grundauffassung und die bisweilen allzuschneidige Art der Darstellung *Stade's*

225) *A. Köhler*. Lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testamentes. 2. Hälfte. 2. Lieferung (p. 129—266). Erlangen 1881. M. 2. — Vergl. *E. Schrader* Deutsche LZ. 1881, No. 41; *C. F. K.* ThLB. 1881, No. 46.

226) *Bernh. Stade*. Geschichte des Volkes Israel. Mit Illustrationen und Karten. Berlin 1881. (Auch u. d. T.: Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen, herausg. von Wilh. Oncken. Erste Hauptabtheilung. Sechster Theil). Bis jetzt zwei Hefte (p. 1—304 à 3 M. (für Nichtsubscribenten 6 M.). — Vergl. *G. Rosa*: Archivio storico italiano 1882, I; Academy, 18. März 1882.

hat es schon bisher nicht gefehlt; eine unbefangene Kritik wird jedoch dem Werke bei allen Differenzen im Einzelnen eine hervorragende Bedeutung nicht absprechen können. Die Darstellung der Geschichte Israels in der Weltgeschichte *L. v. Ranke's*²²⁷⁾ flösst in erster Linie dadurch Interesse ein, dass sie uns die Resultate einer ungewöhnlich langen und die weitesten Räume der Geschichte umspannenden Forscherarbeit vorführt; dabei geht ein aufrichtiges Interesse an der weltgeschichtlichen Bedeutung der Religion und der Geschichte Israels Hand in Hand mit einer historischen Kritik, die auch der neuesten Phase der biblischen Literarkritik ihre Aufmerksamkeit zugewendet hat. Wenn trotzdem der mit den Quellen und dem Stand ihrer Kritik genau Vertraute eine wirkliche Durchdringung und Beherrschung des Stoffs vermissen muss, so ist dies nur ein Beweis für die Thatsache, dass eine eingehendere Darstellung der Weltgeschichte durch eine Feder bei aller historischen Kunst immer nur relativ gelingen kann. — Das 1876 begonnene Handbuch von *Langhans*²²⁸⁾, eine popularwissenschaftliche Darstellung der modernen Literarkritik, wurde im Berichtjahre zum Abschluss gebracht. Zur Vervollständigung nennen wir hier noch die Arbeiten von *Brill*²²⁹⁾ (nach *Stade's Ztschr.* II, 318), *Katie Magnus*²³⁰⁾, deren für junge englische Juden berechnete Darstellung von *Siegfried* als eine ansprechende Causerie bezeichnet wird, *Mayer*²³¹⁾ und *Cave*²³²⁾, dessen Aufsatz sich auf das 1880, No. 217 von uns besprochene Werk bezieht. Eine Vergleichung der reinen altjüdischen Sitten mit denen der Griechen stellt *Güdemann*²³³⁾ an. Die genealogischen Sagen der Hebräer lässt *Stade*²³⁴⁾ in den Priesterkreisen der westjordanischen Stammesheiligthümer durch Rückschlüsse aus den historisch vorliegenden Zuständen entstanden sein, und zwar in ihrer jetzigen Gestalt erst

227) *Leopold von Ranke*. Weltgeschichte: Th. I in 2 Abtheill. Leipzig 1881, VIII, 375 und IV, 300 pp. 8. M. 18.

228) *E. Langhans*. Handbuch der biblischen Geschichte und Literatur. Nach den Ergebnissen der heutigen Wissenschaft. 2 Bde. Bern (Dalp) 1881. 844 pp. 8. Fr. 12,50. — Vergl. *Nowack* Deutsche LZ. 1881, No. 33.

229) *W. G. Brill*. De geschiedenis der volken in schetsen. 1. deel. Inleiding. Schets der geschiedenis van het Israëlitische volk. 's Gravenhage 1881. VII, 217 pp. 8.

230) *Katie Magnus*. About the Jews since Bible Times. From the Babylonian Exile till the English Exodus. London 1881. XII, 320 pp. 8. 6 s.

231) *M. Mayer*. Leçons sur l'histoire sainte. Paris 1881. XII, 523 pp. 8.

232) *A. Cave*. Evolution and the Hebrews. A Review of H. Spencer's Hebrews and Phoenicians: Evangel. Review, Jan. 1881.

233) *Güdemann*. Juden und Griechen: Jüd. LB. 1881, No. 9 (nach dem Londoner „Examiner“, 19. Febr. 1881).

234) *Bernh. Stade*. Wo entstanden die genealogischen Sagen über den Ursprung der Hebräer?: Ztschr. für die alttestamentliche Wissensch. 1881, p. 347—350.

unter der Königsherrschaft. Lea und Rahel sind nach *Stade*²³⁵⁾ ursprünglich Namen von nachmals verschollenen Unterstämmen Jakobs; die Zutheilung gewisser Jakobsstämme an Lea bedeutet eine frühere, die Zutheilung anderer an Rahel eine spätere Uebersiedelung ins Westjordanland. Die Dissertation *Labhardt's*²³⁶⁾ bespricht unter Beifügung zahlreicher Quellen- und sonstiger Belege das Verhältniss der Juden zu den Griechen und Römern, dann die verschiedenen Aufstellungen der alten Schriftsteller über die Herkunft der Juden von den Indern, Magiern, aus Theben, von den Solymern, aus Damaskus oder endlich von den Kindern der Semiramis. Einzelne Fragen der Vorgeschichte Israels erörtern *Campbell*²³⁷⁾, *Lund*²³⁸⁾, *Bunsen*²³⁹⁾, der in gewohnter dilettantischer Weise den Exodus auf 1563 a. Chr. ansetzt, und *Welch*²⁴⁰⁾. Das Buch *Grosers*²⁴¹⁾ kenne ich nur aus *Stade's* Ztschr. II, 176. *Halévy*²⁴²⁾ bespricht auf Grund neuer Untersuchung die jetzt in London befindlichen Listen Asarhaddon's und Asurbanipals, auf denen sich König Manasse als *Menasê*, beziehungsweise *Mînsie* findet (vergl. *Schrader* KAT² p. 355, wo die Namen *Minasii* und *Mînsii* lauten. Auf Grund dieser Listen findet *Halévy* die Notiz der Chronik über die Wegführung Manasse's glaubwürdig. Eine Studie von *Graetz*²⁴³⁾ giebt Notizen über Matthia ben Theophil I unter Herodes, Simon ben Kamithos unter Valerius Gratus, Anan ben Anan um 60 p. Chr., Matthia ben Theophil II während des Kriegs, Simon Kantheras, der identisch sei mit Simon dem Gerechten, unter Agrippa I. Von Agrippa II sucht *Graetz*²⁴⁴⁾ zu erweisen, dass

235) *Bernh. Stade*. Lea und Rahel: Ztschr. f. die alttestam. Wissensch. 1881, p. 112—116.

236) *P. Theobaldus Labhardt*. Quae de Judaeorum origine judicaverint veteres. Dissertatio inauguralis. Augustae Vindelicorum 1881. 46 pp. 8.

237) *J. Campbell*. The Pharaoh of Joseph: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Nov. 1880—Juni 1881. London 1881.

238) *L. Lund*. The Epoch of Joseph: Amenhotep IV as the Pharaoh of the Famine: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Nov. 1881—Juni 1882.

239) *E. de Bunsen*. The Times of Israel's Servitude and Sojourning in Egypt: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Nov. 1880—Juni 1881. London 1881. [Die Aufstellungen *Bunsen's* umfassen daselbst nur p. 79—80; angeschlossen ist sodann die durch ihn veranlasste Discussion.]

240) *M. C. Welch*. Moses and his Wife: New Englander, Sept. 1881. p. 604—614.

241) *W. H. Groser*. Joshua and his Successors: an Introduction to the Books of Joshua, Judges, Ruth and Samuel I. London (?) 1881. 178 pp. 8.

242) *J. Halévy*. Manassé, roi de Juda, et ses contemporains. Étude sur deux listes cunéiformes de rois syriens et chypriotes tributaires de l'Assyrie: Revue des études juives 1881, Jan.—März, p. 1—14.

243) *H. Grätz*. Zur Geschichte der nachexilischen Hohenpriester: Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenth. 1881, p. 49—64 und 97—112.

244) *H. Graetz*. Agrippa II und der Zustand Judäas nach dem Unter-

derselbe den Gesetzeslehrern im Wesentlichen freundlich gegenübergestanden habe. Anhangsweise gedenken wir hier noch der Schrift von *Lucius*²⁴⁵), welcher für den rein jüdischen Ursprung des Essenismus eintritt — die Essener (vom syrischen *chäsē* = hebr. חֲסִידִים) repräsentirten eine Reaction der strenggesetzlichen Juden gegen die Misswirthschaft der Hohenpriester; endlich des von *Vogel*²⁴⁶) versuchten Nachweises, dass die unter dem Namen des *Hegesipp* (dies sei wohl verderbt aus Josippi = Josephi historia) umlaufende Uebersetzung des Bellum Judaicum nicht von Ambrosius herrühren könne. Nach dem Urtheile *Schürer's* (s. unten) hat *Vogel* diesen Nachweis überzeugend geführt; von *Rönsch* dagegen (s. unten) wird dies durchaus in Abrede gestellt.

Unter der Rubrik „Archäologisches“ fassen wir hier noch eine Reihe von Schriften ins Auge, denen wir sonst keine geeignete Stelle anzuweisen haben. In Betreff des Kalenderwesens der Israeliten kommt *Dillmann*²⁴⁷) zu dem Resultat, dass man während der Königszeit ein mit dem Herbstmonat beginnendes Kalenderjahr kannte und wohl auch bei der Zählung der Königsjahre zu Grunde legte, dass aber deshalb nicht zu behaupten sei, vor dem Exil habe nur dieses mit dem Herbst beginnende Kalenderjahr existirt; denn die Festgesetze des Pentateuch und zwar nicht bloss die des Priestercodex, sondern auch Ex. 23, 14 ff. 34, 18 ff. (J), Deut. 16, 1 ff. legten lautes Zeugniß für ein anderes Kalenderjahr ab, da sie sämmtlich mit dem Passah-Mazzothfest beginnen und mit dem Herbstfest schliessen. Ebenso wenig ergebe sich aus den Ueberresten der altkanaanitischen Monatsnamen und dem Gebrauch von יָרֵחַ, dass die Israeliten vor dem Exil ausschliesslich jene kanaanitischen Monate im Gebrauche gehabt hätten; vielmehr gehe aus dem durchherrschenden Sprachgebrauch חֹדֶשׁ für „Monat“ hervor, dass ihnen von Haus aus Mondmonate geläufiger waren; die im Priestercodex durchgeführte Sitte, das Jahr mit dem Frühlingsmonat zu beginnen und von diesem an die folgenden Monate mit Ordnungszahlen durchzuzählen, sei sicher zuerst in priesterlichen Kreisen gepflegt worden

gang Jerusalems: Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1881, p. 481—499.

245) *P. E. Lucius*. Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum. Eine kritische Untersuchung. Strassburg 1881. 132 pp. 8. M. 3. — Vergl. *E. Schürer* ThLZ. 1881, No. 21; *A. Hilgenfeld* Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1882, 3, p. 257 ff.; *R. S.* Beweis d. Gl., Juni 1882; *R. Lipsius* LC. 1882, No. 29; *H. L. Strack* ThLB. 1882, No. 32; *Chapuis* Rev. de théol. et de philos., Sept. 1882.

246) *Frdr. Vogel*. De Hegesippo qui dicitur Josephi interprete. Erlangen 1881. 62 pp. 8. M. 1,50. — Vergl. *H. Rönsch* Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. XXV, 1; *Schürer* ThLZ. 1881, No. 23; *H. Bloch* Jüd. LB. 1881, No. 47.

247) *A. Dillmann*. Ueber das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babylonischen Exil: Monatsbericht der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 27. Oct. 1881, p. 914—935.

und erst von da aus ins übrige Volk hinausgedrungen — und zwar sicher noch vor dem Exil. Denn dass man sich in der Zeit des schlimmsten Hasses gegen Babel, im Exil, die babylonische Monatsrechnung angeeignet habe, sei desshalb schwer glaublich, weil die Scheu vor dem Gebrauch der fremden Namen noch jahrhundertlang andauert habe. — Der Rabbiner *Fluegel*²⁴⁸⁾ erklärt die Degenerierung der Juden in Nordamerika aus ihrem Abfall von den mosaischen Speise- und Ehegesetzen; andere medicinische Fragen behandeln *Wolffsohn*²⁴⁹⁾ und der jüdische Oberstabsarzt *Oppler*²⁵⁰⁾; letzterer erinnert an die Desinfectionsmassregeln während des Wüstenzugs, vermuthet, dass die Priester und Leviten nicht bloss Hautkrankheiten studirt haben und bringt dann die Legende (Pesachim c. 4) von der Abschaffung der medicinischen Bücher durch Hiskia, sowie die Notiz des Talmud (nidda fol. 30) über Sectionen in Alexandrien. — *Graetz*²⁵¹⁾ handelt über die Instrumente kinnōr und nebel und deducirt aus der mischnischen Tradition, dass ein Levitenchor in der Regel aus zwölf Choristen (einem Beckenschläger, zwei Nablaspielern und neun Kinnorschlägern) bestanden habe; diese zwölf hätten wohl eine zusammengehörige levitische Familie repräsentirt; Ps. 46, 1 (9, 1. 48, 15) stehe על מרת elliptisch für 'נבל = zum Alamotnabla (?). *Klein*²⁵²⁾ bespricht die Totaphot, welche nach ihm ursprünglich Einritzungen an Stirn und Hand gewesen wären, nach den Aussagen der Bibel (wobei die Grundschrift nach *Knobel*, *Schrader*, *Nöldeke* bestimmt wird) und der Tradition, wobei nicht nur die tephillim der Juden, sondern auch der kosti oder heil. Gürtel der Parsen, die Halacha über die Totaphot in den alten Uebersetzungen und die Praxis bezüglich derselben bei Samaritanern, Sadducäern und Karäern erörtert werden. *König*²⁵³⁾ bespricht die Frauenideale im Alten Testament und verweist auf Prov. 31, 10 ff. als eine Zusammenfassung aller Einzelschilderungen. Die Eheverhältnisse der alten Juden behandelt *Bergel*²⁵⁴⁾, die Erziehung derselben (bis

248) *M. Fluegel*. Die mosaische Diät und Hygiene vom physiologischen und ethischen Standpunkte und deren Resultat auf Körper und Geist. Vortrag. Kalamazzo (?) in Michigan 1881. — Vergl. C. Jüd. LB. 1881, No. 49.

249) *S. Wolffsohn*. Die Pleuropneumonie nach jüdischem Ritualgesetz: Jüd. LB. 1881, No. 25, p. 98^a—99^a; No. 26, p. 102^a—103^a.

250) *Oppler*. Einiges aus der altjüdischen Medicin 2.: deutsches Archiv für Geschichte der Medicin IV, 1, p. 62—67.

251) *H. Graetz*. Die musikalischen Instrumente im jerusalemischen Tempel und der musikalische Chor der Leviten: Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1881, p. 241—259.

252) *Gottlieb Klein*. Die Totaphot nach Bibel und Tradition: Jahrb. für protestant. Theol. 1881, H. 4, p. 666—689.

253) *F. E. König*. Das Ideal des Weibes nach dem Alten Testament: Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1881, 3, p. 148—153.

254) *J. Bergel*. Die Eheverhältnisse der alten Juden im Vergleiche mit den griechischen und römischen. Leipzig 1881. III, 33 pp. 8. M. 1,50.

zum Ende der talmudischen Periode) *Astruc*²⁵⁵⁾ in populärer Darstellung. *Neubauer*²⁵⁶⁾ zeigt, dass eine jetzt im Britischen Museum befindliche schön ausgeführte Medaille, welche aus Gazza stammt und einen Mann auf einem Wagen nebst der Aufschrift יְהוּ zeigt, nicht von dem israelitischen Könige Jehu herrühren könne; es sei eine gräco-phönizische Münze von ca. 400 a. Chr. *Cultrera*²⁵⁷⁾ hat seiner 1880 erschienenen *fauna biblica* eine *mineralogia biblica* folgen lassen; *Rahmer*²⁵⁸⁾ verfißt unter einem seltsamen Titel die Hypothese, dass sich Jes. 5, 30. 6, 4. Cap. 24 (nach *Rahmer* eine der ersten und feurigsten Reden Jesajas!) und 28, 21 auf das Erdbeben unter Usia beziehen und zwar Jes. 6 wegen 2 Chr. 26, 16 ff.; auch Jes. 24, 5 werde das Vergehen des Usia „scharf“ gezeichnet. Auf 19 Seiten zeigt der Verf. auch, dass das hereinbrechende grosse Erdbeben als Hintergrund der ganzen Prophetie des Amos (cf. 2, 13. 3, 11 ff.) zu betrachten sei; auch Joel 3, 3 ff. wird hereingezogen. Die Weine der Bibel bespricht *Laurie*²⁵⁹⁾; *Bumstead*²⁶⁰⁾ beweist mit physiologischen, historischen und linguistischen Gründen, dass die Bibel innerhalb gewisser Grenzen den Weingenuss gestatte. Eine Untersuchung über das Manna veranstalteten *Renard* und *Lacour*²⁶¹⁾; *Schick*²⁶²⁾ berechnet an der Hand alter Nachrichten und der Raumverhältnisse, dass das alte Jerusalem (wann?) leicht 200—250,000 ständige Einwohner gehabt haben könne. Bei dieser Gelegenheit gedenken wir einiger trefflicher topographischer Arbeiten, von *Klaiber*²⁶³⁾, der die Identität des Zion mit dem Tempelberg (nicht mit dem höheren Südwesthügel, welcher verjährte Irrthum besonders in England hartnäckig aufrecht erhalten wird!) diesmal aus 1. Makk.

255) *Aristide Astruc*. L'enseignement chez les anciens Juifs. Extrait de la Revue de Belgique. Bruxelles 1881. 32 pp. 8.

256) *A. Neubauer*. La monnaie de Jéhu: Revue des études juives 1881, April—Juni, p. 290.

257) *P. Cultrera*. Mineralogia biblica ovvero spiegazione dei corpi inorganici menzionati nella Sacra Scrittura. Palermo 1881. 254 pp. 8. L. 4.

258) *M. Rahmer*. Die biblische Erdbeben-Theorie. Eine exegetische Studie. Magdeburg 1881. 40 pp. 8. M. 1. — Vergl. *Rippner* Jüd. LB. 1881, No. 23; *A. Wünsche* Jüd. LB. 1881, No. 34; *C. Siegfried* Ztschr. für wissensch. Theol. XXV, 1; ThLB. 1881, No. 33.

259) *T. Laurie*. The Wines of the Bible: New Englander, Mai 1881, p. 366—378.

260) *Horace Bumstead*. The Biblical Sanction for Wine: Bibl. Sacra 1881, p. 47—116.

261) *E. Renard* et *E. Lacour*. De la manne du désert ou manne des Hébreux: Critique historique, histoire naturelle, analyse chimique. Alger (Fontana u. Co.) 1881. 20 pp. 8. Fr. 1,25.

262) *C. Schick*. Studien über die Einwohnerzahl des alten Jerusalem: Ztschr. des deutschen Pal.-Ver. 1881, p. 211—221.

263) *Klaiber*. Zion, Davidsstadt und die Akra innerhalb des alten Jerusalem. 2. Artikel: Ztschr. des deutschen Pal.-Vereins 1881, p. 18—56. (Art. I ibid. 1880, p. 189—213.)

und Josephus erhärtet; und zweier von *Spiess*²⁶⁴⁻⁵); bezüglich der zweiten ist nur die Heranziehung der Mischna mit Recht vermisst worden. Der alte Streit über die Lage des Tempels wird von *Fergusson*²⁶⁶) und *Warren*²⁶⁷) fortgesetzt.

In das Gebiet der biblischen Theologie gehört — wenigstens nach dem Titel — eine Broschüre *Molchow's*²⁶⁸), welche u. a. die Sage von der Befreiung Israels aus Aegypten von der judäischen Priesterschaft nach der Theilung des Reichs in Umlauf gesetzt sein lässt. Ein Aufsatz von *Stanley Poole*²⁶⁹) führt, wenn identisch mit dem im Jüd. LB. 1881, No. 24 besprochenen, den Nachweis, dass von einer Entlehnung des hebräischen Monotheismus aus dem ägyptischen wegen der tiefen Differenzen zwischen beiden keine Rede sein könne. *Preiss*²⁷⁰) folgert aus Amos 5, 25 f., dass die Juden in der Wüste den Saturn (Kewan) verehrten; weiter aber sei יְהוָה = יְהוֹה lautverwandt mit כִּיָּן Kevan. Darnach sei auch der Kälberdienst der Juden ganz erklärlich, da der Stier überall Bild des Saturn sei. Unerklärlich bleibt dagegen dem Referenten, wie diese Probe von Lautverschiebung in einer Zeitschrift für „wissenschaftliche“ Theologie stehen kann. Die Aufsätze *Valeton's*²⁷¹) zur israelitischen Religionsgeschichte sind mir nicht zugänglich. Das Buch von *Oswald*²⁷²) folgt nach der Theol. Quartalschrift der seit Suarez und Bellarmin herrschenden Schulmeinung und enthält im

264) *F. Spiess*. Das Jerusalem des Josephus. Ein Beitrag zur Topographie der heil. Stadt. Berlin 1881. IV, 112 pp. 8. M. 2,80. — Vergl. *H. L. Strack* ThLB. 1882, No. 20; *Klaiber* ZDPV. IV, p. 273; *Furrer* Deutsche LZ. 30. Juli 1881; *Oort* Theol. Tijdschr. Jan. 1882.

265) *F. Spiess*. Der Tempel zu Jerusalem während des letzten Jahrhunderts seines Bestandes nach Josephus: Sammlung gemeinverständl. wissensch. Vorträge, 358. Heft. Berlin (Habel) 1881. 36 pp. 8. Mit einer lithogr. Tafel. M. 1. — Vergl. *Schürer* in ThLZ. 1881, No. 11.

266) *J. Fergusson*. The temple of Jerusalem. Letter: Athen. 15. Jan. 1881, p. 65 c—66 b.

267) *Warren*. The Site of the Temples of the Jews. With 5 Plates: Transactions of the Society of Biblical Archaeology, VII, 2.

268) *E. Molchow*. Egypten u. Palästina oder Religion u. Politik. Ein neues Licht über Sagen u. Gesetze des Pentateuch und die Entstehung des israelitischen Monotheismus. Zürich (Verlags-Magazin) 1881. 47 pp. 8. M. 0,80. — Vergl. ThLB. 1881, No. 26.

269) *Reginald Stanley Poole*. Hebrew Ethics in Evidence of the Date of Hebrew Documents: Contemporary Review, Apr. 1881, p. 629—636.

270) *H. Preiss*. Der Ursprung des Jehovakultus: Ztschr. f. wissensch. Theol. XXIV, 2, p. 210—213.

271) *J. J. P. Valetton jr.* Bijdragen tot de kennis en waardeering van den israëlitischen godsdienst. I: Studien VII, 1, p. 1—27. II: Monotheïsme, ibid. VII, 2; p. 81—120.

272) *J. H. Oswald*. Religiöse Urgeschichte der Menschheit, das ist der Urstand des Menschen, der Sündenfall im Paradiese und die Erbsünde nach der Lehre der kathol. Kirche dargestellt. Paderborn 1881. — Vergl. *H. Roderfeldt* (Tüb.) Theol. Quartalschr. 1882, II, p. 313 ff.

Anhänge „eine schöne und anziehende“ Abhandlung der Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens. Von einem Aufsatze *Oort's*²⁷³⁾ ist ein Theil (Abschnitt III, p. 19—29) dem israelitischen Staate gewidmet. *Wurm*²⁷⁴⁾ versucht den Nachweis, dass Elohim nicht die im Wesen Gottes liegende Machtfülle an sich, sondern „die Erscheinung aus einer höheren, unsichtbaren Welt, vor welcher der Mensch sich fürchten muss, die Offenbarung Gottes“ bezeichne; so soll sich auch der Wechsel der Gottesnamen (Jahve und Elohim) erklären. In dem Plural Elohim aber werde der eine Gott mit den seine Umgebung bildenden höheren Geistern zusammengefasst. Von den Schriften *Goths*²⁷⁵⁾ und *Keerl's*²⁷⁶⁾ kenne ich nur die Titel. *Kreyher*²⁷⁷⁾ erklärt die biblischen Wunder aus der mystischen Kraft der Imagination; Jos. 10, 12 aber sei eigentlich als Wunsch gemeint, der erst vom Erzähler in ein Wunder umgesetzt wurde. Die von *Curtiss* übersetzten Vorlesungen von *Delitzsch*²⁷⁸⁾ behandeln die alttestamentliche Heilsgeschichte in sieben Perioden (nach der Zahl der Schöpfungstage): Urgeschichte, Patriarchenzeit, mosaische, davidisch-salomonische Periode, Israel und Juda bis zum Exil, vom Exil bis auf Christus, von Christi Begräbnis bis zur Auferstehung, wobei die Parallelisirung mit den 7 Schöpfungstagen auch im Einzelnen durchgeführt und besonders auch die Typologie eingehend berücksichtigt wird. Erwähnung verdient noch, dass *Delitzsch* nunmehr nach S. 141 f. die Authentie des Deuterojesaja so gut wie ganz aufgegeben hat [Vorstehendes nach dem Referat *Strack's* ThLB. 1882, No. 17]. Ueber die Theorie des Opfers handelt *Gretillat*.²⁷⁹⁾ Ein Artikel von *Sélikowitsch*²⁸⁰⁾, der zuerst im *Athénée oriental*

273) *H. Oort*. De Godsdienst en de Wording van den Staat: Theol. Tijdschr. 1881, p. 1 ff.

274) *Paul Wurm*. Der Gottesname Elohim und das Verhältniss von Gott und Engeln im Alten Testament: Theol. Studien aus Württemberg 1881, H. 3, p. 173—182.

275) *C. Goth*. Les anges. Thèse. Genève 1881. 64 pp. 8. Fr. 2.

276) *Phil. Fr. Keerl*. Grunddragen af den helige skrifts lära om Cherubim, de goda englarna samt satan och hans englar. Utdrag ur ett större verk. Öfr. ok utg. af *V. Humbla*. Lund 1881. 100 pp. 8.

277) *Johannes Kreyher*. Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die bibl. Wunder. Ein apologetischer Versuch. Erster Theil: Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens. Zweiter Theil: Die bibl. Wunder. Stuttgart 1881. VIII, 328 und IV, 216 pp. 8. M. 8. — Vergl. Beweis des Gl. Febr. 1883.

278) *Franz Delitzsch*. Old Testament History of Redemption. Lectures. Translated from Manuscript with Notes by *Samuel Ives Curtiss*. Edinburgh, 1881. XV, 213 pp. 8. 4 s. 6 d. — Vergl. *H. L. Strack* ThLB. 1882, No. 17; *W. E. Addis* Dublin Review Jan. 1882.

279) *Gretillat*. De la théorie du sacrifice lévitique d'après Baehr et Oehler: Revue de théol. et de philos., Juli 1881, p. 313—341.

280) *G. Sélikowitsch*. Le Schéol des Hébreux et le Sest des Égyptiens: étude archéologique relative à l'expression de la Bible comparée à celle des textes hiéroglyphiques. Bar-le-Duc 1881. 18 pp. 8.

erschien, leitet שְׁכֹל wieder einmal von שָׁכַב d e m a n d e r ab, sintemal das Grab immer neue Schlachtopfer fordere; übrigens habe die Vorstellung vom Scheol nichts zu thun mit der Idee der Strafe oder Belohnung, enthalte überhaupt kein eschatologisches Moment und stehe somit auf einer Stufe mit dem Sest der Aegypter. Im Anschluss hieran nennen wir gleich einen durch *Sélikowitsch* veranlassten Aufsatz *Robiou's*²⁸¹⁾, dessen Titel wir Friederici entnehmen. *Lippert*²⁸²⁾ weiss mit Hülfe einer Exegese, der kein Ding unmöglich ist, zahlreiche Spuren des Seelencultus im Alten Testament aufzudecken, die bis jetzt jedermann entgangen sind. Immerhin hat sich *Lippert* wenigstens das Verdienst erworben, durch seine Schrift einen gehaltvollen Aufsatz von *Oort*²⁸³⁾ über das gleiche Thema veranlasst zu haben. Die biblischen Aussagen über die Unsterblichkeit wurden behandelt von *Pettingell*²⁸⁴⁾ und einem Anonymus²⁸⁵⁾. Wegen ihrer vielfachen Beziehung auf Fragen der alttestamentlichen biblischen Theologie möge hier noch die Neubearbeitung des trefflichen biblischen Wörterbuchs von *Cremer*²⁸⁶⁾ (1. Aufl. 1866) Erwähnung finden.

In den Bereich der Samaritanischen Studien gehört ein Aufsatz von *Fürst*²⁸⁷⁾, sofern er zeigt, in welcher Weise die Juden Gen. 4, 7. 49, 6 f. und Deut. 31, 16 gegen die Samaritaner und ihre Lehren zu verwenden wussten.

281) *Robiou*. Lettre au sujet de l'article intitulé: „Le Schéol des Hébreux et le Sest des Égyptiens“. Bulletin de l'Athénée oriental. I. Paris 1882.

282) *Julius Lippert*. Der Seelencult in seinen Beziehungen zur alt-hebräischen Religion. Eine ethnologische Studie. Berlin 1881. VIII, 181 pp. 8. M. 3,60. — Vergl. st. Deutsche LZ. 1881, No. 1; L. F. ThLB. 1881, No. 14; Ztschr. f. Völkerpsychol. u. Sprachwissensch. XIII, H. 4; R. K. LC. 1882, No. 13; K. Bruchmann Ztschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissensch. XIV, 1, p. 91—120.

283) *H. Oort*. De doodenvereering bij de Israëlieten: Theol. Tijdschr., Mai 1881, p. 350—363.

284) *J. H. Pettingell*. Bible terminology Relative to the Future Life: an Inquiry into the Meaning of the Principal Scriptural Terms touching the Nature and Destiny of Man. Philadelphia (Bible Banner Association) 1881. 368 pp. 8. Doll. 0,75.

285) *Eternal Purpose*. Study of the Scripture Doctrine of Immortality. Philadelphia 1881. 325 pp. 12. Doll. 1,50.

286) *Hermann Cremer*. Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität. Dritte sehr vermehrte und verbesserte Auflage. Lieferung 1 u. 2 (p. 1—256). Gotha 1881. — Vergl. *Holsten* Deutsche LZ. 1882, No. 1; ThLB. 1882, No. 9 (betr. Lief. 2).

287) *Fürst*. Zur Differenz zwischen Juden und Samaritanern: ZDMG. 35, I, p. 132—138.

Nachtrag (zu S. 65, Z. 1). Gegen *Dillmann* versucht *Cassel*¹⁾ zu erweisen, dass der Apostel Paulus Röm. 11, 4 mit τῇ Βάαλ dennoch nichts anderes, als τῇ εἰκόνι gemeint habe, erblickt in אֱשֶׁרַא als Götzennamen nicht eine Bezeichnung Baal's, sondern der ägyptischen Bast = Aschera. U. E. ist durch diese Hypothesen der wohl fundirte Beweis *Dillmann's* in keiner Weise erschüttert worden.

Berichtigung (zu S. 65, Z. 19 ff.). Die unter No. 24 angeführte Edition *Ziegler's* ist irrthümlich dem Bericht für 1883 vorweggenommen.

Berichtigung zu p. 85, Z. 9 ff. Unter No. 136 wird hier Herrn *F. Vigouroux* die Behauptung zugeschrieben, dass der Durchzug Israels durch die Bitterseen erfolgt sei, während diese Hypothese vielmehr von ihm bekämpft wird.

1) *P. Cassel*. Baal im neuen Testament. 'H Bāal. Berlin 1881. S.-A. aus ? p. 434—443. — Vergl. *Kittel* ThLZ. 1882, No. 7, Sp. 153 f.

Neu-Îrân.

Von

Hermann Ethé.

Als die weitaus bedeutsamste Leistung für die Geschichte der persischen National-Literatur muss die Veröffentlichung des zweiten Bandes von *Rieu's*¹⁾ meisterhaft gearbeitetem Catalog angesehen werden, der uns mit 1128 weiteren Nummern aus dem Gebiete der Philologie, Philosophie, Mathematik, Astronomie, Medicin, Alchemie, Naturgeschichte, hauptsächlich aber der Poesie und Kunstprosa bekannt macht und durch eine wahrhaft staunenswerthe Fülle bahnbrechender Forschungen alle ähnlichen Specialarbeiten in den Schatten stellt. Für eine erschöpfende Uebersicht des Entwicklungsganges neupersischer Dichtkunst, die durch dieses Werk so wesentlich gefördert ist, bedarf es jetzt nur noch der mit Spannung erwarteten Beschreibung der Berliner Handschriften durch W. Pertsch, und der beiden vom Ref. bearbeiteten Cataloge der Bodleiana und des India Office, von denen der erstere bereits seit einigen Jahren im Druck, der andere seinem Abschluss im Manuscripte nahe ist. Die 24 persischen Handschriften der Strassburger Bibliothek, unter denen freilich nur das ziemlich seltene „Shirâznâma“ auf besonderen Werth Anspruch erheben kann, sind von *Landauer*²⁾ mit Sorgfalt und eingehender Kenntniss bearbeitet. Als ein ganz brauchbares Handbuch für den akademischen Unterricht im Persischen erweist sich *Grünert's*³⁾ Chrestomathie, die freilich nichts Neues bringt. Von Werken allgemeineren Inhaltes sind hier ferner anzuschliessen: *Beale's*⁴⁾

1) Catalogue of the Persian Mss. in the British Museum. Vol. II. London 1881, VI u. pp. 433—877. — Vergl. JA. VII Sér. XVIII (1881) 557—559; *E[thé]* DLZ. 1881, 1736—37; *W. P[ertsch]* LC. 1882, 55 und den Artikel von *F. J. Goldsmid*: „Persian Mss. in the Brit. Mus.“ Ath. 1881, Sept. 24.

2) Katalog der hebräischen, arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg, bearbeitet von Dr. *S. Landauer*. Strassburg 1881. Trübner. 4°. 75 pp. — Vergl. LC. 1881, 1884.

3) Neupersische Chrestomathie von *M. Grünert*. 2 Theile (I. Texte, II. Vocabular). Prag, Calve, 1881. XI, 116 u. 264 pp. Autogr. gr. 8. — Vergl. *E. Sachau* DLZ. 1882, 751.

4) The Oriental Biographical Dictionary, by the late *Thomas William Beale*, edited by the Asiatic Society of Bengal, under the superintendence of *H. G. Keene*. Calcutta 1881. 291 pp.

biographisches Lexicon des muhammedanischen Orients, dem trotz seiner vielfach verschrobenen Transcriptionsmethode, seiner, zumeist auf Nichtkenntniss europäischer Forschungen beruhenden Irrthümer und einer oft ganz unverzeihlichen Nachlässigkeit doch bei gehöriger Vorsicht ein gut Theil Brauchbarkeit, besonders zur schnellen Orientirung über Namen und Daten aus der persischen Geschichte und Literatur, nicht abgesprochen werden kann, — und die beiden auf die Geschichte Indiens bezüglichen, aber selbstverständlich zum grössten Theil auf neupersischen Quellen fussenden Arbeiten von *Talboys Wheeler*⁵⁾ und dem — leider durch einen jähen Tod noch am Ende dieses Berichtsjahres aus der Fülle seines Schaffens abgerufenen — Grafen von *Noer*⁶⁾. *Wheeler's* Darstellung des letzten Jahrhunderts muhammedanischer Herrschaft in Indien von Aurangzib's Regierungsantritt 1658 bis zur Schlacht von Paniput 1761 leidet an denselben Unzulänglichkeiten wie die früheren Bände seines Werkes — ungenügender Benutzung orientalischer Quellen und Mangel an ächt wissenschaftlicher Kritik; statt wirklicher Geschichte erhalten wir einen elegant geschriebenen, aber jeder exacten Chronologie entbehrenden historischen Roman mit pikanten Memoiren im Geiste *Vehse's*, und das einzig Werthvolle darin sind die Cultur- und Sittenbilder, die auf Berichte europäischer Reisender und officielle englische Regierungsannalen basirt sind, sowie die aus den *Mackenzie Mss.* geschöpften „*Hindû Annals*“. Eine bei weitem grössere kritische Schärfe und gerechtere Würdigung der einheimischen Ueberlieferung documentirt sich in dem ersten Bande von *Noer's* „*Kaiser Akbar*“, der uns in fesselndem Styl und ebenso lichtvoller wie gesättigter Darstellung die Geschichte der ersten 12 Regierungsjahre dieses genialsten und vorurtheilsfreiesten aller orientalischen Monarchen entrollt. In die allgemeinere Rubrik fällt endlich noch *Colebrooke's*⁷⁾ neuer Beitrag zur Kenntniss muhammedanischer Eigennamen. — Wenden wir uns nun zu den Arbeiten über einzelne persische Autoren selbst, so müssen wir in erster Linie der bedeutsamen Publication *Schefer's*⁸⁾ gedenken, die uns das lange sehnüchtig erwartete Reisetagebuch *Nasir Khusrau's* in persischem Text und französischer Uebersetzung mit einer

5) *The History of India from the earliest ages, by J. Talboys Wheeler.* Vol. IV, part II. *Moghul Empire-Aurangzeb.* London, 1881, Trübner. pp. XVII u. 322—600. — Vergl. *E[thé]* DLZ. 1881, 1478—80.

6) *Kaiser Akbar, ein Versuch über die Geschichte Indiens im sechzehnten Jahrhundert, von Graf F. A. von Noer.* 1. Lieferung. XXIII u. 216 pp.; 2. Lief. IV u. 217—516 pp. 8. Leiden, Brill, 1880—1881. M. 10. — Vergl. LC. 1881, 1274; *E[thé]* DLZ. 1881, 1965—67.

7) *On the proper names of the Mohammedans, by Sir T. E. Colebrooke.* Bart., M. P. in JRAS. New Series. Vol. XIII, part. II. London, April 1881.

8) *Sefer Nameh, Relation du Voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse, pendant les années de l'Hégire 437—444 (1035—1042), publié, traduit et annoté par Charles Schefer.* Paris, 1881, Lérout. (Publications de l'école des langues orientales vivantes, 2^{ème} série, I.) 25 Fr. — Vergl. *Th. Nöldeke* LCB. 1882, 282 ff.

Fülle werthvoller geographischer und topographischer Noten, sowie einer kritischen Einleitung, bringt. Die Daten über Nâsir's Leben und Werke sind im Ganzen dieselben, die Ref. schon zwei Jahre früher in seiner Einleitung zum Rûsanâinama fixirt hat, aber noch erheblich gestützt durch neue, höchst dankenswerthe handschriftliche Zeugnisse. Die Identität des Dichters und des Reisenden Nâsir ist dadurch nun wohl endgültig allen Zweifeln entrückt. Unter den Dichtern — sehen wir von *Pizzi's*⁹⁾ interessanter Notiz über eine Handschrift des Shâhnâma und einem kurz zusammenfassenden englischen Vortrage des Ref. über die Resultate seiner dem Berliner Congress vorgelegten Untersuchungen über persische Tenzonen¹⁰⁾ ab — hat wieder 'Umar Khayyâm, der grosse Freidenker und unvergleichliche Epigrammatist, die grösste Anziehungskraft geübt. Mit der 1878 vom Grafen Schack veröffentlichten metrischen Nachbildung seiner Rubâ'is wetteifert in gewandter Sprache und möglichster Treue *Bodenstedt's*¹¹⁾ neue poetische Uebersetzung, und nicht minder tüchtig ist die englische Uebersetzung von *Whinfield*¹²⁾, die Trübners unternehmende Firma noch am Schlusse dieses Jahres ihrer „Oriental Series“ einzuverleiben im Stande war. *Clarke*¹³⁾ hat dem englischen Publicum Nizâmî's Alexanderbuch durch eine mit kritischen Noten, Einleitung und Biographie des Dichters versehene zusammenhängende Prosa-Uebersetzung zugänglich gemacht, während gleichzeitig das erste Buch von Jalâl-uddîn's Mathnawî, sowie Jâmî's Yûsuf und Zalkhâ in *Redhouse*¹⁴⁾ und *Griffith*¹⁵⁾

9) *J. Pizzi*. Di un codice persiano della R. Biblioteca medico-laurenziana in „Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti tenuto in Firenze nel Settembre 1878“. Vol. II. Firenze 1881.

10) Persian Strife-Poems, notes of a lecture by Dr. *Ethé* to the students at the meeting of the Debating and Literary Society, Nov. 4th 1881 in „The University College of Wales Magazine“. Aberystwith. Vol. IV. Dec. 1881. pp. 83—90.

11) Omar Chajjam, Lieder und Sprüche, verdeutscht durch *Friedr. Bodenstedt*. Breslau 1881, Schletter. XXII u. 217 pp. 8. — Vergl. *Ed. Sachau* DLZ. 1881, 302; LC. 1881, 1613.

12) The Quatrains of Omar Khayyâm, translated into English verse by *E. H. Whinfield*, M. A., late of the Bengal Civil Service. 91 pp. 5 sh.

13) The Sikandar Nâma, e Bara or Book of Alexander the Great, by Abu-Muhammed bin Yusuf bin Mu'ayyid-i-Nizâmu'-d-Dîn, translated for the first time out of the Persian into prose, with critical and explanatory remarks, with an introductory preface and with a life of the author, collected from various sources, by Capt. *H. Wilberforce Clarke*. London 1881, Allen. XXXI u. 831 pp. 42 sh.

14) The Mesnevî (usually known as the Mesnevîyi Sherif or Holy Mesnevî) of Mevlânâ (our Lord) Jelâlu'd-Dîn Muhammed er-Rûmî. Book I. Together with some account of the life and acts of the author, of his ancestors and of his descendants. Illustrated by a selection of characteristic anecdotes, as collected by their historian, Mevlânâ Shemsu'd-Dîn Ahmed el Eflâkî, el 'Arifî, translated and the poetry versified in English, by *James Wm. Redhouse*. MRAS. London. 1881, Trübner. pp. XV u. 135, V u. 290. 21 sh.

15) Yûsuf and Zulaikha, a poem by Jami, translated from the Persian into

poetische Bearbeiter gefunden haben. Gelegentlich der Nizâmî'schen Dichtung mögen hier noch eine indische Ausgabe des bekannten Commentars zum Makhzan-ulasrâr¹⁶⁾ sowie *Rehatsek's*¹⁷⁾ Artikel über die Alexandermythe Erwähnung finden, der aber, fast ausschliesslich auf Firdausî und Nizâmî basirt, um so nutzloser ist, als er nicht einmal die einschlägigen Arbeiten Spiegel's, Bacher's und des Ref. „Alexanderzug zum Lebensquell“ zur Benutzung herangezogen hat. Ueber Sa'dî als Moralisten handelt *Nève*¹⁸⁾; czechische Uebertragungen aus dem Diwân des Hâfiz geben *Košut* und *Vrchlický*.¹⁹⁾ In Indien sind ferner von modernen persischen Dichtern der Diwân des Raswâ²⁰⁾, die Elegien des Mu'nis²¹⁾ und eine persische Anthologie²²⁾ gedruckt worden. Die Bibliotheca Indica bringt uns an Fortsetzungen (resp. Schlusslieferungen) das erste Fascikel vom dritten Bande des Akbarnâma²³⁾, die Jahre 980—982 umfassend, den Index zum zweiten Bande desselben Werkes²⁴⁾, sowie Fascikel 13 und 14 der englischen Uebersetzung der Tabakât-i-Nâsirî²⁵⁾, die den Schluss des Textes, 4 Appendices (hauptsächlich mit kritischen Widerlegungen einiger Ansichten Blochmann's gefüllt), Titelblatt, Vorrede, ein Mémoire des Autors, des Autors Vorrede und Widmung, einen vollständigen Index und nachträgliche Emendationen enthalten. —

Von dem Gebiet persischer und persisch-indischer Geschichte, in das auch ein ausführlicher Essay von *Howorth*²⁶⁾ über Chingizkhân und

English verso by *Ralph T. H. Griffith*. London, Trübner. XIII u. 303 pp. 8 sh. 6 d.

16) شرح مخزن اسرار Lucknow 1881. 286 pp. 6 sh.

17) The Alexander Myth of the Persians, by *E. Rehatsek*. JBBAS. 1881. Vol. XV, No. 39, pp. 37—64.

18) *F. Nève*. Le poète Sadi, moraliste oriental du XIII^e siècle. Louvain, 1881.

19) Hâfiz, z divânu. Přeložili *J. B. Košut* a *J. Vrchlický*. Poznámkami opatřil *Dvořák* (Hâfiz, Aus dem Diwân. Uebersetzt von *J. B. Košut* und *J. Vrchlický*. Mit Anmerkungen von *R. Dvořák*). Prag, 1881, Otto. p. 151.

20) دیوان رسوا. Lucknow 1881. 150 pp. 3 sh. 6 d.

21) مجموعة مرثية مؤنس. Lucknow 1880—1881 (3 Bände, jeder 320 pp.). 18 sh.

22) بوستان معرفت, a Persian poetical anthology, by Balm Madhu Dâs, with a few Urdu tracts. Lucknow 1881. 281 pp. 5 sh.

23) The Akbarnâma, edited by Maulawî 'Abd-ur-Rahîm. Vol. III, fasc. I. Calcutta 1881. 96 pp.

24) 'Abd-ur-Rahîm. Index of names of persons and geographical names occurring in the Akbar Nâmah. Vol. II. Calcutta. Fol.

25) The Tabakât-i-Nâsirî, translated from the Persian by Major *H. G. Raverty*. Fasc. XIII and XIV. London, 1881, Trübner.

26) *H. H. Howorth*. Chinghiz Khan and his ancestors. IAnt. Bombay, 1881. May—September and November.

seine Vorfahren, sowie kürzere Notizen über die Revenuen der indischen Grossmoghuls²⁷⁾ hinübergreifen, führt uns ein kurzer Schritt in das der Numismatik über, auf dem zunächst der sechste Band von *Lane-Poole's*²⁸⁾ Catalog der orientalischen Münzen des Britischen Museums hervorgehoben werden muss, der die Zeit der Mongolen behandelt und mit gleicher Sorgfalt wie seine Vorgänger gearbeitet ist. Weitere Arbeiten auf diesem Gebiete sind die von *Thomas*²⁹⁾ über zweisprachige Münzen von Bukhârâ, von *Gibbs*³⁰⁾ über Gold- und Silbermünzen der Bahmaniden im Deckan, von *Rodgers*³¹⁾ über Kupfermünzen Akbars und die Münzen der Sikhs, sowie die kurze Notiz *Sauvairé's*³²⁾ über einen Šaffâridenobolus. Unsere Kenntnisse über die geographischen und ethnographischen Verhältnisse Persiens und seiner Nachbarländer sind nicht unwesentlich gefördert durch zwei weitere Arbeiten *Houtum-Schindler's*³³⁾ über das südliche Persien, *Rawlinson's*³⁴⁾ Artikel über Ispahân, *Holdich's*³⁵⁾ historisch-topographische Beschreibung von Kandahâr, einen Essay über Khelat³⁶⁾, *Tanner's*³⁷⁾ Bemerkungen über einzelne Stämme Kafiristâns und *Yule's*³⁸⁾ eingehende Darstellung dieses interessanten Gebirgslandes im Norden Afghânistâns. Ein modernes persisches Werk über allgemeine Geographie, das um A. H. 1190 begonnen wurde und von dem auch die Bodleiana eine Handschrift besitzt, ist in Indien gedruckt.³⁹⁾

27) *Keene*. On the revenues of the Mughal Empire; *Thomas*, The revenues of the Mughal Empire. JASB. Vol. 50, Nr. II. 1881.

28) Catalogue of Oriental Coins in the British Museum. Vol. VI. The Coins of the Mongols in the British Museum. Classes XVIII—XXII, by *St. Lane Poole*. Edited by *R. Stuart Poole*. London, 1881, Trübner. LXXV u. 300 pp. 8.

29) Bilingual Coins of Bukhârâ, by *E. Thomas*. Num. Chron. 1881, No. 2. 3.

30) Gold and Silver Coins of the Bahmanî dynasty, by *J. Gibbs*. ibid. 1881.

31) Copper Coins of Akbar, by *Ch. J. Rodgers*. JASB. Vol. 49, No. 4. With two plates. Calcutta 1881. On the coins of the Sikhs, by the same. ibid. Vol. 50, No. 1. 1881.

32) *H. Sauvairé*. Lettre à M. St. Lane-Poole sur un Fels Šaffârîde inédit de la collection de M. Ch. de l'Écluse. Num. Chron., 1881, No. 2. 3.

33) *A. Houtum-Schindler*. Notes on Marco Polo's Itinerary in Southern Persia. Chapters 16—21, Col. Yule's transl.: JRAS. XIII, No. 4, 1881; und „Reisen im südlichen Persien 1879“, mitgetheilt von *H. Kiepert*. Mit Karte: Z. Berl. Ges. f. Erdk., No. 94. 95. 1881.

34) Ispahân, by *H. C. Rawlinson*. Enc. Brit. 9th Ed. XIII, 393—396.

35) Kandahar, by *T. H. Holdich*. ibid. XIII, 835—37.

36) Calc. Rev. Vol. 75, No. 475. July 1881.

37) *H. C. Tanner*. Notes on the Chugani and neighbouring tribes of Kafiristan: Proc. Roy. Geogr. Soc. London, May 1881.

38) Kafiristân, by Col. *Henry Yule*. Enc. Brit. 9th Ed. XIII, 820—823 pp. .

39) حقیقة الاقالیم by Murtaza Husain. Lucknow 1881. 697 pp. 18 sh.

Auf dem Gebiete neu-iranischer Philologie und Lexicographie begegnen wir zunächst der ausführlichen und höchst schätzenswerthen Arbeit *Justi's*⁴⁰⁾ über die Mundart von Yezd, die sich auf die nachgelassenen Papiere des verstorbenen Petermann gründet. Daran reihen sich zwei Handbücher persischer Grammatik⁴¹⁾, *Sane's*⁴²⁾ Angabe eines persisch-arabisch-sanskritischen Glossars, sowie ein kurzes technisches Lexicon.⁴³⁾ Die Sprache der Belutschen hat durch *Dames*⁴⁴⁾ eingehende Würdigung gefunden.

Indem wir ein paar Legendensammlungen über des Propheten Geburt und Offenbarungswunder⁴⁵⁾, die neue Ausgabe von *Thonnelier's*⁴⁶⁾ französischer Uebersetzung eines schon 1832 von Atkinson in's Englische übertragenen persischen Anstandsbuches und *Chodzko's*⁴⁷⁾ Beschreibung eines persischen Metzgerschildes nur flüchtig erwähnen, wollen wir zum Schluss noch auf *Karabacek's*⁴⁸⁾ Werk über persische Nadelmalerei, sowie *Gödel-Lannoy's*⁴⁹⁾ Artikel über den persischen Curiositätenhandel als zwei interessante und werthvolle Beiträge zur Kenntniss des realen Lebens im modernen Îrân aufmerksam machen.

40) Ueber die Mundart von Yezd, von *Ferdinand Justi*: ZDMG. 1881, pp. 327—414.

41) *E. Sell*. *Munadhar al Kawand*. Persian grammar, rhetoric, prosody etc. in Persian. Roy.-8. 2nd ed. London, 1881. 148 pp. und *Báriá*, Shap. Bhikaji, manual of Persian grammar. Bombay 1881. VIII u. 152 pp.

42) *Raja-vyavahara-kosha*, a metrical glossary of Persian and Arabic official terms, with their equivalents in Sanskrit, composed for Sivaji I. Edited by *K. N. Sane*. Puna. K. S. Office 1881.

43) *أربع عناصر*. The four elements. A dictionary of technical terms in English, Arabic, Persian and Hindûstâni. Roy.-8. Lucknow, 1881. 51 pp. 3 sh.

44) *Dames*. Balochi grammar and vocabulary: Extra number of JASB. to part I of vol. 49 (1880).

45) *ميلاد شريف* Birth of the Prophet, by Wazir. Lucknow 1881. 145 pp. 3 sh. und *زبور ايمان* Birth and miracles of the Prophet. 2 parts in one. Lucknow 1881. 122 pp. 3 sh.

46) *Kitabi Kulsum Nanah*, ou le livre des Dames, contenant les règles de leurs moeurs, usages et superstitions d'intérieur, traduit et annoté par *J. Thonnelier* in „Bibliothèque orientale elzévirienne“. Tom. XXXI. Nouvelle édition. 18. Paris, 1881, Lérout. 154 pp.

47) *Chodzko*. L'enseigne d'un boucher sentimental en Perse: Bull. de l'Athénée oriental 1881, No. 3. Paris, Maisonneuve.

48) Die persische Nadelmalerei Susandschird. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Tapiserie de Haute Lisse. Mit Zugrundelegung eines aufgefundenen Wandteppichs, nach morgenländischen Quellen dargestellt von *J. Karabacek*. Leipzig, 1881, Seemann. VIII u. 208 pp. gr. 8. M. 10.

49) Ueber den Curiositätenhandel in Persien, von *E. von Gödel-Lannoy*: Oest. Monatsschr. f. d. Orient VII. No. 11. 1881.

ore

